

Afrogénesis y huellas de africanía en Colombia

Eduardo Restrepo

Investigador adscrito al Instituto Colombiano de Antropología —ICAN—

Renuncio al prejuicio que consiste en imaginar que se puede renunciar a todo prejuicio: pre-juzgo, necesariamente y siempre, pero en eso mismo consiste el interés de mi interpretación, siendo mis prejuicios diferentes a los de los otros.

Todorov

Es menos malo agitarse en la duda, que reposar en el error.

Manzoni

Introducción

En los últimos años se ha venido tejiendo una discusión académica sobre el enfoque metodológico y conceptual *afrogenético*, fundado en las categorías de *afrocolombiano* y de huellas de *africanía*, que algunos autores han instrumentalizado para la interpretación antropológica e histórica del negro en Colombia. Dado que la oralidad y la confusión de las argumentaciones han prevalecido, se hace pertinente introducir la dimensión escrita con el ánimo de decantar los múltiples argumentos y así permitir un proceso de construcción colectiva donde se posibilite el enriquecimiento de los posicionamientos establecidos al respecto. Este propósito no desconoce, sin embargo, la particular dificultad en el establecimiento de la interlocución.

La pregunta por la consistencia y pertinencia conceptual y metodológica de este enfoque ha sido invariablemente leído por sus defensores como la manifestación de una perversa voluntad apuntalada en la discriminación y en el racismo. Situación análoga a la de algunos años atrás con respecto a quienes intentaban señalar los límites del análisis marxista como panacea y código absoluto del entendimiento de la lógica y dinámica social. En ambos casos, quien no comparte o introduce la duda sobre la consistencia y coherencia de los supuestos e hipótesis sobre los cuales se edifica conceptual y metodológicamente el análisis, se le adjetiva con una etiqueta que indica su herejía y sus argumentos son percibidos como síntomas de una oscura voluntad que pretende ocultar la verdad y se apuntala en intereses éticamente censurables.

En Colombia múltiples son los antropólogos que vienen efectuando su trabajo sin prestarle mayor atención al enfoque *afrogenético*, a las huellas de *africanía*; sin embargo, desde la autoridad que ofrecen las cátedras en la universidad y las constantes publicaciones, se ha pretendido imponer este enfoque como la única lectura antropológica de lo negro. El encanto que ha producido en estudiantes, legos y, por qué no decirlo, en los militantes de las organizaciones políticas-étnico-negras, no se corresponde con la dinámica de la investigación de terreno que se ha fundado en los últimos años en las más diversas perspectivas. En efecto, desde mediados de los ochenta y, fundamentalmente, a principios de los noventa, se introducen otras perspectivas en la construcción antropológica del negro en Colombia. Trabajos como los de Peter Wade, 1983, 1990, 1993; Anne Marie Losonczy, 1991-1992, 1993, 1996; William Villa, 1994, 1996; Patricia Vargas y Germán Ferro, 1994; Arturo Escobar y Álvaro Pedrosa, 1993, 1996; Juana Camacho, 1996 y Kiran Asher, 1996; establecen lecturas de lo negro desde la identidad, los sistemas simbólicos, las relaciones interétnicas, el territorio, lo político, el género o la modernidad sin recurrir para ello a las huellas de africanía ni a un enfoque *afrogenético*. Esto establece un panorama en la antropología en Colombia donde la construcción de lo negro se fragmenta en términos de un paradigma único, y se ve alimentado por las más diversas orientaciones teóricas y por disímiles unidades de análisis.

Afrogenésis y huellas de africanía: orígenes de un enfoque antropológico del negro en Colombia

En la década de los cincuenta aparecen dos artículos que llaman la atención sobre las especificidades culturales del negro, no sólo en relación con los tradicionales objetos del análisis antropológico en Colombia, sino también, con respecto a otras sociedades negras americanas más conocidas por aquella época en la escuela culturalista norteamericana (Arboleda, 1952; Price, 1954). Estos primeros antropólogos definieron líneas de investigación específicas dentro de la pregunta por las pervivencias "de rasgos culturales" africanos en las sociedades negras americanas. En este enfoque se inscriben inicialmente las repre-

sentaciones del negro expresadas en las categorías de "afrocolombiano" y "afroamericano" en la literatura antropológica del país.

