

ENTRE ARÁCNIDAS DEIDADES Y LEONES AFRICANOS:

Contribución al debate de un enfoque afroamericanista en
Colombia¹

EDUARDO RESTREPO

University of North Carolina, Chapel Hill.

Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH)

restrepo@email.unc.edu

Revisión de Tema

Recibido: junio 15 de 2003

Aceptado: octubre 7 de 2003

Resumen

Durante las últimas décadas, un interesante enfoque para el estudio de la diáspora africana ha sido desarrollado en Colombia que difiere de otros enfoques en la relevancia teórica dada no sólo a Gregory Bateson, sino también a la ecología y materialismo cultural. Este artículo es tanto una descripción de los rasgos centrales de este enfoque como una crítica de algunos aspectos de (1) su modelo conceptual y explicativo, (2) su encuadre metodológico y (3) sus estrategias narrativas.

Palabras clave: Enfoques afroamericanos, teoría, metodología, afrodescendientes, Colombia.

Abstract

Over the last decades, an interesting approach for the study of the African Diaspora has been developed in Colombia that differs from others in the theoretical relevance given not only to Gregory Bateson, but also to ecology and cultural materialism. This article is as much a description of the central characteristics of this approach as a critique of some aspects of (1) its conceptual and explanatory model, (2) its methodological frame, and (3) its narrative strategies.

Key words: Afro-american approaches, theory, methodology, afro-descendents, Colombia.

¹ Los esbozos de este debate han sido adelantados durante años de discusiones, algunas de ellas con los exponentes de este enfoque afroamericanista. Un inicial artículo sobre esta discusión fue publicado en el *Boletín de Antropología* en 1997. Igualmente, ese texto fue la base de una ponencia presentada en el IX Congreso de la Asociación Latinoamericana de Estudios Afroasiáticos en ese mismo año. El presente artículo es un desarrollo y autocritica de esos tempranos textos. Agradezco a todos aquellos que han contribuido con sus anotaciones a elaborar estas ideas. En particular, agradezco a Mauricio Pardo por sus cuidadosas observaciones al texto de la ponencia y por compartir sus conocimientos sobre la ombligada entre los embera. Obviamente, las simplificaciones y errores de la argumentación son mi total responsabilidad.

Introducción

Elogio de la Dificultad es el título de un brillante texto escrito por Estanislao Zuleta hace más de dos décadas. No son pocas las cosas que han cambiado desde entonces. Casi que son mundos inconmensurables aquél de los setenta que inspiró a Zuleta y el de los primeros años del naciente milenio. Muchas cosas nos separan, pero la proverbial lucidez de aquel ensayo se mantiene en su conjunto. Zuleta nos recuerda cómo los seres humanos abrazamos desesperadamente la facilidad de desear regímenes ideales, identidades definidas y paradigmas absolutos. Anota, además, que no es el miedo a la muerte o el camino del sacrificio lo que más horroriza a los seres humanos, sino la angustia de asumir el ponerse a sí mismos en cuestión, el preguntarse honestamente por los límites del pensamiento propio tomando en serio el pensamiento de los otros. Argumenta Zuleta que si uno se imagina a sí mismo en el lugar de la verdad, si el pensamiento propio no es más que la minuciosa transcripción objetiva de la realidad, cualquier discurso que se diferencie del propio es por ello mismo sospechoso de inminente falsedad. Más aún, esa falsedad no puede deberse más que a un error de ese otro: un error de cálculo debido a sus constitucionales limitaciones o, peor aún, a una perversa intención no confesada de enmascarar la verdad que el discurso propio encarna. Zuleta define como «no reciprocidad lógica» esta tendencia a esencializar el pensamiento de un otro inscribiéndolo en el necesario error por el simple hecho de que se diferencia del propio que aparece como el mapa mismo de la realidad.

Un elogio de la dificultad en la labor intelectual se hace necesario a la hora de abordar discusiones como la que este artículo propone. Mi intención es proponer unos términos para un debate edificante. Como espero sustentar, el enfoque afroamericanista que actualmente inspira el trabajo de algunos académicos en Colombia amerita ser criticado al menos en tres planos: 1) en su modelo conceptual y explicativo, 2) en su encuadre metodológico, y 3) en sus estrategias narrativas. Esta crítica *no* significa, sin embargo, que se abogue por descartar los enfoques afroamericanistas en el análisis histórico y cultural. Por el contrario, el debate busca identificar los aportes y las debilidades de un particular enfoque afroamericanista

en aras de que sea fortalecido por sus actuales exponentes o por las nuevas generaciones de investigadores. Igualmente, con esta crítica *no* se pretende argumentar la inexistencia o irrelevancia de los legados africanos en Colombia. Las improntas africanas han signado no sólo las gentes negras del Pacífico o del Caribe, sino también, y de múltiples maneras, los otros grupos humanos que constituyen la sociedad colombiana. Identificar, entender y resaltar los alcances de estos legados es un ejercicio importante. Varios de los exponentes más relevantes de este enfoque han sido pioneros en los estudios de las colombianas negras cuestionando en su momento un universo académico que en la práctica desconocía la pertinencia académica y política de dichos estudios. Pero de ello no se sigue que los términos y modalidades en los cuales ha sido planteado el análisis de este legado en el enfoque afroamericanista que es objeto de crítica sean necesariamente los más adecuados.

El modelo afroamericanista representa una serie de posiciones teóricas y constituye una estrategia explicativa de problemas mucho más generales que han marcado a la teoría social desde hace más de un siglo. Está históricamente localizado y constituye una serie de premisas ampliamente debatidas. Sólo para circunscribirse a la disciplina antropológica, por ejemplo, las diferentes teorías han tomado posiciones diversas con respecto a la «pervivencia / retención» de formas o contenidos culturales, a cómo entender el «cambio cultural» y las situaciones de «contacto», así como a las formas de definir y explicar las analogías de uno o múltiples aspectos culturales registrados en las diferentes culturas del mundo. De la misma manera, la historia del pensamiento antropológico se encuentra atravesada por las discusiones sobre cómo entender la «cultura» y sus relaciones con el entorno natural, al igual que el lugar de la historia en la comprensión de los fenómenos culturales. Por último, interminables debates han sido tejidos en cuanto a los criterios necesarios y suficientes para arribar a una «explicación» o las discusiones de los diferentes «modelos explicativos» —genéticos, formales, causales, funcionales, estructurales, hermenéuticos, fenomenológicos, constructivistas, post-estructurales, etc.—. Algo semejante puede argüirse más allá de los límites disciplinares de la antropología. El caso de los estudios culturales, de la teoría postcolonial, de los estudios de la subalternidad y las teorías feministas, para mencionar algunos, encarnan valiosas discusiones sobre lo cultural, el poder, la memoria, el sujeto y la subjetividad que refieren a problemas que el enfoque afroamericanista analizado en este artículo ha contestado con base en su bagaje conceptual anclado en Gregory Bateson y la teoría social del materialismo y ecología cultural de los setenta. En su conjunto, con este artículo espero evidenciar la necesidad de enriquecer este enfoque afroamericanista sacándolo de un posible ensimismamiento con un modelo teórico que, aunque importante en su momento, valdría la pena que entrase en un diálogo más estrecho con el universo de la teoría social.

Un enfoque afroamericanista

De manera general, las perspectivas afroamericanistas son aquellas que, de acuerdo con diferentes presupuestos teóricos y metodológicos, hacen un énfasis en las continuidades y rupturas de los legados africanos en su explicación de las expresiones culturales de los descendientes africanos en el Nuevo Mundo, así como de su contribución en la constitución de las diversas sociedades (Whitten y Torres, 1998). Así, al igual que en otros lugares de las Américas, desde la primera mitad de este siglo, los académicos han interpretado las historias y culturas de las colombias negras recurriendo, entre otras, a las perspectivas afroamericanistas. Los estudios afroamericanistas de los años cincuenta recurrieron al enfoque desarrollado en la escuela culturalista norteamericana en cabeza de Herskovits.² Partiendo de la crítica realizada por Mintz y Price (1992 [1976]) al inicial «modelo del encuentro» de Herskovits, durante las últimas décadas ha sido elaborado en Colombia un enfoque afroamericanista. Asociado principalmente a los nombres de Jaime Arocha, Nina S. de Friedemann y Adriana Maya³, este enfoque se diferencia de otras perspectivas afroamericanistas por la relevancia dada al trabajo de Gregory Bateson en la argumentación de la noción de «huellas de africanía» y por la centralidad de la ecología y el materialismo cultural para interpretar los procesos de resistencia y creación cultural de los «afrodescendientes»⁴ en el Nuevo Mundo.

² En este artículo no me detendré en estos autores puesto que busco centrarme en los más recientes trabajos de otros afroamericanistas. El examen de aquellos autores lo presenté en anteriores publicaciones (Restrepo, 1996-1997; 1997a; 1997b).

³ Mi hipótesis de trabajo es que, aunque en Colombia varios son los autores que pueden ser localizados haciendo aportes desde posiciones afroamericanistas (empezando por Aquiles Escalante y el Padre Arboleda en los cincuenta, hasta más recientemente autores como Santiago Arboleda, Ramiro Delgado, Rafael Díaz, Sergio Mosquera, Félix Riascos, Mario Diego Romero, y Francisco Zuluaga, entre otros), se puede argumentar que Jaime Arocha, Nina S. de Friedemann y Adriana Maya han sido los autores que han estado activamente decantando una específica forma de sustentar una posición afroamericanista –aquella que argumenta apelando a huellas de africanía con base en la combinación de los enfoques conceptuales de Bateson y del materialismo y la ecología cultural–. Por eso es importante tener en consideración que no hay un modelo afroamericanista en singular, sino diferentes posiciones que ameritan ser examinadas en su especificidad argumentativa. En otro lugar hice un análisis en el cual contraste el modelo afroamericanista de los años cincuenta del que emerge en los ochenta encarnado en los trabajos de Arocha, Friedemann y Maya (Restrepo, 1997). No obstante, el panorama es más complejo cuando se analizan otros autores que actualmente desarrollan sus trabajos como los que mencioné hace un momento porque uno percibe cómo se combinan en cada uno de ellos posiciones que podrían a veces ser identificadas dentro del modelo afroamericanista de los cincuenta, con planteamientos del enfoque de los ochenta elaborado por Arocha, Friedemann y Maya, así como con argumentos que se contraponen con los supuestos compartidos por ambos modelos. En aras de focalizar mi análisis en este artículo he decidido no incluir a estos autores, a pesar de la importancia de sus contribuciones. Espero, sin embargo, hacerlo en otro texto cuyo objeto sea precisamente la descripción de las diversas modalidades que los que los enfoques afroamericanistas han tenido para los aportes de los estudios de las colombias negras.

⁴ El concepto de «afrodescendiente» fue propuesto a mediados de los años noventa por Sueli

Carneiro (Arocha, 1998: 354). Ahora bien, desde entonces ha sido ampliamente adoptado por movimientos organizativos y académicos de diferentes países, en particular de aquellos que han estado trabajando en torno a la Conferencia Mundial contra el Racismo.

Así, antes de entrar en los detalles de este enfoque afroamericanista es relevante describir a grandes rasgos la crítica de Mintz y Price al modelo propuesto por Herskovits. Sidney W. Mintz y Richard Price elaboran su seminal crítica en su libro *The birth of African-American culture: an anthropological perspective*. El modelo del encuentro, representado por el trabajo de Melville J. Herskovits (1941, 1945), es cuestionado en sus presupuestos sobre la herencia africana objeto de retenciones en el Nuevo Mundo. En cuanto a la teoría cultural subyacente al modelo del encuentro, Mintz y Price criticaron la «mecánica concepción de cultura y el poco énfasis en los procesos de cambio y diversificación», asociados a la escuela norteamericana del particularismo histórico, representada en la clasificación de aspectos culturales que luego son objeto de descripción en sus similitudes y diferencias entre áreas culturales determinadas (1992 [1976]: 13). Más específicamente aún, ellos dudaron de la existencia de un legado africano homogéneo en los términos que Herskovits asumía. Así, ellos claramente argumentaban que si se parte de «definir cultura como el cuerpo de creencias y valores, socialmente adquiridos y estructurados, que sirven a un grupo organizado (una ‘sociedad’) como guías de y para el comportamiento» (1992 [1976]: 8), era imposible considerar que existiera una homogeneidad entre los esclavizados, dadas sus variadas procedencias. En otras palabras, no puede partirse del supuesto de una cultura africana homogénea en los términos en que lo hacía Herskovits. Por eso, continuaban argumentando Mintz y Price: «El creciente conocimiento de la complejidad cultural de África Occidental sugiere que muchos de estos extendidos o universales ‘elementos’, ‘rasgos’ o ‘complejos’ no son después de todo tan extendidos como Herskovits suponía» (1992 [1976]: 9). En este sentido, concluían que «mucho del problema con el modelo tradicional temprano de historia cultural africano-americana radica en su visión de cultura como una suerte de indiferenciada totalidad» (Mintz y Price 1992 [1976]: 18).