Thomas Price, un antropólogo norteamericano que realizó investigaciones de campo en el Atlántico y en el Pacífico colombiano, fue uno de los pioneros en la instauración de la pregunta por el negro o, más precisamente, por los afrocolombianos en el país. Su artículo de 1954,¹ además de señalar la virtual inexistencia de las investigaciones afroamericanas en Colombia, establece los lineamientos teórico-metodológicos que tanto la antropología como la historia deberían seguir. Al igual que un anterior artículo del Presbítero Arboleda,² dichos lineamientos se definían explícitamente dentro de la orientación teórica afroamericanista establecida en los años treinta por Herskovits. En este sentido, las preguntas de investigación señaladas por Price comprendían:

[...] las áreas de África de las cuales fueron traídos los esclavos a las diferentes regiones de Colombia [...]; la fecha temprana o tardía de su llegada a las diferentes regiones; la posibilidad de haber sido traído directamente de África a regiones dadas o la posibilidad de haber sido trasladados a otras áreas de Colombia, es decir haber sido vendidos a nuevos amos después de haber vivido un periodo de tiempo en una región diferente. También son de gran importancia las diferencias generales en costumbres españolas o colombianas en las distintas regiones; las fecha más o menos tardía de su catequización; las tareas económicas a que fueron dedicados en cada región y las actividades que ejecutaron por su propia iniciativa al abolirse la esclavitud; el grado y naturaleza del contacto con los grupos indígenas y con sus amos blancos, tanto en minas como en las haciendas (1954: 30).

Estos lineamientos en la investigación pretendían explicar, desde una perspectiva del cambio cultural, las sociedades negras en América como consecuencia de un proceso de difusión y préstamos culturales (Price, 1954: 35) donde la preocupación por el grado de retención de africanismos devenía teórica y metodológicamente central (Arboleda, 1952). En este sentido, la articulación del discurso histórico y el antropológico se hacía necesaria para resolver problemas y preguntas dentro de una "epistemología genética",³ es decir, en la explicación de las sociedades negras americanas por la permanencia o la supervivencia de rasgos o patrones culturales africanos en un contexto de contacto cultural o aculturación. Este paradigma afroamericanista permite inaugurar, durante la década del cincuenta, el estudio antropológico de los negros en Colombia.

1 Estado y necesidades actuales de las investigaciones afro-colombianas En: *Revista Colombiana de Antropología*. No. 2.

2 Nuevas investigaciones afrocolombianas. En: *Revista Javeriana*. Tomo XXXVII. No. 183. 1952.

3 "Las explicaciones genéticas constituyen un caso particular de explicación causal. El propósito de este tipo de explicaciones es determinar la secuencia de los sucesos a través de los cuales un sistema originario se ha transformado en otro posterior." (González, 1987: 78).

A finales de los sesenta y comienzos de los años setenta adquiere relevancia otra manera de hacerse la pregunta antropológica por el negro. En este nuevo enfoque en la construcción del negro el trabajo de Norman Whitten fue un referente importante. La categoría de *cultura negra* entendida en tanto modelo o estrategia, de adaptación a un ambiente físico, histórico, económico y político, es el eje de este enfoque fundamentado en las premisas de la ecología cultural.⁴

Los problemas de investigación dentro de este enfoque no se refieren al grado de retención de los rasgos africanos, sino a cómo se constituyen mecanismos sociales y culturales que han permitido la adaptación a los nuevos contextos ambientales tanto naturales como de la economía política y la sociedad mayor. Por tanto, este enfoque va a configurarse como una alternativa teórico-metodológica frente a los análisis afroamericanistas del cambio cultural de la escuela culturalista norteamericana de los años treinta.⁵ La ecología cultural se instaura así como un nuevo enfoque del discurso antropológico de los grupos negros o pioneros negros, como los denomina Whitten.

La pérdida de pertinencia de la búsqueda del grado de africanismos o del nivel de integración del negro en América y un énfasis en los procesos de adaptación son algunas de las implicaciones teóricas y metodológicas de este enfoque teórico de su utilización de la ecología cultural. La categoría de afrocolombiano y afrocolombiano pierde relevancia en relación con la de grupos negros o cultura negra. En este enfoque se intensifican las investigaciones de grupos o áreas concretas tales como los trabajos de Nina S. de Friedemann (1974) en el Pacífico sur colombiano, específicamente de los mineros del río Güelmambí.