Uno de los puntos centrales de la disputa se refiere a la noción de totalidad cultural y la teoría de la cultura que supone analogías formales observables como prueba, no sólo de las retenciones, sino también de conexiones históricas entre culturas africanas y americanas. Es por ello que Mintz y Price consideran que la herencia africana compartida por los esclavizados debería entenderse de otra manera. Antes que aquellas observables formas socioculturales, esa herencia africana haría referencia a unos principios «gramaticales» inconscientes que pueden subyacer en los comportamientos de los esclavizados importados al continente americano. Recurriendo al concepto de «orientaciones cognitivas» propuesto por Foster, ellos

argumentaron que estos principios estarían compuestos de unos supuestos básicos sobre las relaciones sociales —esto es, tanto los valores que motivan a los individuos como la forma en que se interactúa con los otros en situaciones sociales y en cuestiones de estilos interpersonales—, al igual que por los supuestos sobre la forma en que fenomenológicamente opera el mundo —principio de causalidad, por ejemplo— (Mintz y Price (1992 [1976]: 9-10).

Dichas orientaciones cognitivas constituirían el bagaje compartido por los miembros de las culturas centro y occidente africanas, marcando de manera profunda las respuestas de los esclavizados ante las nuevas circunstancias en América, ya que «pudieron haber servido como catalizantes en los procesos en los cuales individuos de diversas sociedades forjaron nuevas instituciones y pudieron haber proveído ciertos marcos en los cuales las nuevas formas fueron desarrolladas» (Mintz y Price 1992 [1976]: 14). No obstante, Mintz y Price son claramente renuentes a considerar estos principios como «una cultura», debido a que para ellos cultura connota las formas institucionales a las cuales se encuentra estrechamente asociada. Por tanto, Mintz y Price concluyen que, a pesar de estos principios compartidos, «los africanos en cualquier colonia del Nuevo Mundo de hecho devinieron en una *comunidad* y comenzaron a compartir una *cultura* solo en la medida en que y tan pronto que ellos mismos la crearon» (1992 [1976]: 14, énfasis en el original). Así, los africanos llegados a América no constituían de antemano una comunidad ni representaban una cultura, sino que devinieron en comunidades y crearon culturas ante las nuevas situaciones (Mintz y Price 1992 [1976]: 18). En este sentido, nociones como «una cultura africana» es claramente⁵ descartada al igual que el modelo de encuentro de *dos* culturas —africana / europea.

«Huellas de africanía» es uno de los conceptos nodales del enfoque afroamericanista actualmente desarrollado en Colombia. «Huellas de africanía» es una noción de la

⁵ Este punto es de particular relevancia en Colombia donde es «sentido común» —en la acepción gramsciana— lo de las «tres culturas».

autoría de Nina S. de Friedemann (Arocha, 2000: 11). No obstante, dicho concepto ha sido elaborado por Jaime Arocha desde la teorización de la formación de hábitos, recorriendo

Gregory Bateson (Friedemann, 1997: 175) y «oxigenado», por así decirlo, con el análisis histórico aportado por Adriana Maya. A mi manera de ver, aunque pueden diferenciarse fortalezas y especificidades en cada uno de ellos, es el trabajo conjunto de estos autores a lo largo de los años lo que lleva al desarrollo de este concepto.

Una acepción del concepto de huellas de africanía apela al de «principios gramaticales» del cual hablaban Mintz y Price: «Tales ‘principios gramaticales’, esas *huellas de africanía*, sí habrían sobrevivido al encuentro con la cultura europea de los colonizadores blancos, constituyéndose en la materia prima para un proceso evoluti-

vo que ocurriría con una celeridad inigualada» (Arocha, 1999: 60; con algunas modificaciones en 1991a: 207; 1991b: 95; énfasis en los originales). Así, aunque en los esclavizados africanos existía una alteridad étnica, cultural y lingüística, esta heterogeneidad no significaba la inexistencia de un substrato compartido, el cual estaba constituido por esos principios gramaticales u orientaciones cognitivas que se podían expresar en rasgos muy diversos o, a la inversa, un solo rasgo podía ser consecuencia de varias de estas orientaciones. Por ello, detrás y por debajo de la diferencia manifiesta existía una mismidad latente, una unidad primordial. Dichos principios u orientaciones sobrevivieron y fueron la «materia prima» de los disímiles procesos de creación cultural de los africanos y sus descendientes en América.

No obstante, más recientemente, Arocha ha hecho una relevante precisión en el sentido de que la investigación de los exponentes del enfoque afroamericanista en Colombia ha mostrado que la heterogeneidad étnica de los africanos secuestrados en la trata, arribados a territorios específicos, no puede considerarse tan absoluta, lo cual tiene significativas implicaciones en la argumentación de la continuidad del legado africano no sólo de los principios gramaticales de los que hablaban Mintz y Price, sino también de formas culturales específicas:

Pese a la aceptación de estos postulados [se refiere a la crítica de Mintz y Price del modelo del encuentro], nuestra investigación mostró que la heterogeneidad de los cautivos fue pasajera. Las regiones de aprovisionamiento permanecieron constantes a lo largo de la vigencia de cada uno de los asentos, de modo tal que la consecuente reagrupación étnica no sólo fue inevitable, sino activada por los legados de Ananse: cimarronaje que se extendió desde la llanura Caribe hasta El Patía y Tadó; insumisión cuyo auge aumentó a partir del siglo XVIII. Esa investigación sí ratificó que el sur del litoral Pacífico agigantó la autosuficiencia de Ananse, como se verá en las secciones que siguen (Arocha, 1999: 61-62).

En otro texto, Arocha establece una precisión conceptual entre africanidad y africanía: «En África hay africanidad, pero no africanía. Reafirmo que esta última palabra designa la reconstrucción de la memoria que —con muy diversas intensidades— tuvo lugar en América, a partir de recuerdos de africanidad que portaban los cautivos» (2002: 57). Así,

El concepto de africanía se refiere a aquella identidad que los afrodescendientes fueron modelando para resistirse a la esclavización, aun antes de que a los cautivos se les forzara por la ruta transatlántica. De ahí que se haya fundamentado en memorias mandingas, bantúes, yorubas,

akanes, y carabalíes, para remodelarse en respuesta a la apropiación de los vínculos, objetos, plantas y animales que les ofrecían los nuevos sistemas sociales y ambientales en América (Arocha, 2002: 53-54).

Por su parte, Nina S. de Friedemann anotaba como «Las huellas de africanía interpretan así al bagaje cultural sumergido en el subconsciente iconográfico de los africanos de la diáspora esclavizada. Las huellas se hacen perceptibles en la organización social, en la música, en la religiosidad, en el habla, o en el teatro del carnaval de sus descendientes, como resultado de procesos de resistencia y creación, donde la razón y el sentimiento han sido guías de la improvisación cultural» (1997: 175). Tanto su carácter de orden inconsciente como su importancia en cuanto materia prima en la creación de nuevos tejidos sociales y culturales son relevantes para este concepto de huellas de africanía. Esta impronta africana se expresaría, por supuesto, en prácticas, relaciones y formas culturales específicas: «Huellas perceptibles en obras, adornos, bailes, danzas, formas de organización, de manejo territorial, comunicación y demás» (Friedemann y Espinosa, 1993: 101). No obstante, la relación de huella y su expresión no es de uno a uno. Por el contrario, una misma huella puede expresarse en diversas prácticas culturales o, a la inversa, una práctica cultural contener varias huellas de africanía al tiempo. Por tanto, se requiere la conjugación de la etnografía y la historia en una dimensión comparativa que tenga en cuenta «racimos» y no rasgos aislados. Al respecto de un componente de la funebria en el Chocó, Arocha definía claramente esta posición:

La conversión de tales objetos [los lazos en tela negra que pueden ser otra representación del icono del hacha de Changó] en datos significativos para el pasado afroamericano se debe a un aparato perceptual comparativo que armamos combinando historia y etnografía en ambos continentes. A esta arqueología de la etnicidad afrochocoana no le interesa la comparación de rasgos aislados, como solían hacer los afroamericanistas del decenio de 1940. Le incumben, en cambio, los ‘racimos’ de fenómenos; las agrupaciones de eventos y hechos relacionados de manera sistemática (1996: 327-328).

La preservación y operación del legado africano, de estas huellas de africanía, es en gran parte explicada recurriendo a Gregory Bateson. En particular, a sus planteamientos sobre la formación de hábitos. Pero la relevancia de Bateson para los exponentes de este enfoque va mucho más allá. Así, por ejemplo, Nina S. de Friedemann anotaba en uno de sus escritos, siguiendo la sugerencia de Bateson con respecto al desgaste del concepto de cultura debido al uso desmedido por parte de los antropólogos: «En este artículo entendemos la epistemología local como la cultura de un grupo o sociedad local; hablamos de la epistemología

afropalenquera de la comunidad de San Basilio» (1998: 83). Igualmente, Arocha anota cómo la noción de sentipensamiento es adecuada para dar cuenta de los planteamientos de Gregory Bateson de una epistemología que integra razón y emoción, pensamiento y sentimiento. Epistemología ésta que puede ser encontrada en el sentipensamiento afroamericano (1992: 161-163).⁶

«Afrogénesis» es otro concepto nodal a esta perspectiva afroamericana. Como afrogenética se considera aquella perspectiva «que a diferencia de la criollo-génesis o de la indo-génesis, insiste en la importancia que ha tenido la permanencia de complejos culturales de origen africano en los procesos de reconstrucción y recreación cultural, territorial y política de los esclavizados y sus descendientes en nuestro país» (Maya, 1998: 8). Como eurogénesis, por el contrario, es entendido «un paradigma de análisis que tiende a resaltar la herencia europea y a minimizar el impacto de los legados africanos» (Arocha, 1996: 317). Más aún, continúa argumentando Arocha, para la eurogénesis se da un desconocimiento del puente histórico entre África y América, así como que se haya circunscrito la creación cultural de la gente negra sólo después de la abolición jurídica de la esclavitud, llevando a verlos como «carentes de etnicidad y portadoras de una cultura homogénea, mestiza y nacional, con variaciones rurales o urbanas, campesinas o ciudadinas» (1996: 318). De ahí la relevancia teórica, ética y política que para los exponentes de una perspectiva desde la afrogénesis representa el término de afroamericano o afrocolombiano. Arocha es explícito en este punto:

Junto con ella [Nina S. de Friedemann], con la historia de Adriana Maya y con quienes han sido nuestros discípulos, no dejo de insistir en que no obstante la especificidad de la africanía en Colombia, negar sus memorias equivaldría a impugnar la humanidad de los esclavizados y sus descendientes. El hecho de que a ellos se les hubiera privado de la libertad no significó que los años les hubieran amputado la capacidad de recordar, y menos aún de llevar a cabo procesos de reconstrucción política, social y cultural. Así la combinación de los términos *afro* y *americano* se propone hacer énfasis en una historia que sin lugar a dudas comienza en África (1998: 208,⁷ con algunas modificaciones en 1999: 26-27; énfasis en los originales).

⁶ En el texto de una ponencia que presenté en Cartagena para el IX Congreso de la ALADAA (Restrepo, 1997c), erróneamente afirmé que Arocha consideraba el sentipensamiento como huella de africanía. Sea este el lugar para reconocer ese error de interpretación de mi parte. Igualmente, Arocha tiene razón cuando rechaza que se considere la inventiva como una huella de africanía, argumento que en su trabajo no se encuentra expuesto.

⁷ En su libro, Arocha (1999: 26-27) se hace un interesante ajuste a este fragmento: «Así, me valgo del prefijo *afro* para resaltar una historia, mas no un fenotipo, que sin lugar a dudas comienza en África».

El mismo espíritu de justipreciar⁸ el legado africano anima, sin duda, otros conceptos introducidos como el de «afrodescendiente» y el de «ombligados de ananse». Es precisamente por la relevancia de este legado que, para los exponentes de este enfoque, los paradigmas explicativos que apelan al mestizaje o a la hibridación no solamente ocultan esta especificidad afroamericana, sino que también son teóricamente equivocados al considerar que las culturas se mezclan como si fuesen líquidos (Arocha, 1998: 208; 1999: 27-28).

⁸ Para usar un giro lingüístico usado por Jaime Arocha en algunas ocasiones.

Modelo conceptual y explicativo

Desde una perspectiva antropológica, una razón por la cual se hace interesante examinar el modelo afroamericanista actualmente desarrollado en Colombia es que como cualquier otro modelo conceptual y explicativo, invita a un debate académico sobre las teorías de la cultura y sus articulaciones con el análisis histórico. Reconociendo las estrechas conexiones con el plano teórico y político, es pertinente, sin embargo, aislar analíticamente algunas de las preguntas que suscita el modelo conceptual y explicativo propuesto por este enfoque. Dada la centralidad de Bateson en la formulación de este enfoque afroamericanista, puede empezarse por una serie de observaciones que me han asaltado al tratar de seguir la argumentación de dicho enfoque. Sin embargo, quiero dejar en claro que no es mi intención en este artículo hacer una revisión del trabajo de Bateson —lo cual me llevaría a otro tipo de ejercicio—, ni mucho menos hacer una crítica de sus conceptos. Simplemente, siguiendo los términos de la argumentación explícitamente realizada por los exponentes del enfoque afroamericanista, pretendo señalar algunos puntos que ameritarían ser elaborados. Luego me centraré en otra serie de teóricos que, a mi manera de ver, generan interesantes cuestionamientos a la forma cómo se ha cristalizado la argumentación de dicho enfoque afroamericanista.

Como fue anotado en la primera parte del presente artículo, el concepto de huellas de africanía ha sido relacionado con los planteamientos de Gregory Bateson (Friedemann, 1997: 175). En particular, en cuanto a la articulación entre la formación de hábitos, los procesos primarios y la epistemología local. Así, Friedemann y Espinosa escribían que el lenguaje de los iconos «forma parte de modos subconscientes de conocer la realidad, relacionados con las características del proceso de aprendizaje. *Cada grupo humano comparte 'premisas epistemológicas' que operan a nivel del subconsciente iconográfico y pueden determinar la percepción*» (1995: 36, énfasis agregado). En este sentido, como ya había sido indicado, Nina S. de Friedemann considera relevante el uso del concepto de «epistemología local» «como la cultura de un grupo o sociedad local; hablamos de epistemología afropalenuquera de la comunidad de San Basilio» (1998: 83). Por su parte, «El

proceso de *formación de hábito*, entonces, es una inmersión del conocimiento hacia los niveles menos conscientes [...] El 'sumergimiento', aunque económicamente favorable [poder hacer cosas sin pensar conscientemente en ellas], tiene de todas maneras su precio. Dado que el nivel hasta el cual se hunden las cosas, se caracteriza por algoritmos icónicos y metáforas, resulta difícil examinar la matriz de la que brotan nuestras conclusiones inconscientes [...]» (Friedemann y Espinosa, 1993: 101, énfasis en el original). De ahí que las autoras concluyan que las huellas de africanía «forman parte de hábitos aprendidos y sumergidos en el subconsciente e inconsciente de los individuos y grupos africanos que llegaron a América, y que en las nuevas condiciones fueron transformados» (Friedemann y Espinosa, 1993: 101).

Dos son las preguntas de orden teórico que surgen siguiendo esta argumentación. En primer lugar, si la formación de hábitos es un proceso permanente, ¿no se hace teóricamente posible que un «racimo» de rasgos encontrados tanto en América como en África sean expresión de procesos de colonización desplegados a ambos lados del océano? Para plantearlo en otros términos, ¿hasta dónde algunas de las huellas de africanía son necesariamente y realmente expresión de africanidad – para retomar la útil distinción propuesta por Arocha– traída por los africanos al Nuevo Mundo, antes que la manifestación de procesos de formación de hábitos en condiciones históricas de expansión del colonialismo europeo tanto en África como en América? O en otras palabras que eviten interpretaciones desafortunadas de lo que estoy intentando afirmar, ¿cómo separar aquel legado africano sumergido en lo inconsciente que constituye esas orientaciones cognoscitivas compartidas por los africanos traídos a América, de aquellas expresiones del igualmente profundo impacto que sin duda tuvo en ambos continentes el colonialismo? En efecto, como ha sido argumentado desde la teoría postcolonial (Bhabha, 1994; Loomba, 1998; Stoler, 1997), no se puede considerar el impacto de la expansión colonial europea como un simple hecho económico, político o militar geográficamente localizable, sino también, y esencialmente, es indispensable entender sus efectos estructurantes en la configuración de cuerpos, identidades, sexualidades, espacios, formas de representar, en últimas, de toda una tecnología de constitución de la mismidad y de la otredad, que ha interpelado profundamente los sujetos y las subjetividades desde entonces. Así, y esto manteniéndose en la línea de pensamiento esgrimida con base en Bateson en este enfoque afroamericanista, para argumentar una huella de africanía específica o un conjunto de ellas, teóricamente no es suficiente con encontrar la identidad en el racimo de rasgos, ni sustentar la conexión histórica entre los específicos grupos en cuestión, si no se considera como variable el posible efecto de los procesos coloniales en la formación de hábitos que explique la presencia de esta identidad.

Este punto ha sido reconocido por los exponentes del enfoque afroamericanista, por lo menos en lo que respecta al impacto de los modelos de dominación coloniales en América. Así, por ejemplo, retomando el caso del barrio Panamá en Tumaco, Friedemann y Arocha anotaban:

Aún si se hicieran listas de etnias africanas dentro de los cuales ambos rasgos son preponderantes [(1) la proporción prevaleciente de familias elementales formadas por la madre, las hijas y la prole de éstas últimas y (2) la frecuencia con la cual las mujeres cambian de compañero], habría que tener en cuenta que tanto el tipo de familia como la permutabilidad de vínculos podrían ser respuestas sociales apropiadas a una práctica que los esclavistas mantuvieron vigente durante casi doscientos años: rotar a sus esclavos entre los trabajos mineros del litoral pacífico y las labores agrícolas en el valle del Cauca (1986: 35-36).⁹

⁹ Más interesante aún en este sentido es un texto escrito por Jaime Arocha –que por sus grandes apartes análogos es muy probable que haya servido de base para varios pasajes del libro de Friedemann y Arocha que acabo de citar– sobre concheras y organización social en Tumaco. En un cuestionamiento a los estudios afroamericanistas del modelo de encuentro Arocha escribía: «Considerando la fuerte institucionalización de los grupos de edad en muchas culturas de África occidental, los rudimientos de este tipo de formación que pueden verse hoy por hoy en el barrio Panamá, podrían interpretarse en términos de un legado cultural africano. Algunas actividades económicas contemporáneas se sugerirían como refuerzos en la persistencia de agrupaciones de hombres con edades cercanas. Una de ellas es la pesca con chinchorro pejero. Esta red puede llegar a medir kilómetro y medio. Su calado, ya sea desde las playas o desde los bajos, requiere equipos de 10 a 40 hombres fuertes que trabajen con gran sincronía. Algo similar podría afirmarse de la familia poligínica y *quizás llegar al extremo de decir que el concheo persiste gracias a la herencia africana. El panorama, sin embargo, es más complejo* y para apreciarlo vale la pena resumir algunos perfiles sobresalientes de los estudios afroamericanistas» (Arocha, 1986: 9, énfasis agregado). Aunque el aparte que sigue ha sido transcrito en innumerables ocasiones (Arocha, 1991a: 206; 1991b: 94; 1999: 60), no ha sido reproducido nuevamente aquel planteamiento. Por otra parte, en Arocha (1999: 53; 1992: 167) la familia extendida es considerada memoria africana y el aglutinante de aquellos grupos sincronizados –esta vez en el caso de la minería–.

En este sentido, mi anotación va hacia pensar hasta dónde lo que se encuentra en el otro lado del Atlántico amerita ser entendido también en los posibles efectos estructurantes –y desestructurantes– de la expansión colonial europea, y no sólo con respecto a formas culturales explícitas, sino también en relación con lo que se ha indicado como «principios gramaticales inconscientes» u «orientaciones cognitivas».

La segunda pregunta se refiere a la conexión realizada por los exponentes de este enfoque afroamericanista entre la idea de principios gramaticales inconscientes u orientaciones cognitivas de Mintz y Price con los planteamientos de Bateson. En mi lectura se evidencia una inconsistencia en tanto unas orientaciones cognitivas compartidas por los africanos traídos al Nuevo Mundo y la noción basada en Bateson de epistemología local. Me explico. Como Friedemann lo sugiere en una

de las citas traídas a colación, aunque epistemología local constituye una suerte de orientaciones cognitivas en el sentido de que puede relacionarse con los supuestos sobre las relaciones sociales y el funcionamiento del mundo de los que hablan Mintz y Price, en Bateson dicho concepto de epistemología local estaría estrechamente definido por la formación de hábitos cuyo marco se despliega en una cultura o nación.¹⁰ Si se está de acuerdo con Mintz y Price acerca de la

¹⁰ A propósito de esta discusión es de particular relevancia el capítulo en el cual Bateson discute la relevancia o no del concepto de «carácter nacional» (2000 [1972]: 88-106).

heterogeneidad cultural de los africanos que arribaron a América, habría entonces que pensar en africanidades en plural como consecuencia de su argumentación desde la formación de hábitos, procesos primarios y epistemologías

locales de Bateson. Africanidades en plural y no en singular porque teóricamente se desprendería que entre estos diferentes grupos no habría unas orientaciones cognitivas generalizadas como lo argumentan Mintz y Price. Ahora bien, si se quiere mantener la unicidad del legado africano que compartirían los africanos traídos al Nuevo Mundo, habría que llevar los argumentos de Bateson en contra de la especificidad que él parece haber querido sustentar con su orientación conceptual. Esta implicación no es nimia, como a primera vista parece, dado que es fragmentar la unidad de análisis y especificidad sobre la que se ha edificado todo el discurso afroamericanista con Mintz y Price.

Otra serie de interrogantes por explorar se abre si se cambia el foco de los propios términos en los que ha sido sustentado este enfoque para colocarlo en un panorama más amplio de la teoría social. Como me es imposible entrar a revisar cada uno de estos planteamientos, en aras de ejemplificar mi argumento retomaré sólo dos puntos para mostrar el impacto de otros modelos explicativos en la identificación del legado africano en Colombia y sus implicaciones en las formaciones sociales contemporáneas en Colombia. El primero de estos puntos se refiere al problema de la identidad de manifestaciones culturales en diferentes partes del mundo. Me remitiré al trabajo de Lévi-Strauss, no porque lo considere particularmente válido en este aspecto, sino con una intención pedagógica de mostrar cómo, desde otro horizonte conceptual, estas identidades no necesariamente suponen una relación de conexión histórica entre los grupos en los cuales son observadas las analogías. En el segundo, quisiera retomar los argumentos de Foucault, quien desde su propuesta arqueológica y genealógica complejiza las formas convencionales de la historiografía sobre las que ha descansado el modelo afroamericanista que hemos venido analizando.

Lévi-Strauss es conocido en la historia del pensamiento antropológico porque representa el paradigma estructuralista. Siguiendo los planteamientos de Saussure, su noción de estructura parte del modelo lingüístico. La concepción del signo lin-

güístico como una doble articulación arbitraria entre el significante y el significado es cardinal, así como el supuesto de la lengua o la cultura como un sistema de diferencias que opera independiente de la conciencia del sujeto parlante o del sujeto de cultura (Lévi-Strauss, 1972). De ahí la distinción fundante del objeto de la lingüística estructural entre los actos de habla y la lengua que Lévi-Strauss introduce en la antropología con respecto a las formas observadas y la estructura. Distinción esta última que daría identidad teórica de ciencia a la antropología. De la misma manera que el sujeto parlante es hablado por la lengua, el narrador de mitos o el practicante de un matrimonio es «pensado» por el mito o por el sistema de parentesco, los cuales, a su vez, son la expresión de unos invariantes universales del pensamiento humano (Lévi-Strauss, 1964). Esto es una forma de presentar el descentramiento radical del sujeto que supone el estructuralismo como paradigma de análisis y por el cual ha sido ampliamente criticado.

En este horizonte conceptual, la identidad de relaciones manifiesta en prácticas, mitos o sistemas de parentesco entre dos o más grupos humanos en el mundo no sólo es explicable sino esperable dados los isomorfismos de orden inconsciente anclados en aquellos invariantes del espíritu humano. Es por ello que Lévi-Strauss haya dedicado su carrera a explorar y tipologizar las estructuras subyacentes que pueden ser trazadas no sólo en los sistemas de parentesco, en los sistemas clasificatorios como el denominado totemismo o en un ámbito que aparentemente es el reino de la arbitrariedad y del libre pensamiento como el mito. Innumerables son los ejemplos presentados por Lévi-Strauss de estas analogías en relaciones significativas en narrativas míticas o en prácticas matrimoniales entre las más diversas sociedades del mundo. No es necesario teóricamente, desde este modelo, hacer conexiones históricas para que se produzca una analogía, y si estas conexiones existen no dicen absolutamente nada para un problema de investigación de corte estructural, puesto que lo relevante es constituido, precisamente, por esos ases de relaciones que constituyen las estructuras inconscientes.