4 Yo entiendo por adaptación, simplemente, el desarrollo de estructuras y funciones que tienden a suministrar mejor ajuste para las contingencias propias de los sistemas mayores, o del medio ambiente [...]. Básicamente, sigo la manera analítica establecida por Sahlins y Service, y me refiero a componentes adaptables, flexibles, de organización social, como si se hallaran en el proceso de la evolución general creadora. Adaptación, más bien que función, es el concepto clave cuando los componentes particulares de las relaciones sociales de los negros del litoral Pacífico tienden a engrandecer los recursos de la economía monetaria mayor, más bien que a mantener una economía autónoma de producción de subsistencias que se baste a sí misma. Como quiera que el proceso de cambio adaptante es un proceso de creciente flexibilidad vis à vis con una economía monetaria impuesta desde el exterior, puede decirse que la adaptación particular del pueblo conduce a la adaptabilidad general. En consecuencia, me parece que las maneras de vivir en las tierras bajas del Pacífico contribuyen a la potencialidad evolucionaria del sistema sociocultural. La adaptación no lleva a "estabilidad" y "tendencia conservadora crecientes", porque el contexto mismo de la adaptación es fluctuación económica y cambio. En otras palabras, la adaptación específica de los negros marginales al cambio económico y la fluctuación, establece adaptabilidad general en su sistema social (Whitten, 1967: 638).

5 Según Leach este tipo de explicación es estructural-funcionalista: [...] Otros sostienen que el quid de la cuestión es comprender la interdependencia de las diferentes partes del sistema tal como existe en la actualidad; éstos ofrecen explicaciones estructural-funcionalistas. (*Idem.*, 6).

Norman Whitten, centrado en la costa norte ecuatoriana y en la sur colombiana, aporta igualmente datos etnográficos y elaboraciones sobre la cultura negra, específicamente sobre modelos adaptativos, aspectos del sistema económico, ritual, musical y religioso (1967 y 1972). En este enfoque, ambos antropólogos escriben en el mismo año un artículo nada gratuitamente titulado: "La cultura negra del litoral ecuatoriano y colombiano: un modelo de adaptación étnica".

Otro enfoque sobre el negro se expresa en la década del setenta en los trabajos de grado de las iniciales promociones de los antropólogos colombianos formados en las universidades (Atencio y Córdoba, 1972; Barreto, 1971; Dávila, 1979; Moncada, 1979; Olarte, 1978; Sabogal, 1973; Yepes, 1973). En estas tesis, como en casi todas las de esta generación de académicos, predomina el materialismo histórico como el enfoque teórico desde el cual se configuran las preguntas y las categorías de análisis, desde donde se construyen discursivamente una serie de representaciones antropológicas del negro diferentes a las establecidas con el afroamericanismo o la ecología cultural. Comunidades, negros, campesinos o proletarios son las categorías recurrentes que predomina en estas investigaciones de grado; mientras que la de afrocolombianos o afroamericanos, cuando eventualmente son utilizadas, adquieren un campo semántico radicalmente diferente al dado por los primeros afroamericanistas.

En algunas de estas tesis, incluso, el análisis se establece exclusivamente en términos de la *lucha de clases*, concibiendo al negro en términos de proletario, de fuerza de trabajo que ante los avances del capitalismo pierde sus formas precapitalistas de producción. La gran mayoría de estas tesis, sin embargo, y a pesar de la explicitación de su orientación teórica dentro del materialismo histórico, no diluyen el análisis de lo negro en las categorías de campesino o proletario.

Todas las tesis elaboradas a partir del materialismo histórico explican los grupos negros en su relación con el ambiente natural y con el contexto económico, social y político en el cual se desenvuelven. El énfasis no está dado por la adaptación, como en los enfoques de la ecología cultural, sino en la contradicción entre las formas precapitalistas de producción y las capitalistas, en la lucha de clases. Por tanto, cuando desde el materialismo histórico se hace la lectura del pasado de los negros no es con la intención de buscar permanencias africanas, sino de evidenciar la etiología de los actuales *modos de producción*.

En los ochenta se acrecientan cuantitativamente los trabajos de antropólogos y otros científicos sociales sobre los negros en Colombia, apareciendo nuevas preguntas y problemas de trabajo. Se evidencia una tendencia a la desaparición de categorías fundadas en un modelo afroamericanista y se cuestiona la pertinencia del análisis marxista, imponiéndose perspectivas fundadas en el materialismo cultural. Es a principios de esta década, como continuidad de un problema planteado a finales de los setenta, que se apuntala la discusión sobre los criterios de la etnicidad de esos grupos humanos y su invisibilidad para el propio discurso académico (Friedemann, 1984; Friedemann y Arocha, 1986; Arocha, 1991: 205).

La argumentación de la categoría de huellas de africanía permite una nueva perspectiva o, si se quiere, un nuevo enfoque teórico en la configuración de los afrocolombianos, que se pregunta por el puente África-América en la construcción de la cultura afrocolombiana, haciendo énfasis a su vez en los procesos de creación cultural adelantados en los nuevos contextos. Este enfoque se alimenta conceptualmente del materialismo cultural, al igual que los planteamientos de Gregory Bateson.

En un artículo reciente, Jaime Arocha se identifica con un enfoque afrogenético el que opone al eurogenético entendido este último como: [...] un paradigma de análisis que tiende a resaltar la herencia europea y a minimizar el impacto de los legados africanos (1995: 2). Por su parte, La afrogénesis nace de una visión histórico-política globalizante de las relaciones humanas, la cual se construye mediante teorías de la etnicidad que superan la ecuación *etnia = indio* y el estudio de la historia y cultura de los pueblos de África occidental, Central y Centro-occidental y de Afroamérica (Arocha, 1995: 3).

Aunque la categoría de afrogénesis, utilizada para caracterizar este enfoque, es elaborada recientemente, el origen de esta manera de plantearse la pregunta por el negro en el discurso antropológico encuentra su antecedente inmediato con la noción de huellas de africanía, introducida a mediados de los ochenta. En la sustentación de las huellas de africanía, Friedemann y Arocha efectúan un cuestionamiento a los afroamericanistas inspirados en el planteamiento de Herskovist,⁶ puesto que, para ellos, su modelo difusionista se desmoronó con el desarrollo de los estudios históricos y antropológicos sobre los negros en África y América. Las razones esbozadas en tal desmoronamiento fueron, según Friedemann y Arocha, basados en Price y Mintz: 1) la supuesta pureza cultural fue puesta en cuestión con las investigaciones que revelaron el profundo cambio social al que se encontraron sometidas las culturas africanas en el período esclavista; 2) dada la heterogeneidad étnica y lingüística del occidente y centro de África, dificultaban el supuesto de una herencia social común; y 3) la simplicidad de considerar una preservación uniforme del legado africano, puesto que los procesos de captura y distribución centrados en el individuo no permitían la instauración de grandes grupos de una misma procedencia étnica y lingüística (Friedemann y Arocha, 1986: 36).

A pesar de este heterogéneo panorama, existiría homogeneidad en las orientaciones cognoscitivas de los esclavizados, o sea, en supuestos básicos sobre las relaciones sociales y el funcionamiento de los fenómenos reales (Mintz y

6 Para él (Herskovits) las culturas negras de América se cimentaban sobre rasgos e instituciones de África, tenazmente retenidos por los descendientes de los esclavos. Pretendía que en el nuevo mundo el baile y la música, las creencias y las actitudes, y hasta la forma como los negros caminaban eran expresiones africanas que afloraban con mayor o menor fortaleza, según fuera la intensidad del contacto con indios y europeos. Sugería comparar las manifestaciones de aquí con las de allá a fin de emitir un concepto sobre el grado de Pureza de las culturas afroamericanas (Friedemann y Arocha, 1986: 35).

Price, 1977: 5, citados por Arocha, 1990: 5 y 1991: 206). Estas orientaciones cognoscitivas habrían sobrevivido al encuentro con la cultura blanca europea (Arocha, 1990:6 y 1991:207) constituyendo las huellas de africanía, en las cuales se evidenciaría no sólo una profunda especificidad de la(s) cultura(s) afrocolombiana(s), sino también, el sustrato sobre el que se dio el proceso de adaptación y de creación cultural de los africanos a las nuevas condiciones históricas en América.⁷ [...] las "huellas de africanía": forman parte de hábitos aprehendidos y sumergidos en el subconsciente e inconsciente de individuos y grupos africanos que llegaron a América, y que en las nuevas condiciones fueron transformados (Friedemann y Espinosa, 1993: 100-101).

Posteriormente, Friedemann y Arocha retomarán los planteamientos de Gregory Bateson para sustentar teóricamente las huellas de africanía. En efecto, la existencia de los procesos primarios y de las cadenas iconográficas del inconsciente reproducidas a través del hábito posibilitan suponer a los autores la pervivencia de una particular epistemología local en los esclavizados, de unas huellas de africanía a partir de la cual se dieron los procesos de reintegración étnica de los africanos en América:

Hemos llamado *huellas de africanía* a este bagaje cultural sumergido en el subconsciente iconográfico de los esclavos y transformado creativamente a lo largo de los siglos [...] Hoy podemos hablar de unas memorias, sentimientos, aromas, formas estéticas, texturas, colores, armonía y otros elementos icónicos, que han sido materia prima de la génesis de nuevos sistemas culturales afroamericanos. Huellas perceptibles en obras, adornos, bailes, danzas, formas de organización, de manejo territorial, comunicación y demás. El concepto de "huellas de africanía" toma como referencia los planteamientos de Gregory Bateson (1976) sobre el proceso de *formación de hábitos* (Friedemann y Espinosa, 1993: 100-101). Huellas de africanía, más que una categoría aislada, permite un enfoque conceptual metodológico tanto para la antropología como para la historia. La estrategia explicativa se define, entonces, en descubrir las expresio-