De ahí que un aspecto sobre el que los afroamericanistas han llamado la atención como el foco de atención de las culturas centro y occidente africanas sobre los mellizos, desde Lévi-Strauss puede responder a esas estructuras. Por lo cual, él no se circunscribiría a la comparación entre culturas africanas y afroamericanas para identificar la huella de africanía allí, puesto que de hecho otras sociedades por fuera de éstas llaman la atención sobre los mellizos sin que ello signifique que tengan una conexión histórica con África o con los afrodescendientes en América.¹¹

Más aún, y este es el punto al que quería traer el argumento, las analogías registradas

¹¹ Así, para tomar un ejemplo entre muchísimos, en la mitología embera se marca un lugar central de una pare-

o supuestas entre las culturas centro y occidente africanas y las negro americanas pueden ser explicadas desde un enfoque levistraussiano

ja de mellizos, resultante de un incesto, quienes fueron los causantes del diluvio y de que Dachizeze, el padre creador, no sólo de los embera sino de los blancos y negros, se fuera de Novita, donde vivía (mito embera publicado en Leyva, 1993).

como expresiones de esos invariables universales, por lo que no representarían una necesaria prueba de un bagaje cultural compartido, consecuencia de la continuidad del legado africano, incluso si se puede demostrar con base en los archivos que los específicos grupos de

América en cuestión son descendientes de los particulares grupos en África en los cuales se registra la identidad. Mi intención, vuelvo sobre este punto, no es hacer una apología al paradigma estructuralista y decir con base en él que el legado africano es solo aparente, más consecuencia del deseo de encontrarlo y de un modelo conceptual que alienta estos deseos. No es esta la consecuencia que quiero desprender de mi planteamiento, sino indicar la estrechísima relación entre el modelo teórico y la producción de los datos en la definición de qué es o no legado africano. Es un llamado a la pérdida de la inocencia de las epistemologías realistas que desconoce los profundos efectos del modelo conceptual en la constitución misma de lo real.

El trabajo de Michel Foucault es el segundo punto que quiero brevemente comentar a propósito de otros teóricos que significarían problemas interesantes para una estrategia explicativa afroamericanista como la he venido analizando.¹² Sin lugar a dudas, existen múltiples aspectos en los cuales las exploraciones conceptuales elaboradas por Foucault pueden ser valiosas para enriquecer un enfoque afroame-

¹² En otro lugar (Restrepo, 2002) elaboré con detalle las implicaciones metodológicas y conceptuales del trabajo de Foucault para el estudio de los regímenes de negritud. Dadas las limitaciones de espacio, acá solo indicaré a grandes rasgos y en relación con el enfoque afroamericanista que vengo analizando algunos de los puntos centrales.

ricanista. Acá me limitaré a indicar sólo algunos de los más gruesos. Como lo señalaba Foucault en *La arqueología del saber*, para las más recientes concepciones del análisis histórico, los documentos no son asumidos como fragmentos de un pasado desvanecido sobre los que basta echar una mirada para que de un golpe se revele aquel pasado que de otra forma sería esquivo e inasequible. Los documentos no están ahí

inermes, prestos a revelar los pedazos del pasado para un historiador que se limitaría a armar el rompecabezas de lo que ha dejado de existir. Por el contrario, en los documentos mismos es necesario intervenir para definir en el universo documental determinadas unidades, conjuntos, series, relaciones (Foucault, 1970: 9-10). Es en esta atadura de intervenciones de los historiadores donde emergen los límites de las diferentes narrativas del análisis histórico. En este sentido, el examen de los criterios explícitos en la definición de estas unidades, conjuntos, series y relaciones adquieren relevancia en la medida en que introducen supuestos desde los cuales se hace posible cierto tipo de narrativas y no otras sobre el pasado.

Pero más pertinente aún, y acá está el específico aporte de Foucault, es el examen de otras modalidades de intervención en los documentos —de producción de los documentos mismos— que pasan por las formaciones discursivas que los constituyen en cuanto tales y que permiten la misma mirada del análisis histórico.¹³ Lo que Foucault denomina «archivo» es el resultante de procesos de selección regidos por prácticas discursivas y no discursivas.¹⁴ Así, para remitirnos al caso del enfoque afroamericanista que

¹³ En este sentido, Dipesh Chakrabarty (2001 [1992]) argumenta que la historia como disciplina se edifica sobre una serie de supuestos de orden ontológico y epistémico que imposibilitan dar cuenta de los «pasados subalternos». Esto es, el historiador, en cuanto tal, se encuentra constreñido en una matriz de pensamiento que prefigura una producción de pasado por negación de otros pasados posibles.

¹⁴ El concepto de «tradición selectiva» (*selective tradition*), propuesto por Raymond Williams (1966 [1961] 49-53), ilumina los procesos sociales y culturales que fijan una «cultura documentada» que se diferencia de la «cultura vivida» en una época determinada y que constituye el universo de «datos» sobre los que los historiadores constituyen pasados.

he venido examinando, una arqueología del análisis histórico instrumentado en dicho enfoque permitiría explicitar la economía de decibilidades construidas por las formaciones discursivas que reproduce. Podría llegar a evidenciarse, así, una hipotética existencia de continuidades con formaciones discursivas coloniales y racistas allí donde se reclama la crítica radical de las mismas. O, al contrario, podría llegar a encontrarse que objetos, conceptos y enunciados que en su efecto de superficie aparentaban formar una unidad sobre la cual se ha edificado una narrativa del legado africano no son tal, sino que existen rupturas significativas debido a que responden a formaciones discursivas diversas.

El caso opuesto también es posible: que se puedan establecer legados africanos donde no se había pensado que existían las continuidades de objetos, conceptos y enunciados.

Como un ejemplo se puede retomar el caso de un concepto / objeto como el de etnia, crucial en el establecimiento de las continuidades y rupturas. En este punto cabe recordar lo que Rich (1984; citado por Stolcke, 1993: 31) ha denominado el «presentismo» en el análisis histórico o lo que Bourdieu (1995: 59) ha llamado «anacronismo» de dicho análisis. Ambos términos pretenden llamar la atención sobre la deshistorización de los conceptos que a menudo han usado los historiadores en su labor de re-construcción del pasado, en el sentido de que los historiadores usan términos como etnia o raza cual si fueran descriptores neutrales, objetivos e inmanentes a la «naturaleza humana», que no encarnaran una historicidad en sí mismos, proyectándola cuando se describen relaciones o prácticas del pasado con dicho andamiaje.¹⁵ Desde una perspectiva foucaultiana,

¹⁵ Véase el artículo de Leroy Vail (1996) para una ilustración sobre la historización de la etnicidad en el área sudafricana.

sin embargo, esta crítica apunta en otro sentido. Esto es, desde una genealogía de la etnicidad o la raza se fragmentan las unidades y continuidades con un primordial pasado u otre-

dad para mostrar su profunda historicidad y articulación con regímenes de saber / poder, en los cuales el análisis del historiador o antropólogo constituye un eslabón más (Restrepo, 2002).¹⁶ Esta genealogía puede problematizar la naturalización de etnónimos sobre los que se ha edificado la identificación del bagaje africano, así como las homogeneidades culturales definidas en América.¹⁷

¹⁶ El trabajo de Judith Butler (1990) es un provocador ejemplo de las implicaciones de un análisis foucaultiano que evidencia la fragmentación de unidades más naturalizadas aun que las de etnicidad o raza como lo son el género y el sexo. Una labor por adelantar en el enriquecimiento de un enfoque afroamericanista es explorar las implicaciones para el análisis de la etnicidad de las conclusiones que han sido avanzadas por la teoría feminista en general y, en particular, por aquellas inspiradas en Foucault.

¹⁷ De particular interés hacia la historización de los conceptos de etnicidad y etnias que los historiadores y antropólogos frecuentemente tomamos por sentados existe una creciente literatura que amerita consultarse para enriquecer el enfoque afroamericanista que he venido analizando. Para el caso africano, Mudimbe (1988) analiza la historicidad del concepto de África mostrando, en una línea que ya Said había trabajado para el caso del orientalismo, la invención colonial de África en una otredad espacial, histórica y cultural radical. Con respecto al análisis de invención de etnicidades en el continente africano, pueden consultarse el artículo de Vail (1996) para el caso de Sudáfrica y la compilación de Yeros (1999). Para un análisis en el contexto americano, aunque no directamente relacionado con poblaciones afrodescendientes, resaltaría el trabajo de Marisol de la Cadena (2000) en el Perú mostrando la historicidad de la filigrana y polifonía de las nociones raciales-étnicas.

Encuadre metodológico

Además de las críticas realizables en el plano del modelo conceptual y explicativo, existe otro conjunto de preguntas que ameritan ser planteadas en relación con el encuadre metodológico. En particular, el aspecto que considero más apremiante en este plano es cómo soportar el legado africano identificado y su impacto en las formaciones sociales y culturales contemporáneas. Los exponentes del enfoque afroamericanista examinado han acertadamente esgrimido la necesidad de combinar estrechamente la labor del historiador con la del antropólogo, los archivos con el terreno. Como también ha sido indicado por dichos exponentes, la descripción y explicación de cómo específicas memorias africanas continúan modelando el presente —no sólo de los afrodescendientes, sino también, aunque de diversa manera, del resto de los colombianos— es una labor que demanda el refinamiento metodológico, pues dichas memorias y su operación no son necesariamente evidentes ante la desprevenida mirada del lego o del experto entrenado para analizar otro tipo de expresiones histórico-culturales. Por tanto,

¹⁸ A propósito, afirma Wade: “Es indudable que una etnografía rigurosa y una investigación de archivo pueden revelar muchas y más sutiles influencias africanas” (2002: 250).

ellos han argumentado que se requiere formar investigadores con un conocimiento detallado de la historia y etnografía de las sociedades africanas y americanas.¹⁸ Sobre este punto estoy totalmente de acuerdo. Y es precisamente

por eso que al leer sus particulares ilustraciones de las huellas de africanía —por ejemplo, Anansi en el ritual de la ombligada, el simbolismo de Changó en el velorio de muerto o la memoria de los leones africanos— se echa de menos precisamente una sustentación como la que ellos han esgrimido. Dado que este es un enunciado altamente susceptible de ser interpretado de una manera desafortunada,¹⁹ me parece adecuado mostrar con esos ejemplos qué quiero decir en concreto.

En las primeras líneas de uno de sus libros, Jaime Arocha (1999: 13) afirma: «Los ombligados de Ananse son los iniciados en la hermandad de la Araña, el dios y diosa de los pueblos fanti-ashanti del golfo de Benín». Continúa describiendo las características de esta deidad que fueron odiosas para los esclavizadores ante su astucia y rebeldía. En el Pacífico colombiano, hoy en día, «Niños y niñas aprenden a imitarla con la complicidad de sus papás, que les ayudan poniéndoles polvos de araña en la herida que deja el ombligo al desprenderse» (Arocha, 1999: 13). Ananse constituye una memoria africana, una huella de africanía, asociada a unos particulares pueblos en África y que aparece de diversas formas, no sólo en el Pacífico, sino también en el Caribe y en otras partes de América. Una memoria que se encuentra articulada a la resistencia y repudio de los esclavizados a la esclavización a la que fueron sometidos. Por eso, para Arocha (1999: 17-18), es ese espíritu de insumisión encarnado en dicha figura lo que —a pesar de que no todos los antepasados de los afrodescendientes conocieran a Anansi, ni toda la gente negra ombligue con Ananse— inspira no sólo el título de su libro sino también «la metáfora que sirviera de sinónimo a la unión de las palabras afrodescendiente y rebelde», así como una intención de realizar nuevas investigaciones sobre el puente África-América. Y esta metáfora es bien importante. Tanto que muchos de los textos que componen este libro, que ya habían sido publicados (Arocha, 1986; 1991a; 1991b; 1992; 1993a; 1993b) o que habían permanecido inéditos (Arocha, 1990), son reinterpretados a la luz de dicha metáfora.²⁰

¹⁹ Como lo ha sido el planteamiento de Peter Wade (1997) sobre la rigurosidad metodológica analizado en el aparte sobre las estrategias narrativas.

²⁰ En el más literal sentido de la palabra, el libro en sí mismo es una interesante pieza de *bricolage*, o cacharreo como diría el mismo Arocha. Aunque como lector de su trabajo —y el de Nina S. de Friedemann— uno se ha acostumbrado a encontrar nuevos artículos que reproducen —algunas veces en repetidas ocasiones— con algunas variaciones pasajes enteros de sus anteriores publicaciones, este libro inserta la metáfora de los ombligados de ananse para reinterpretar desde esta perspectiva los más disímiles textos escritos por el mismo autor desde la segunda mitad de los ochenta. Algo así como un hilo conductor que no estaba o, mejor, que no había sido nombrado hasta entonces, emerge en la figura de los ombligados de ananse para articular de otra manera los escritos anteriores hechos fragmentos y recompuestos nuevamente. Un interesante ejercicio consiste en comparar las ediciones que sufrieron los anteriores textos en este libro puesto que uno puede apreciar cómo ha operado una tendencia hacia la africanización de su propio trabajo. Otro tanto puede hacerse con la obra de Nina S. de Friedemann.