7 Los 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 evolutivo que ocurriría con una celeridad inigualada. Los amos trataban a sus esclavos como seres subhumanos. No obstante las condiciones tan precarias de vivienda y vida familiar que les permitieron, a la hora del trabajo, sí les exigieron desempeñarse como miembros de grupos sociales. Parecieron suponer que por el hecho de exhibir obvias destrezas culturales, lingüísticas y manuales, todos los esclavos compartían sistemas de coordinación y comunicación. Pero, por lo menos en principio de la trata, la realidad equivalía a la heterogeneidad. Ante el horror de perecer por no trabajar *de sol a sol*, amalgamaron sus orientaciones cognoscitivas y, aplicándolas al ámbito que les era extraño, probaron y experimentaron. Así, con la eficiencia quizás inalcanzada por el resto de la humanidad, los africanos en América reinventaron tecnologías, economías y formas de organización social; reencarnaron a las deidades africanas en imágenes de yeso o en tallas barrocas de madera, y crearon nuevos lenguajes en su habla, música y gesto (Arocha, 1990: 6; casi en las mismas palabras 1991: 207).

nes actuales de esas huellas de africanía en los procesos de creación cultural de los grupos negros existentes en Colombia y en América. Para ello es indispensable establecer sólidos puentes entre historiadores y antropólogos, explorar los archivos y el terreno, los documentos históricos y la etnografía. En este sentido, la reciente denominación de afrogénesis para el enfoque que hace énfasis en la historia de las relaciones de África y América, en la africanización de la historia y del análisis cultural de los grupos negros en Colombia, es consecuencia y continuidad de la perspectiva generada con la categoría de huellas de africanía.

Este enfoque de la afrogénesis puede ser caracterizado como neo-afroamericanista ya que de esta manera se indica la continuidad teórico-metodológica con los afroamericanistas en tanto el referente africano es fundamental en la estrategia explicativa de las sociedades negras americanas,⁸ pero sugiere la ruptura en tanto la explicación no se circunscribe a este referente histórico con el continente africano puesto que otros factores ligados al sistema esclavista o a los procesos locales de adaptación son considerados relevantes en la construcción de la explicación de estas sociedades.⁹

Invisibilidad y estereotipia del negro en la antropología en Colombia: discriminación socio-racial o expresión de los límites disciplinares

La marginalidad de los estudios sobre negros ha sido interpretada como una consecuencia directa en el orden académico de la discriminación latente y manifiesta que los negros han vivenciado desde su forzoso arribo al actual territorio colombiano:

● Friedemann (1984b) demostró cómo la elaboración de estereotipos físicos y psicológicos sobre los negros, así como el negar o hacer invisibles los logros de las culturas africanas o afroamericanas, constituyen los patrones de discriminación socioétnica más difundidos entre los intelectuales y científicos sociales colombianos (Arocha, 1990: 87; énfasis agregado).

Aunque es un hecho incuestionable la marginalidad cuantitativa y cualitativa de los estudios sobre negros en la antropología en Colombia si se los compara con los estudios sobre indígenas, al igual que la presencia de múltiples

8 Toda esta preocupación en torno a los orígenes de los africanos que llegaban a América tiene, por supuesto, una razón: descubrir las huellas que los distintos grupos dejaron en las nuevas culturas y sociedades americanas (Friedemann y Arocha, 1986: 34).

9 Aun si se hicieran listas de etnias africanas dentro de las cuales ambos rasgos (se refieren para el caso de Tumaco, de un lado, a la proporción prevalecte de familias elementales formadas por la madre, las hijas y las proles de estas últimas y, del otro, 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 de sus haciendas del Valle del Cauca (Friedemann y Arocha, 1986: 35-36).

discursos y prácticas de la discriminación en Colombia, no es acertado circunscribir la ausencia o presencia de los estudios de negros en la antropología colombiana a la simple consecuencia de esos discursos y prácticas de la discriminación en el ámbito de esta disciplina.

La marginalidad en el estudio antropológico de los negros en Colombia es el resultante de las especificidades epistémicas y metodológicas en la construcción de su objeto que, por lo demás, se alimentaron de la antropología social británica desarrollada precisamente en el estudio de los grupos africanos. No es que los antropólogos se hayan confabulado para imposibilitar el análisis de los grupos negros en Colombia; ante lo cual otros saldrían heroicamente a denunciar esta discriminación y a compensar la notable falta.