Ahora bien, cabe preguntarse: ¿cuáles son los argumentos esgrimidos y cómo han sido metodológicamente sustentados para arribar a tan crucial interpretación de los ombligados de Ananse? Basado en una tesis de pregrado del departamento de literatura de 1997, el primer argumento que aparece al lector es de orden lingüístico-etnográfico: «Anansi es una voz del idioma akán, emparentada con Kwaku, Ananse, Annacy y Nansy, como muchos otros pueblos de la Costa de Oro del África occidental bautizan a una de las encarnaciones del creador del caos» (Arocha, 1999: 13-14). Seguidamente, con base en esta tesis y en un artículo de 1998 de relatos publicados sobre Miss Nancy en el archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina se indica cómo en diferentes lugares de América – Costa Rica, Belice, Nicaragua, Panamá, Jamaica y en el Archipiélago entre otros— aparece esta figura bajo nominaciones muy similares –Bush Nansi, Compañé Nanci, Aunt Nancy y Miss Nancy, entre otros— (Arocha, 1999: 14).

Arocha cuenta que la conexión, sin embargo, había sido realizada varios años atrás cuando en una «expedición etnográfica» en el Baudó, en la casa de un «campesino», uno de los estudiantes del grupo fue reprendido por el anfitrión ante su intención de matar una araña, sentenciándole «que si mataba a Ananse, a él y a los de su familia les sobrevendría muchos años de desgracias, sin contar con los infortunios que siempre sufren los agresores de Araña». Y continúa su relato Arocha: «Sorprendida, la historiadora africanista Adriana Maya me dijo: “¿Has oído? Ananse, Miss Nancy, la araña de San Andrés, la araña de los fanti también está aquí. ¿Te das cuenta de las implicaciones de este hallazgo?”» (1999: 18). A renglón seguido, varias anécdotas de campo en el Baudó, anterior o posteriores, se complementan con la cita del texto de Nina S. de Friedemann y de Alfredo Vanin, en la cual se registra un relato donde se habla de las características de Anansi –sobre todo de poder caminar sobre el agua— y de la oración para poder adquirir estos poderes, para terminar con una referencia a un correo electrónico de Nina S. de Friedemann (Arocha, 1999: 20). Un dato más es introducido para soportar la interpretación de los ombligados de Ananse, esto es, la referencia de un artículo de Fernando Urbina sobre la ombligada en los embera, precisamente porque al discutir con Ricardo Castillo en 1994, este último argumentó que la ombligada era una práctica indígena de lo cual Arocha anota: «Yo a nadie le había oído algo así» (Arocha, 1999: 13). Y es con base en el artículo de Urbina que Arocha concluye: «Aún no entiendo cómo es que un sobijo por los brazos, la espalda y la nuca merece el apelativo de ombligada, ni cómo es que los embera terminaron dándole el mismo nombre al mismo animal que en el golfo de Benín los antepasados afrochocoanos habían bautizado Anansi» (Arocha, 1999: 15).

En este punto se hacen evidentes varias debilidades metodológicas en la sustentación de una cardinal noción a la cual se le dedica un libro y desde la cual se reordenan muchos de los escritos de su autor desde la década de los ochenta. Me gustaría llamar la atención sobre (1) cómo se construye la generalización de ombligados de Ananse y (2) cómo se utiliza dicha generalización como metáfora de la unión de los términos de afrodescendiente y rebelde. Las observaciones realizadas en las «expediciones etnográficas» en unos sitios específicos del Baudó sobre Ananse, junto con el relato registrado por Nina. S. de Friedemann, son generalizadas sin ser contrastadas por un trabajo de campo etnográfico sistemático, no sólo en el Baudó, sino en general para el Pacífico, sobre estos puntos en particular. Son las analogías lingüísticas y de formas las que, como en los viejos tiempos de Herskovits, permiten establecer el puente África-América. No se traen a colación las referencias de etnografías sistemáticas sobre Anansi en África y sus expresiones en América que permitan contrastar las especificidades de la ombligada en esta constelación de prácticas que se asumen como una memoria africana. Más aún, ni siquiera se recurre a las etnografías sobre las comunidades negras rurales del Pacífico que desde tiempo atrás han registrado la ombligada (Velásquez, 1957a: 232; 1957b: 245)²¹ o que más recientemente han realizado detalladas interpretaciones sobre ésta (Losonczy, 1989; 1997: 196-209).²² Igualmente problemático es que la presencia de la ombligada y de Ananse entre los embera, indicada de pasada por Arocha, se haya dejado de lado con la única referencia de un artículo que generaba más preguntas de las que resolvía. Si, por el contrario, se hubiese adquirido la información etnográfica de primera mano entre los embera, consultado los antropólogos que han trabajado entre estos grupos²³ o revisado la literatura existente al respecto,²⁴ probablemente se hubiese cuestionado el argumento de la especificidad para los «afrodescendientes» de la ombligada con Ananse.

²¹ Con respecto al desconocimiento de Rogerio Velásquez hay un par de paradojas. De un lado, en sus «Cuentos de Raza Negra» de 1959 se registran unos varios cuentos sobre la araña que son útiles a la argumentación. De otro lado, en el último capítulo, Arocha escribía a propósito de una estación de investigación que deseaba: «Ese 25 de noviembre, mientras don Justo remaba río arriba, yo seguía soñando con la estación. Se bautizaría con el nombre de Rogerio Velásquez, en reconocimiento al aporte que ese antropólogo ombligado de Ananse le hizo a la identidad afrochocoana y al desarrollo de las ciencias sociales colombianas» (1999: 167). A mi manera de ver, es paradójico un reconocimiento formal de ese tipo cuando se le desconoce intelectualmente de hecho en los aportes concretos y pertinentes para el problema de investigación adelantado.

²² A propósito del trabajo de Losonczy, uno puede indicar otro interesante aspecto que vale la pena señalar y conectar con las estrategias narrativas comentadas. En el libro de Arocha (1997), donde está lo de la ombligada, se lo cita en su formato de tesis 1991-1992, pero no precisamente para hablar del tema. Las dos citas aparecen en la página 126 del libro de Arocha, la primera en este contexto: «Los 49.000 kilómetros cuadrados del departamento del Chocó (Losonczy, 1991-1992, I: 3) se consideran patrimonio de la humanidad [...]». La segunda cita es la siguiente: «Los pueblos negros suman 84% del casi medio millón de habitantes del Chocó; los indios, 9% (Losonczy 1991-1992 I: 3)» (Arocha, 1999: 126). O sea, las citas de información geográfica o demográfica que no constituye la especificidad del trabajo ni del aporte de este trabajo de Anne Marie Losonczy, incluso

sobre un punto tan nodal al argumento de Arocha como lo es el de la ombligada. Más adelante, en una nota al pie de página se cita de pasada otro texto de Anne Marie Losonczy: «Es posible que, como sucede en otros lugares del Chocó, en el Baudó también exista la creencia de que cada persona tiene dos almas, sombra la una, fuerza vital la otra (Losonczy, 1992)». (Arocha, 1999: 147-148). En contraste con estas citas marginales o ausencias –como en el caso de Rogerio Velásquez al que me refiero en la nota anterior–, uno encuentra reiterativas citas a sí mismo o a otros exponentes del enfoque afroamericanista. Correos electrónicos y comunicaciones personales adquieren el estatus del texto impreso. Esta «política de la cita» es una interesante veta de análisis de las estrategias narrativas de los exponentes de este enfoque afroamericanista. Una tendencia al ensimismamiento en un conjunto reducido de autores –citándose a sí mismos en repetidas ocasiones– se articula con una negación del trabajo etnográfico e histórico de aquellos que han sido inscritos en un exterior amenazante o, incluso, muchos de aquellos que no sean definidos como tales. Pareciera que operara una argumentación como la siguiente: «Si el otro no está conmigo, está contra mí. Y, por eso mismo, su trabajo, de cabo a rabo, es errado y no aporta nada, no merece ser citado a no ser para exponerlo en sus perversas intenciones de ocultamiento y negación de la verdad de la cual soy, por supuesto, el más transparente representante».

²³ Al consultarle sobre este punto, Mauricio Pardo, quien adelantó durante años investigaciones entre los embera, explicaba: «Los embera hablan de ombligada /*poa*/ en general de una magia de untar en el cuerpo sustancias animales o vegetales para transmitir las facultades de éstos. La práctica por excelencia de esta magia es en el ombligo fresco de los recién nacidos. Se hace con animales de distinto tipo, con venado para correr, con oso o babilla para pelear, con árbol cuipo para crecer bastante, etc. Generalmente se seca la parte animal o vegetal al humo, se tritura y se mezcla con grasa y bija para hacer la unción, cuando se unta se “aconseja” (rezo) para que la persona se dote con la virtud. Como los negros llaman ombligar a la práctica con los niños, los embera por extensión llaman así en castellano a todo este tipo de magia. Pero en embera el verbo es /*poa*/ que tiene la connotación de “untar”».

²⁴ Véase, por ejemplo, Pineda y Gutiérrez (1985: 42) y Pardo (1981: 120-122; 1987: 67).

Más todavía, un trabajo etnográfico permitiría llegar a la conclusión –como parecen sugerirlo los textos arriba citados de Velásquez y Losonczy, así como mis propias investigaciones en el sur del Pacífico— de que, tanto cuantitativa como cualitativamente, la ombligada con Ananse es marginal. Además, con base en esos mismos textos, se evidenciaría que las oraciones y secretos no son exclusivos o particularmente relevantes para Ananse, ni connotan necesariamente su sacralidad –su inscripción en el orden de *lo divino*—. Incluso, una exploración de la tradición oral llevaría a problematizar el lugar de Ananse como figura de la astucia, en un doble sentido: por la figura de Anancio –acá no refiere a una araña– que hace parte de la tradición oral en el sur con otra serie de características a primera vista no compatibles con lo esperado, y por el hecho de que en los relatos del sur son figuras como el *guatín* o el *conejo* –guagua– las que ocupan el lugar de la astucia por antonomasia. Ambos aspectos de la tradición oral han sido registrados en detalle por Rogerio Velásquez (1959). Por ejemplo, Anancio aparece en la tradición oral como un hombre pobre y con familia que, aunque logra mostrar algunos vistos de astucia, es a su vez engañado y objeto de burla en repetidas ocasiones y entre cuyos rasgos de carácter está el egoísmo. Igualmente, los cuentos del conejo o del guatín, ampliamente extendidos en el sur, y de los cuales Velásquez trae una muestra, relatan las innumerables proezas con las cuales el conejo o el guatín engañan a tigres, comerciantes, a zorras y hasta a *Nuestro Señor Jesucristo*. En suma, la forma

como se sustenta esta articulación de los ombligados de Ananse amerita decantarse de acuerdo con los planteamientos que los mismos exponentes del enfoque afroamericanista han esgrimido: un serio trabajo de combinación de archivo y de terreno, de historia y de etnografía, que trascienda el viejo modelo Herskovits.²⁵

Para terminar el primer aspecto del encuadre metodológico, quisiera traer a colación

²⁵ Y si esto se requiere para el caso del eje de libro, habría que decir otro tanto a una serie de anotaciones sobre otras huellas de africanía limitadas a analogías formales de paso basadas en vagas impresiones de semejanza (Arocha, 1999: 16, 19, 143, 144).

una conexión expuesta por Jaime Arocha sobre la africanía de la presencia de la noción de «león» de la cual anota: «Ningún biólogo ha reportado la presencia física de esos animales africanos en el Chocó. Sin embargo, gente de allá [del Dubassa, afluente del río Baudó] no sólo considera

que los leones hacen parte de su vida diaria, sino de los orígenes de sus propios linajes familiares» (Arocha, 2002: 60). Y continúa escribiendo:

El que aún hoy haya afrochocoanos quienes perciban su entorno como ámbito natural de un animal que no ha existido en América, el cual – además– respetan como originador de su estirpe, sugiere que quizás existieron cautivos mandingas, quienes en la clandestinidad pudieron haber referenciado a Son Jara, enemigo de la esclavitud. No obstante, el que la ruta transatlántica haya causado una diáspora tan profunda se evidencia el fragmento de una raíz cultural que une a los dos continentes y cuya terca persistencia histórica dejó una huella en el Chocó. Ante semejante prodigio de una memoria que fue cautiva por tantos años, ¿cómo no imaginar conversaciones con afrocolombianos de Bogotá acerca de míticas y poéticas sobre leones melencos como los que marcan la descendencia del emperador Sundiata Keita? ¿Cómo no ilusionarse con una investigación que pueda potenciar el orgullo étnico de sus sujetos de estudio? (Arocha, 2002: 61).

Nuevamente la pregunta es por cuáles son los soportes que permiten esta conexión y que hacen pertinentes estas imaginaciones míticas y poéticas sobre leones melencos en las conversaciones con los afrocolombianos en Bogotá. A diferencia de su libro de ombligados, el artículo que cito acá y la conexión en particular de la memoria africana con los leones, es más breve por lo que la sustentación de esta conexión apenas pudo haber sido esbozada por falta de espacio. Esto hay que tenerlo en cuenta a lo largo de mis anotaciones.

Los argumentos presentados para sustentar esta interpretación comienzan con el hecho de que ciertos esclavizados mantuvieron como apellidos nombres que refieren a África –Mandinga, Congo, Mina, Lucumí y Carabalí son los ejemplos

dados—. A renglón seguido, se establece una relación directamente proporcional entre la conservación o pérdida de este tipo de apellidos con referencia africana y la permanencia o no del cautiverio: «El que sobrevivan los nombres de Mandinga, Congo, Mina, Lucumí y Carabalí da cuenta del éxito que tuvieron quienes escaparon a la esclavización. De haber permanecido en cautiverio, hoy se llamarían Caicedo, Arboleda, Ibaguen, Hinestrosa o Mena, según fuera el apellido del amo a quien tenían que homenajear, después que él les extendiera la carta de libertad que ellos le habían comprado o él les había otorgado por gracia» (Arocha, 2002: 59). Se establece así una articulación necesaria entre ciertos apellidos —que unas líneas más adelante son denominados «etnónimos»—, la conservación de un referente africano y una resistencia exitosa a la esclavización. La siguiente articulación inicia con la referencia de «expertos» como Nicolás del Castillo Mathieu, a propósito de sus análisis de los archivos coloniales que le han permitido identificar con mayor detalle la procedencia de los esclavizados, para lo cual dichos «etnónimos» que se han mantenido hasta nuestros días, que junto con otros se encuentran registrados en los archivos, han sido cruciales (Arocha, 2002: 59).

El siguiente paso de esta articulación consiste en identificar la región de aquellos pueblos que se les denominó mandingas, anotar la época (1530-1580) en la que se dio «su mayor aflujo» y establecer algunas indicaciones culturales y religiosas de dichos pueblos, donde se encuentran desde branes y zapes de la alta Guinea con «devotos de credos animistas», al igual que yolofofos y balantas provenientes de Senegal donde habían sido «miembros de otras naciones sujetas a la influencia islámica». Manteniendo la argumentación en África, se pasa en el siguiente párrafo a indicar primero cómo en la actualidad dentro de la «gente *mande*» todavía se reverencia la figura de los *griots*, anotando su importancia actual en la reproducción social y política del grupo, para establecer luego el vínculo con la figura de un famoso *griot* del siglo XIII (Bala Faséké) que con sus sabios consejos permitió que un parapléjico adolescente superara esta dolencia y se convirtiera en un guerrero y político que consolidó el imperio de Mali. Es este último personaje, Suandiata Keita, quien siendo musulmán «se opuso a quienes trataban con sus correligionarios por la ruta transahariana» (Arocha, 2002: 60). Por todo ello, se concluye, este personaje no solo fue admirado por sus contemporáneos sino todavía hoy es venerado como *Son Jara*, Rey León. Con esto se cierra la segunda articulación, a saber: a) identificación por los expertos de la procedencia de los africanos // b) como mandingas, que están entre ellos dada la actual presencia del «etnónimo» y su registro en los archivos, se conocieron a los cautivos de Mali // c) el *griot* ha sido una figura relevante en África, todavía lo es dentro de la «gente *mande*», pero también lo fue en el pasado, ya que existen famosos *griots* como el que aconsejó sabiamente a Suandiata Keita quien, por su consolidación del imperio Mali y su oposición a los tratantes, se ganó la admiración y veneración como Rey León —*Son Jara*—.

La articulación conclusiva inicia con una contundente afirmación de que «leones de melenas densas todavía pueblan las selvas que rodean al río Dubassa, afluente del río Baudó» (Arocha, 2002: 60). Y, como cité más arriba, aunque otros expertos —los biólogos, en este caso— no han reportado esos animales africanos en la zona, la gente del río Dubassa —que como otros migrantes chocoanos pueden ser encontrados ahora en Bogotá—, no sólo habla de los leones como animales que habitan su cotidianidad a pesar de que no ha existido en América, sino que también son usados respetuosamente para nominar sus linajes familiares. De ahí la sugerencia de que quizás pudieron existir entre ellos mandingas que reverenciaron en la clandestinidad a Son Jara. Esta articulación conclusiva es, por tanto, la siguiente: a) existe en la tradición oral la noción de león en el río Dubassa, afluente del Baudó, para referirse a un animal // b) este animal es necesariamente el león de melena africano inexistente en América // c) ciertos «linajes familiares» usan este término // d) esto significa una actitud de respeto a ese animal africano // e) cautivos mandingas, quienes quizás reverenciaron en la clandestinidad a Son Jara, probablemente fueron la fuente de dicha conexión. En su conjunto las tres articulaciones permiten sustentar «semejante prodigio de la memoria» africana, a pesar de las difíciles condiciones de cautiverio.

Al igual que con Ananse, existen varias preguntas sobre la sustentación y argumentación de esta interpretación de la memoria africana. Primero, ¿se puede afirmar tajantemente que la conservación de ciertos nombres como apellidos implica una necesaria manifestación del éxito de los esclavizados que escaparon a la esclavización siendo otros apellidos que se retomaron de los esclavistas necesariamente la expresión de un homenaje forzado de aquellos esclavizados que compraron o se les «otorgó» la libertad? Arocha no hace ninguna referencia bibliográfica a este punto que sustente esta crucial afirmación, constituyéndose así en un axioma de su argumentación. En mi opinión, esta es una interesante tesis que amerita ser demostrada desde el trabajo historiográfico detallado y probablemente se encuentren importantes excepciones en ambos sentidos que ameritan identificarse y explicarse.²⁶ Segundo, suponiendo incluso la anterior afir-

²⁶ Frente a este tipo de enunciados, abusando de la paciencia de los lectores, he de indicar con aras a evitar interpretaciones desafortunadas de mi pregunta que no es que yo esté afirmando lo contrario, esto es, la no necesaria correspondencia de estos factores.

²⁷ Curiosa redundancia para los estudiosos del parentesco.

mación, ¿un apellido como Mandinga o Carabalí es analogable en términos de dicha referencia africana a aquel que apela a los leones? Aunque Arocha no menciona cuál es la particular concreción de este apellido, un nivel sería aquel de los apellidos con referente en los puertos de embarque y regiones de procedencia de los africanos —no en pocas ocasiones atribuidos por la nomenclatura y de la trata (Whitten y Szwed 1970)—, y otro la supuesta apología inscrita en el nombre de los «linajes familiares»²⁷ a un animal africano, con la pro-

bable –mas no necesaria– influencia de cautivos mandingas que admiraban al *Son Jara*, al Rey León. E, independientemente de los diversos niveles, habría que preguntarse: ¿este término de «león» –presente en los «linajes familiares» y en la cotidianidad de la gente del río Dubassa, Baudó— denota necesariamente aquel animal africano? El término de león no sólo está en el Baudó, sino por todo el Pacífico colombiano tanto para referenciar a un animal cotidiano como para referirse a un grupo de descendencia –ramajes–.

Lo del animal cotidiano no es precisamente por el león de melena africano que Arocha supone, sino por el puma que sí existe en América y en el Pacífico como en la literatura etnográfica ha sido referenciado desde los años cincuenta (Velásquez, 1957: 238; West, 1957: 163) y como en el Pacífico sur yo mismo pude comprobar con una piel cazada en los alrededores de Iscuandé, conservada por una de las familias con las que hice trabajo de campo por varios meses en 1994. Este animal fue objeto, incluso, junto con el jaguar, de uno de los ciclos de caza para la venta de pieles hacia mediados del siglo XX que aún se recuerda en la tradición oral (Whitten, 1992 [1972]). Más aún, el tío león no solo ha habitado en las selvas sino en la tradición oral que en los cuentos, junto con el tío tigre, el sobrino conejo, el sapo, la tortuga y el tulcio, entre otros, hacen parte de las narraciones diarias de las gentes del Pacífico (Galeano y Restrepo, 1999). Igualmente, Nina S. de Friedemann (1974) en su análisis del sistema de parentesco en el Guelmambí, identifica uno de los *troncos* como el Leonco, por ese ancestro fundador con tintes míticos. Además, se podría hablar del río León, en el bajo Atrato. Ahora bien, podría argüirse que el puma les recordó a los afrodescendientes el animal africano y de ahí el nombre y las connotaciones de memoria africana. Y en caso tal, nos encontraríamos con una posible paradoja: ¿acaso no fueron los ibéricos los que hicieron dicha conexión entre los dos animales a ambos lados del océano? ¿una huella de africanía vía «huella de hispanía»? No quiero argumentar esto último. En eso espero ser muy claro, aun cuando alguien podría echar mano del trabajo lingüístico de Germán de Granda (1977) para argumentar la particular presencia de arcaísmos en la región del Pacífico y, mediante una comparación tanto etnográfica con otras regiones donde no ha habido marcada presencia de los descendientes de los esclavizados, como en las descripciones de la fauna de los archivos coloniales y republicanos, llegar a una conclusión de ese tipo. Si lo he planteado ha sido porque quiero por el contraste mostrar los problemas de una conexión que Arocha parece considerar expedita y evidente, y que lo lleva a maravillarse de la memoria africana que ha mantenido animales inexistentes en América e indicado las admiraciones al Son Jara.

Estrategias narrativas

El tercer aspecto que quiero problematizar sobre el enfoque afroamericano que he venido presentando se refiere a sus estrategias narrativas. En particular, a la forma en que se constituye un otro desde el cual se define la posición propia. En la constitución de ese otro hay dos puntos interrelacionados que ameritan ser cuestionados: (1) el tono con el cual se lo (des)califica, y (2) la estrategia narrativa que dicotomiza el orden de posibilidades reduciendo a una exterioridad amenazante cualquier posición que no sea la propia.²⁸

²⁸ Por supuesto, estas no son las únicas estrategias narrativas utilizadas por los exponentes de este enfoque afroamericanista. Sin embargo, esas otras estrategias narrativas no las analizaré por falta de espacio y porque con las dos que examino queda suficientemente ilustrada mi crítica en este nivel. Una de las más importantes de las que no analizo es la apelación a un orden ético como argumento. Esta estrategia implica una necesaria combinación entre el *deber ser* -eticidad/moral- y el *ser* del mundo -ontología- y, en consecuencia, los enunciados de los otros autores son examinados en su correspondencia o no con ese *deber ser*.

Con respecto al tono, me refiero al hecho de que los exponentes de este enfoque han elaborado una estrategia argumentativa que pasa por la adjetivación y caricaturización de los argumentos de quienes aparecen ante sus ojos como contradictores o de quienes, en efecto, han intentado articular algún tipo de cuestionamiento a sus planteamientos. Por ello, se tiende a considerar dichos planteamientos como la simple expresión de una perversa negación, no sólo del legado africano, sino también de la justeza de la causa por visibilizar tal legado, del cual se consideran a sí mismos los representantes por antonomasia. De ahí que se desplieguen una serie de adjetivos para caricaturizar sus planteamientos. De un lado, de la argumentación del otro se retoma un aspecto en el cual de hecho puede haber un error para magnificarlo como muestra de la irrelevancia de sus planteamientos. Ante la equivocación del otro, hay un despliegue narrativo que lo caricaturiza mostrándole como un ser ético y políticamente reprochable. Un ejemplo de esta estrategia:

Empero, lo que sí me parece inadmisible es la mentira. Wade asegura que yo he calificado a la inventiva y a la flexibilidad —sin más preámbulos— como *huellas de africanía* (1997: 19). Restrepo (1997b), en calidad de amplificador incondicional de los infundios del inglés, los magnifica en el sentido de que yo supuestamente he sostenido que el *sentipensamiento* también es huella de africanía. De estas falacias se percatará el lector al examinar mi propuesta afro genética en cuanto a la evolución de las culturas de los descendientes africanos en Colombia (Arocha, 1999: 26, con algunas modificaciones en 1998: 207).

Arocha se refiere acá al texto de mi ponencia para el Congreso de Cartagena en 1997, en el cual me hacía una serie de preguntas y cuestionamientos sobre la consistencia del enfoque afroamericanista con el modelo de Bateson y, entre ellas, planteaba al sentipensamiento como huella de africanía. Él tiene razón en que el sentipensamiento no ha sido considerado en su enfoque como huella de africanía, pero llamando la atención sobre este aspecto puntual, en el cual hay un error, se descarta de tajo la argumentación porque se la considera en su totalidad no solamente errada sino errada a voluntad, debido a los oscuros móviles de negación del legado africano y de la verdad del enfoque de la afrogénesis. Igual puede decirse con respecto a Peter Wade y a su anotación sobre la inventiva como huella de africanía: sus planteamientos sobre la rigurosidad metodológica se caricaturizan desplazando estos cuestionamientos a un escrutinio de fragmentos del trabajo de Wade donde se «atestigua» su «falta de rigor», su posición «ahistórica» y el «marco reaccionario» que lo guía (Arocha, 1998: 202; 1999: 25-26).