Al igual que los negros, han sido marginales para el discurso antropológico las élites blancas o los contextos urbanos. No obstante, a ningún antropólogo urbano se le ha ocurrido explicar este hecho como la manifestación de una perversa discriminación de sus colegas. El problema radica no en la voluntad de unos individuos, sino en los vacíos que necesariamente instaura una perspectiva disciplinaria.¹⁰ En contra de lo recurrentemente señalado por los antropólogos neo-afroamericanistas, la invisibilidad del negro en antropología en Colombia ha sido un problema de objeto antes que una confabulación para discriminar al negro.

Las ausencias y presencias del negro en la antropología en Colombia no son gratuitas, delimitan los difusos contornos de la construcción del objeto una disciplina, evidencian las pugnas de sentido y los consensos de una comunidad académica por establecer los criterios de pertinencia y la legitimidad de su práctica. Las formas discursivas y las representaciones antropológicas que han excluido o dibujado de múltiples maneras el negro explicitan, en la diléctica de categorías y campos semánticos, la positividad de un objeto, la pertinencia de unas preguntas, la adecuación de unos enfoques conceptuales y metodológicos, al igual que la circulación o no de determinados contenidos empíricos.

Podría pensarse, incluso, que la invisibilización del negro en la antropología colombiana sería consecuencia más de las presencias que de las ausencias; es decir, hay que preguntarse por el alto componente de invisibilización en aquellos antropólogos que han pretendido meter a calzadas prietas al negro en un modelo especularmente configurado en lo indio. Aun en la actualidad, se puede percibir el peso del origen de las categorías y del objeto de la disciplina al pretender analizar los fenómenos culturales a partir de unidades discretas y autónomas reducibles a la mirada totalizante del etnógrafo (Kaplan y Manners,

10 [...] una disciplina se define por un ámbito de objetos, un conjunto de métodos, un corpus de proposiciones consideradas como verdaderas, un juego de reglas y de definiciones, de técnicas y de instrumentos: todo esto constituye una especie de sistema anónimo a disposición de quien quiera o de quien pueda servirse de él, sin que su sentido o su validez estén ligados a aquel que se ha concentrado con ser el inventor (Foucault, 1970: 23).

1975: 68). Ello ha pesado, sin duda, a la hora de construir el negro como objeto del discurso antropológico.

No es gratuito, que en Colombia el indio, como representación de una Otredad signada en la diferencia lingüística y en la idea de comunidad aislable analizable desde la perspectiva totalizante del etnógrafo, fuesen el objeto privilegiado de los antropólogos en los comienzos mismos de su disciplina. Desde esta perspectiva, los estudios de negros no se ubicaban cómodamente a la práctica de los antropólogos, al igual que no lo hacían los estudios de la ciudad, de las sociedades complejas o de la mismidad cultural. Para esta concepción, que el negro no fuese pertinente a la disciplina antropológica no era necesariamente un acto de discriminación socio-racial, sino la expresión de los límites conceptuales y metodológicos de un objeto en la práctica definido por la representación de otredad que no lo implicaba fácilmente. Para quienes comparten esta interpretación, la exclusión durante décadas del negro del orden de interés de los antropólogos en Colombia, al igual que su posterior marginalidad, dan cuenta de unos límites disciplinarios que en la práctica reconocían la heterodoxia de éste con respecto a la representación de un objeto definido por diacríticos de una otredad circunscritos a las sociedades primitivas, es decir, a unidades lingüísticas y sociológicas empíricamente aislables a los ojos del etnógrafo.

Afrocolombiano: un problema nominal o de enfoque

Una confusión cotidiana en la discusión tejida con los neo-afroamericanistas ha sido el interpretarla y reducirla a un problema nominalista o esencialista. Se debe empezar, entonces, por hacer claridad en este aspecto. El cuestionamiento del enfoque neo-afroamericanista no se circunscribe a una discusión para proponer un término x en el espacio discursivo ocupado por la categoría de afrocolombiano; pretende, por el contrario, problematizar el paradigma de análisis y de construir unas categorías entrampadas en una lógica herederas de la positividad colonial. Tampoco la discusión apunta a definir, de una vez por todas, y con solar claridad, si son o no afrocolombianos ni, mucho menos, a decretar o no esencias transhistóricas que latente o manifiestamente condicionan una supuesta singularidad y unicidad cultural; por el contrario, se pretende evidenciar cómo esto hace parte de un falso problema que desconoce los procesos históricos de configuración de las categorías sociales y sus campos semánticos a partir de unas prácticas locales.