En otros casos, sin embargo, el «error» que permite el despliegue de esta estrategia narrativa no es necesario ya que puede llegar a ser atribuido. Este caso es evidente en la forma como se presenta y soluciona el cuestionamiento oral que Ricardo Castillo hacía sobre la conexión entre la práctica de la ombligada con el legado africano de Ananse, señalando su existencia también entre los indígenas y, en consecuencia, el posible origen indígena de la ombligada. Arocha escribe:

Como Castillo insistía en que los negros habían aprendido de los indios a ombligar con Ananse, terminé por preguntarme si a los africanistas y afroamericanistas les faltaba información, y me puse a leer a Fernando Urbina [...] Aun no entiendo cómo es que un sobijo por los brazos, la espalda y la nuca merece el apelativo de ombligada, ni cómo es que los emberá terminaron dándole el mismo nombre al mismo animal que en el golfo de Benín los antepasados de los afrochocoanos habían bautizado *Anansi* (1998: 203, 1999: 14-15, énfasis en los originales).

No quiero repetirme acá sobre las debilidades metodológicas de esta argumentación. Simplemente pretendo llamar la atención sobre cómo el argumento del otro, en la medida en que no se inscribe en el propio, no puede ser más que la expresión de una «visión mestizante», producto de una educación invisibilizante del legado africano. Esto es, se asume el discurso del otro como síntoma, nunca como argumento. Síntoma, por supuesto, de una falsa conciencia contra la cual el discurso propio, en tanto mapa objetivo de la realidad, debe develar y cuestionar radicalmente.

La otra estrategia narrativa que quisiera problematizar es aquella que dicotomiza el orden de posibilidades reduciendo a una exterioridad amenazante cualquier posición en la cual no se reconozca la propia.²⁹ Estrechamente interrelacionada

²⁹ Los apartes en los cuales se puede observar operando explícitamente esta estrategia narrativa son, entre otros, Arocha (1996: 319; 1998: 202; 1999: 25; 2000: 11, 13, 16), Arocha y Friedemann (1993: 162), Friedemann (1997: 170-171) y Maya (1998: 7-8).

con la estrategia del tono que acabo de analizar, se circunscribe cualquier posible análisis a la irreductible dicotomía eurogénesis / afrogénesis. Esta dicotomía se asocia a una serie de articulaciones anudadas entre sí. De un lado está el desconocimiento del puente África-América, el eurocentrismo, la negación de la etnicidad de

los afroamericanos, la apología al mestizaje, la negación de la ancestralidad y el legado africano, la fechación de la creatividad cultural de los afrocolombianos a partir de la declaración jurídica de la libertad, un marco reaccionario, ámbitos cuadrículados del rigor científico metropolitano y un ahistoricismo *light* y postmoderno, entre otras. Del otro lado está el acertado reconocimiento del puente África-América, el rechazo al eurocentrismo, el liberador diálogo Sur-Sur, la correcta definición de etnicidad más allá de lo indígena que incluye la ancestralidad afrocolombiana, el cuestionamiento al mestizaje invisibilizante del legado africano, la opción ética y política emancipatoria de las posiciones reaccionarias, y el análisis científico en su amplia dimensión histórica y comparativa. Una vez establecido este andamiaje discursivo es apenas obvio que quien no está conmigo —y su diferencia es prueba contundente de ello— necesariamente tiene que estar contra mí. El lugar propio es imaginado como una cruzada contra los enemigos de la verdad y los agentes de la opresión. Así, la descripción acertada y científica del mundo debe ser impuesta a las ideologías y modas intelectuales superficiales que quieren en su diletante retórica establecer un velo de confusión y de negación de aquellos a nombre de los cuales se lucha.³⁰

³⁰ Sobre la presentación de esta dicotomía como irreductible, cabe añadir que no es acertado considerar que quienes no hacen énfasis en el modelo de la afrogénesis necesariamente son eurogenéticos en su análisis. Como se elabora en el aparte sobre el modelo conceptual, no todos los enfoques suponen una pregunta por el origen y, menos aún, por la pesquisa de la primordialidad de los elementos constituyentes de una totalidad social o un aspecto de ésta en sus estrategias explicativas. Esto no significa, tampoco, que aquellas estrategias explicativas que no recurren a rastrear los legados de africanía son necesariamente «una antropología *light*» (Arocha, 1999: 26). Las estrategias explicativas y los modelos de teoría social no son tan simples como las articulaciones: históricas = afrogénesis // ahistóricas = eurogénesis :: *thick/real anthropology* = afrogénesis/ *light anthropology* = eurogénesis.

Un ejemplo concreto puede ayudar a ilustrar cómo opera esta estrategia narrativa obturando la posibilidad del diálogo. Peter Wade, en un pasaje de su prólogo a la edición en castellano de su libro *Gente negra, nación mestiza*, hacía una anotación con respecto a la noción de huellas de africanía. Aunque el ejemplo utilizado no ha

sido argumentado como huella de africanía por Arocha, como Wade erróneamente lo sugería, su llamamiento al examen del concepto constituye una crítica constructiva. Así, después de afirmar que estaba de acuerdo con el argumento general propuesto por Mintz y Price que he comentado en la primera sección, Wade precisaba:

Señalaría, sin embargo, que para sustentar este argumento en casos particulares, es necesario mostrar que un principio particular dado cubriría una variedad de culturas de África occidental en el período en que los africanos eran secuestrados y traídos al Nuevo Mundo, y que este principio es, en cierta medida, específico a dichas culturas [...] En suma, entonces, la idea de 'huellas de africanía' es necesaria y válida, pero la metodología utilizada para sustentar dicha idea debe ser rigurosa (1997:19).

En un texto publicado en *Noticias Antropológicas*, homenajeando la memoria de Nina S. de Friedemann, quien falleció después de publicada la versión castellana del texto citado de Wade, Arocha interpretaba este pasaje de una forma que ilustra la estrategia narrativa que vengo analizando.³¹ Aunque dicha interpretación había sido presentada con anterioridad para el caso de «quienes tornamos nuestra mirada hacia las memorias de África» (Arocha, 1999: 25), en el texto de homenaje

³¹ Aunque existen otros textos de los exponentes del enfoque afroamericanista analizado que podrían igualmente examinarse explicitando básicamente el mismo cerramiento discursivo ante las críticas metodológicas expuestas (i.e. Friedemann, 1997; Maya, 1998), he decidido escoger este último porque, además de ser más reciente, tiene la riqueza de ser un homenaje a Nina S. de Friedemann por el mismo autor del cual he trabajado los ejemplos arriba citados. Y los homenajes con frecuencia son tanto una re/presentación del homenajeado como una del homenajeante.

a Friedemann se despliega con mayor detalle constituyendo uno de los pilares del artículo. Primero que todo, analizaré rápidamente una pieza clave del andamiaje discursivo sobre el cual se edifica dicha interpretación. La anotación de Wade, que es presentada como «un veredicto severo» del «antropólogo inglés», aparece como una apología a «los cánones de rigor que dicta la academia noratlántica» (Arocha, 2000:11). Luego se introduce una dicotomía de la siguiente manera: si Nina S. de Friedemann se hubiese «adherido» a dichos «cánones de rigor», «su imaginación jamás habría alcanzado el vuelo que la hizo capaz de proponer hipótesis tan arriesgadas [...] [ni] Tampoco se habría permitido las

alturas que le dieron vida a un nuevo género literario [denominado por José Luis Díazgranados] cuentos sin ficción» (Arocha, 2000: 11-12). Continuando con Friedemann:

Ahora bien, ella sí ejerció su oficio a lo largo de tres grandes ejes poco gratos para el orden político-económico que hoy continúa consolidándose al amparo del neoliberalismo y la apertura económica. Esos ejes son: el compromiso antropológico con los pueblos en algo riesgo de ser aniquilados; el empeño por demostrar que las memorias de África siguen modelando el presente de los afrodescendientes, y la urgencia cotidiana de profundizar los diálogos sur-sur (Arocha, 2000: 12).

El artículo pasa a desarrollar cada uno de estos ejes, bajo los subtítulos de «antropología crítica», «huellas de africanía» y «América negra». Antes que avanzar en estos ejes, lo cual constituye de hecho un valioso material para un análisis discursivo de lo que Foucault ha denominado la función del autor, para el análisis de la estrategia narrativa, lo que me interesa tratar acá, es importante esquematizar la serie de oposiciones explícitas sobre las que se constituye la dicotomía: antropólogo inglés / antropóloga :: veredicto severo (descalificante) / descalificada :: cánones de rigurosidad / imaginación arriesgada :: apología a la academia noratlántica / profundización de los diálogos sur-sur. Ahora bien, en cuanto a las connotaciones, sugeriría que la figura del «inglés» aparece contrastando, cual el negativo de una fotografía, el positivo de una imagen que es manifiestamente dibujada para la figura de Friedemann: tenacidad de lucha y crítica implacable contra el orden dominante, mediante su radical compromiso ético y político en favor de los pueblos oprimidos. Una vez uno se imagina —o imagina a otro— en este lugar, no es de extrañar, por tanto, que Friedemann «*Siempre hizo caso omiso de las críticas de quienes consideraban exageradas sus visiones sobre las huellas de africanía [...]»* (Arocha, 2000: 14; énfasis agregado).

Así las cosas, temo que si esta estrategia narrativa continúa operando en los exponentes del enfoque afroamericanista analizado, mis preguntas y críticas sean escasamente tomadas en consideración, ya que mi discurso puede ser simplemente adjetivado como «postmoderno» u otro calificativo semejante que evite la problematización de su pensamiento, asociándolo a renglón seguido con aquel exterior amenazante conformado por los áulicos de la academia noratlántica que se rigen por cánones de rigurosidad paralizantes del pensamiento crítico y de la acción de compromiso con los oprimidos. Ante esta estrategia narrativa de obturación de la crítica, he de anotar que intentar asomarse a las articulaciones discursivas que constituyen la representación de sí mismo es, por supuesto, un elogio de la dificultad de la labor académica y una condición para establecer un diálogo mutuamente edificante.

Conclusiones

Los exponentes del enfoque afroamericanista que he analizado en este artículo han considerado su labor como un ejercicio ético y político, definido como la confrontación de los imaginarios estereotipantes e invisibilizantes de los «afrodescendientes» de sus legados y aportes a la constitución de la nación colombiana. Comparto y valoro esta aspiración. Su aporte ha sido significativo y muchos de los que nos formamos en la academia de la década de los ochenta y los noventa respiramos en el espíritu de sus textos la urgencia de dicha labor. Esto no significa, sin embargo, que la labor esté concluida ni que las aspiraciones se correspondan necesariamente con algunas de sus implicaciones. En mucho, ha sido el particular terreno y momentos de la disputa lo que han llevado a marcar aspectos que, aunque en su momento fueron catalizantes para la confrontación de aquellos estereotipos e invisibilizaciones, pueden devenir en mecanismos ninguneantes de la complejidad y dinámicas de las experiencias de configuración cultural y políticas de las colombias negras.

Como bien lo anotaba Friedemann con respecto a los iniciales exponentes de un modelo afroamericanista en Colombia basado en los planteamientos de Herskovits: «al convertirse nuestros pioneros [se refiere a Arboleda y Escalante] en detectives del rasgo cultural, en el marco de su comparación con el rasgo africano, un análisis de la participación y de la creatividad del negro en la formación del país, así como una explicación socio-política de su quehacer quedó velado durante muchos años» (Friedemann, 1984: 542). Es evidente cómo en estos tempranos sobreénfasis de los enfoques afroamericanistas el hurgar febril del rasgo africano se constituía en un real impasse para la comprensión de las formas sociales y culturales de las colombias negras. Como se expuso anteriormente, el enfoque afroamericanista que he venido analizando lejos se encuentra de la búsqueda exclusiva del origen de rasgos africanos aislados. Desde este enfoque, el legado africano es tan importante como su lugar en la construcción cultural de los afrocolombianos y de su participación histórica en la configuración de la sociedad nacional. Sin embargo, también cabe indicar que, en los últimos años, puede notarse una tendencia a enfatizar el legado africano como en la metáfora de los ombligados de ananse o en la pregunta por las memorias de los melenudos leones africanos que llegan con los migrantes del Pacífico a Bogotá —para hablar sólo de los casos analizados—. En el caso de la ombligada con ananse, dicha tendencia se percibe en la presentación de una hipótesis sobre una práctica cultural que no toma en consideración otros factores e influencias de constitución de la misma en su afán de establecer la conexión con África. Igual puede decirse de los leones africanos. Ahora bien, aunque así se puede producir un efecto de contar con una argumentación de africanía, el costo puede ser una simplificación que minimiza

cualquier evidencia que se contraponga a dibujar una expedita articulación de memorias de africanía. Ante situaciones como estas, se entiende por qué en la reseña adelantada sobre el libro de Jaime Arocha, Madeleine Andebeng Alingüé, ella misma académica africana, escribiera: «la remisión simple a una africanidad abstracta y generalizante [...] responde más a los imaginarios de los académicos y a su afán intelectual [...]» (1999: 246).