Múltiples son los niveles en el debate generado en torno al modelo conceptual neo-afroamericanista o afrogenético para la explicación antropológica del negro en Colombia. Un primer nivel se refiere a la consistencia interna de sus postulados nodales. En efecto, en la arquitectura, por así decirlo, del modelo neo-afroamericanista se parte del postulado de la existencia de unas específicas orientaciones cognitivas compartidas por los esclavizados que servirían de fundamento a la construcción de los sistemas culturales afrocolombianos, a

ese inigualado proceso de creación-adaptación cultural vivenciado por los africanos en el continente americano.

Sin embargo, si de acuerdo con el modelo conceptual elaborado por Gregory Bateson, existe una identidad o isomorfismo entre el sistema cultural y los contenidos inconscientes formados por el "hábito" que configuran la epistemología local (Arocha, 1989; Friedemann y Espinosa, 1993), ¿cómo es posible suponer un sustrato "cognitivo" singular para individuos provenientes de diversos sistemas culturales y lingüísticos? ¿Cómo suponer que la identidad de formas evidenciadas a uno y otro lado del mar son manifestaciones de una misma orientación cognoscitiva cuando median procesos de relación y adaptación en un espacio de colonización y resistencia? ¿Cómo decantar lo inconsciente específico de aquellos sistemas culturales de los millones de individuos sometidos a la trata y esclavización en el continente americano, cuando los africanos de hoy son el resultante también de ese proceso histórico? Dándole un contenido general, por oposición a la sociedad occidental, al concepto de orientaciones cognoscitivas compartidas por los esclavizados no se le sale al paso a la inconsistencia de soportar una especificidad de éstos a partir de unas características que no dan cuenta de su singularidad puesto que las comparten con virtualmente todo el género humano existente por fuera de la modernidad.

En el mejor de los casos, anotar estas incoherencias en la categoría de orientaciones cognoscitivas —y sus implicaciones metodológicas en la pesquisa de huellas de africanía y del establecimiento del puente África-América— ha sido interpretado por los neo-afroamericanistas como un aberrante desconocimiento histórico del origen africano de los esclavizados y de su aporte en la configuración tanto de las culturas afrocolombianas como de la sociedad nacional. Sin embargo, el propósito no es ningunear, a partir de una excentricidad académica, dicho legado histórico sino invitar a los neo-afroamericanistas a decantar conceptual y metodológicamente la reconstrucción de ese heterogéneo y diverso legado desde la deconstrucción de imaginarios producidos en el espacio cognitivo generado por el discurso de la positividad colonial.

Sobre los presupuestos de los enfoques afroamericanistas en general, Guido Barona señala algunas de sus implicaciones que es necesario tener en cuenta a la hora de decantar metodológicamente la preocupación por el legado africano en las sociedades negro-americanas:

Esta manera de presentar el problema de las retenciones africanas en América, involucra dos presupuestos que, desde los años cincuenta hasta nuestros días, no han sido abordados suficientemente por los investigadores de todo el contexto llamado afroamericano. En primer lugar, como no se ha aclarado disciplinariamente el sentido y el significado de lo que se quiere decir cuando se habla de retenciones culturales, esto intensifica la polisemia hasta el punto de provocar, en una dirección, la constitución de invariantes culturales y, en otra, la de señalar niveles del sistema cultural que por su escasa relación con el proceso esclavista se perpetuarían, manteniendo las condiciones de etnicidad originales. En la primera variante se instaura una opo-

sición entre historia y cultura, en la cual, esta última, estaría sobredeterminando al proceso a través de la acción de un conjunto de relaciones culturales suprahistóricas que definirían la naturaleza única, propia y singular de un determinado colectivo humano. La segunda variante que compromete a la primera, trataría de reducir el efecto de la inserción histórica del africano, únicamente al nivel de lo económico. De esta forma la esclavitud colonial en Hispanoamérica sería una relación económica que comprometería escasamente, a otros niveles de la vida sociocultural del "negro", permitiéndole reproducir y mantener su singularidad cultural. El primer presupuesto mantiene y reafirma la originalidad de África en América Latina, tratando de excluir al "negro" de lo que sería lo auténticamente latinoamericano. El segundo presupuesto pretende ver en algunos procesos de conflicto y de tensión social, un momento de reafirmación cultural y de conservación de su identidad sin preguntarse si estas situaciones no fueron precisamente búsquedas de una nueva forma de articulación social en la que la esclavitud sería la condición de inserción a negar (1995: 93).