Aunque no es aún el caso de los autores que he venido analizando, una radicalización de esta tendencia puede desembocar en un tipo de afrocentrismo como fue anotado por la misma Nina S. de Friedemann: «La

³² En el mismo sentido, Wade considera: «El interés excesivo por estas formas de continuidad [con África] pueden llevar a no ver que los afrocolombianos han creado nuevas formas de cultura utilizando elementos particulares y principios culturales de diversas fuentes, con el fin de crear para sí mismos y para otros algo que los identifica como cultura 'negra' o 'afrocolombiana', o como una configuración cultural regional particular (pacífica, costeña, valluna) asociada a la negritud» (2002: 249-250).

adopción de este paradigma de análisis eurogenético, en Colombia, a mi modo de ver es tan radical como la aplicación de un tipo de paradigma afrogenético que de su lado se esfuerza por encontrar a cualquier costo un abuelo africano, negro o afroamericano» (1997: 171).³² En otras palabras, aunque contra «la tendencia desaffricanizante» (Arocha y Friedemann, 1993: 162) es legítima y válida una tendencia africanizante, esto no puede significar, sin embargo, que se reduzca el análisis a la búsqueda del legado africano y a su lugar en la configuración cultural

en América, ya que se ocultaría la riqueza etnográfica tras la identidad de las formas o sistemas supuesta o efectivamente africanos; se subrogaría la heterogénea configuración de los procesos históricos locales y regionales al rescate de una mismidad con un referente africano; se invisibilizaría, en la pregunta por el precipitado de lo mismo, la complejidad de las otredades.

Bibliografía

Anderson, Benedict. 1993 [1989]. *Imagined communities*. Verso. London.

Andebeng Alingüé, Madeleine. 1999. «Reseña: Ombligados de Ananse. Hilos ancestrales y modernos del Pacífico colombiano». En *Revista Colombiana de Antropología*. 35: 245-247.

Arocha, Jaime. 2002. «Africanía y globalización disidente en Bogotá». En Carmen Lucía Díaz, Claudia Mosquera y Fabio Fajardo (comp.). *La Universidad piensa la paz: obstáculos y posibilidades*: 51-76. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

- _____. 2000. «Nina S. de Friedemann: autodidacta de alta peligrosidad política». En *Noticias Antropológicas*. Sociedad Antropológica de Colombia. (junio): 11-16.
- _____. 1999a. *Obligados de Ananse. Hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano*. Universidad Nacional de Colombia-CES. Bogotá.
- _____. 1998. «Los Obligados de Ananse». En *Nómadas*. 9: 201-209.
- _____. 1996. «Afrogénesis, eurogénesis y convivencia interétnica». En Arturo Escobar y Álvaro Pedrosa (eds.). *Pacífico: ¿Desarrollo o biodiversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. Cerec. Bogotá.
- _____. 1992. «El sentipensamiento de los pueblos negros en la construcción de Colombia». En *La construcción de las Américas*. Memorias del IV Congreso de Antropología en Colombia. Universidad de los Andes. Bogotá.
- _____. 1991a. «La ensenada de Tumaco: entre la incertidumbre y la inventiva». En *Imágenes y reflexiones de la cultura en Colombia: regiones, ciudades y violencia*. Colcultura. Bogotá.
- _____. 1991b. «La ensenada de Tumaco: invisibilidad, incertidumbre e innovación». En *América Negra*. 1: 87-111.
- _____. 1990. «La pesca en el litoral Pacífico: entre la incertidumbre y la utopía». Trabajo presentado para la promoción a profesor asociado. Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- _____. 1989. «Etnografía iconográfica entre grupos negros». En *Criele, criele son del Pacífico negro son*. Planeta. Bogotá.
- _____. 1986. «Concheras, manglares y organización familiar en Tumaco». En *Cuadernos de antropología*. 7. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- Arocha, Jaime y Nina S. de Friedemann. 1993. «Marco de referencia histórico-cultural para la ley sobre derechos étnicos de las comunidades negras en Colombia». En *América Negra*. 5: 155-172.
- Bateson, Gregory. 2000 [1972]. *Steps to an ecology of mind*. The University of Chicago Press. Chicago.
- Barona, Guido. 1995. «Ausencia y presencia del 'negro' en la historia colombiana». En *Memoria y sociedad*. 1 (1). Pontificia Universidad Javeriana, Departamento de Historia y Geografía. Bogotá.
- Bhabha, Homi. 1994. *The location of culture*. Routledge. New York-London.

- Butler, Judith. 1990. *Gender trouble*. Routledge. London.
- Chakrabarty, Dipesh. 2001 [1992]. «Postcolonialismo y el artificio de la historia: ¿Quién habla de los pasados ‘indios’?». En Walter Dignolo (ed.). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*: 133-170. Ediciones del Signo-Duke University. Buenos Aires.
- De la Cadena, Marisol. 2000. *Indigenous Mestizos. The politics of race and culture in Cuzco, Perú, 1919-1991*. Duke University Press. Durham.
- Foucault, Michel. 1992. *Microfísica del poder*. Ediciones La Piqueta. Madrid.
- Foucault, Michel. 1979. *La arqueología del saber*. Siglo XXI. México.
- Friedemann, Nina S. de. 1997. «Diálogos Atlánticos: Experiencias de investigación y reflexiones teóricas». En *América Negra*. 14: 169-178.
- Friedemann, Nina S. de. 1993. *La saga del negro. Presencia africana en Colombia*. Universidad Javeriana. Bogotá.
- Friedemann, Nina S. de. 1988. «Etnicidad, etnia y transacciones en el horizonte de cultura negra colombiana». En *Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas*. Colcultura. Cali.
- Friedemann, Nina S. de. 1984. «Estudios de negros en la antropología colombiana: presencia e invisibilidad». En Arocha, Jaime y Friedemann, Nina S. de (eds). *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*. Etno. Bogotá.
- Friedemann, Nina S. de y Arocha, Jaime. 1986. *De sol a sol. Génesis, transformaciones y presencia de los negros en Colombia*. Planeta. Bogotá.
- Friedemann, Nina S. de y Espinosa, Mónica. 1993. «Colombia: la mujer negra en la familia y en su conceptualización». En Astrid Ulloa (comp.). *Contribución africana a la cultura de las Américas*. Ican-Biopacífico. Bogotá.
- Galeano, Paula y Eduardo Restrepo. 1999. «Tradición oral de los ‘grupos negros’ en el Pacífico sur colombiano». Documento que recopila los mitos y cuentos recolectados en nuestros trabajos de campo en el marco del Proyecto Bosques de Guandal. Medellín.
- Herskovits, Melville. 1945. «Problem, method and theory in afroamerican studies». En *Afroamerica*. 6 (142): 5-24.
- Herskovits, Melville. 1941. *The myth of the Negro past*. Bacon Press. Boston.

- Lévi-Strauss, Claude. 1972. *Antropología estructural* (4^o edición). Eudeba. Buenos Aires.
- Lévi-Strauss, Claude. 1964. *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Leyva, Pablo (ed.). 1993. *Colombia Pacífico*. Tomo II. FEN. Bogotá.
- Losonczy, Anne Marie. 1997. *Les saints et la forêt. Rituel, société et figures de l'échange entre noirs et indiens Emberá (Chocó, Colombie)*. L'Harmattan. Paris.
- Losonczy, Anne Marie. 1989. «Del ombligo a la comunidad: ritos de nacimiento en la cultura negra del litoral Pacífico colombiano» En *Reverdi*. Budapest.
- Loomba, Ania. 1998. *Colonialism-postcolonialism*. Routledge. London; New York.
- Maya, Adriana (ed.). 1998. *Geografía Humana de Colombia. Los afrocolombianos*. Tomo VI. Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. Bogotá.
- Mintz, Sidney W. and Price, Richard (eds.). 1992 [1976]. *The birth of African-American culture. An anthropological perspective*. Beacon Press. Boston.
- Mudimbe, V. Y. 1988. *The invention of Africa: gnosis, philosophy and the order of knowledge*. Indiana University Press.
- Pineda Giraldo, Roberto y Virginia Gutiérrez de Pineda. 1985. «Ciclo vital y chamanismo entre los indios Chocó». En *Revista Colombiana de Antropología*. XXV: 9-181. ICAN. Bogotá.
- Pardo, Mauricio. 1987. *El convite de los espíritus*. Colección Temas Chocoanos. 4. Ediciones Centro de Pastoral Indigenista. Quibdó.
- Pardo, Mauricio. 1981. «“Baubida”. Aspectos de la vida de los embera del Alto Baudó». Informe mecanografiado al ICAN. Bogotá.
- Restrepo, Eduardo. 2002. «Foucault's conceptual and methodological relevance for a study of 'blackness' in Colombia». Research paper for Cultural Theory and Historical Method. Fall. Chapel Hill. 32 pp.
- Restrepo, Eduardo. 1997a. «Afrogénesis y huellas de africanía». En *Boletín de Antropología*. 28: 128-145.
- Restrepo, Eduardo. 1997b. «Afrocolombianos, antropología y proyecto de modernidad en Colombia». En María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (eds.), *Antropología en la modernidad*: 279-320. Instituto Colombiano de Antropología. Bogotá.

- Restrepo, Eduardo. 1997c. «Afrogénesis y huellas de africanía: anotaciones para la discusión». Texto de ponencia presentada al IX Congreso de la Asociación Latinoamericana de Estudios Afroasiáticos. Cartagena, octubre 6 al 9.
- Restrepo, Eduardo. 1996-1997. «Invenciones antropológicas del negro». En *Revista Colombiana de Antropología*. 33: 239-269.
- Restrepo, Eduardo. 1996. «Cultura y biodiversidad». En Arturo Escobar y Álvaro Pedrosa (eds.). *Pacífico: ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. Cerec. Bogotá.
- Stoler, Ann Laura. 1995. *Race and the education of desire. Foucault's history of sexuality and the colonial order of things*. Duke University Press. Durham.
- Urbina, Fernando. 1979. «La ombligada: un rito de los embera». En *Revista Javeriana*. Tomo XCII. 459 (octubre): 349-356. Bogotá.
- Vail, Leroy. 1996. «Ethnicity in Southern African history». En Roy Richard Grinker y Christopher B. Steiner (eds.). *Perspectives on Africa. A reader in culture, history and representation*: 53-68. Blackwell Publishers.
- Velásquez, Rogerio. 1959. «Cuentos de raza negra». En *Revista Colombiana de Folclor*. 3: 3-63. Instituto Colombiano de Antropología. Bogotá.
- Velásquez, Rogerio. 1957a. «La medicina popular de la costa colombiana del Pacífico». En *Revista Colombiana de Antropología*. 6: 193-241.
- Velásquez, Rogerio. 1957b. «Muestras de fórmulas médicas utilizadas en el alto y bajo Chocó». En *Revista Colombiana de Antropología*. 6: 243-258.
- Wade, Peter. 2002. «Construcciones de lo negro y de África en Colombia. Política y cultura de la música costeña y el rap». En Claudia Mosquera, Mauricio Pardo y Odile Hoffmann (eds.). *Afrodescendientes en las Américas: trayectorias sociales e identitarias*: 245-278. Universidad Nacional de Colombia-ICANH-IRD-ILSA. Bogotá.
- Wade, Peter. 1997. *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Ediciones Uniandes. Bogotá.
- West, Robert. 1957. *The lowlands of Colombia*. State University Studies Boston. Louisiana.
- Whitten, Norman. 1992 [1972]. *Pioneros negros: la cultura afro-latinoamericana del Ecuador y Colombia*. Centro Cultural Afro-ecuatoriano. Quito.

- Whitten, Norman y Arlene Torres. 1998. «To forge the future in the fires of the past: an interpretative essay on racism, domination, resistance and liberation». En Norman Whitten y Arlene Torres (eds.). *Blackness in Latin America and the Caribbean. Social dynamics and cultural transformations*. Indiana University Press. Bloomington
- Whitten, Norman y John Szwed (eds.). 1970. *Afro-American anthropology. Contemporary perspectives*. Free Press. New York.
- Williams, Raymond. 1966 [1961]. *The long revolution*. Harper & Row Publishers. New York.
- Yeros, Paris (ed.). 1999. *Ethnicity and nationalism in Africa*. St. Martin's Press. New York.
- Zuleta, Estanislao. 1994 [1980]. «Elogio de la dificultad». En *Elogio de la dificultad y otros ensayos*. Fundación Estanislao Zuleta. Cali.