* Un segundo nivel en el debate se refiere a la pertinencia del enfoque neo-afroamericanista en la explicación de las dinámicas históricas y culturales del negro en Colombia. O para formularlo en otros términos ¿hasta dónde es relevante la pregunta por el origen y su conexión con África en la explicación histórica y antropológica de los grupos negros? En las investigaciones cuya orientación es claramente neo-afroamericanista se evidencia una marcada tendencia a lectura de los fenómenos históricos y culturales en su referencia a ámbitos o sistemas africanos. Así, cualquier problema de investigación del historiador o antropólogo inscrito en este enfoque hace énfasis, con mayor o menor éxito, en historia de la trata, en demografía histórica e identificación del origen y etnónimos de los esclavizados que arribaron al actual continente americano, hurga las rutas de distribución y asentamiento de los africanos y sus descendientes con el objeto de explicar las específicas manifestaciones pasadas o presentes de estos afrocolombianos. Este énfasis es lo que algunos autores han denominado como africanizar la historia y la cultura del negro en Colombia (Serrano, 1994) mientras otros hablan de afrogénesis (Arocha, 1995: 3, 1996). En la práctica ritualizada de esta tendencia se obtura, muy a pesar de algunos investigadores, el conocimiento antropológico e histórico de estos grupos o sistemas culturales; se configura como un verdadero obstáculo epistemológico en la disciplina antropológica o histórica.

En efecto, la obsesiva búsqueda de la huella de africanía oculta la riqueza etnográfica tras la identidad de una forma o un sistema; subroga la heterogénea configuración de los procesos históricos locales y regionales al rescate de una mismidad con un referente africano; invisibiliza en la pregunta por el precipitado de lo mismo la complejidad de las otredades. El planteamiento del debate con respecto a la redundancia y sobreénfasis del enfoque neo-afroamericanista ha sido entendido por los representantes del mismo como un significativo inequívoco de la discriminación y el racismo de quien se atreve a enun-

ciarlo. Por el contrario, la pregunta por la pertinencia del enfoque neo-afroamericanista se apunala en el deseo de romper una tendencia a la imposición de la unidimensionalidad del análisis antropológico e histórico de los grupos negros en Colombia; pretende cuestionar la urgencia y prioridad explicativa del enfoque neo-afroamericanista ante unas realidades históricas y culturales que le desbordan. La pregunta por la pertinencia del enfoque no significa, sin embargo, como lo han querido hacer aparecer algunos, que la investigación de las continuidades y rupturas con el legado africano no sea una preocupación legítima y necesaria. Simplemente se pretende afirmar que en el conocimiento de los procesos históricos y culturales de los grupos negros no es la única y ni siquiera la más relevante.

Las implicaciones políticas y el posicionamiento ético, es el tercer nivel del debate en torno al enfoque neo-afroamericanista. Con la elaboración de la Constitución Política de 1991, la nacionalidad colombiana se inscribe en el principio del reconocimiento de su multiétnicidad y pluriculturalidad. Más que un simple acto jurídico-político, este principio instaaura una ruptura en el discurso de nación circunscrita al proyecto político decimonónico fundado en la imaginario del mestizaje, de la homogeneización de la civilización hispánica (Losonczy, 1996; Wade, 1993). La emergencia del hecho étnico en la configuración de la nacionalidad no se limita a Colombia, es un proceso prácticamente simultáneo en toda la América Latina que responde a la implementación de un modelo de Estado-nación neoliberal (García Canclini, 1995; Gros, 1996). Sin embargo, en Colombia es en el único de los países hispanohablantes donde la emergencia de la cuestión étnica¹¹ se refiere tanto a las comunidades indígenas como a las comunidades negras. Con el Artículo transitorio 55 de la Constitución y la posterior Ley 70 del 93 se introduce reconocimiento de la etnicidad y de la especificidad cultural en la lógica de relación del Estado y las comunidades negras o afrocolombianas. En este sentido, la discusión en torno a la naturaleza y expresión de la etnicidad de los grupos negros en Colombia ha dejado de ser un problema meramente académico, si alguna vez exclusivamente lo fue.

En el enfoque neo-afroamericanista se parte del cuestionamiento de la ecuación etnia = indio. Al igual que en el caso de los indígenas, los afrocolombianos, esto es, los actuales descendientes de africanos, forman etnias (Arocha, 1991: 205). Desde esta perspectiva, la etnicidad no es un patrimonio exclusivo

11 Siguiendo a Stavenhagen: "Por cuestión étnica entendemos [...] la problemática social y política que se plantea en un país cuando un grupo humano, cualquiera que sea su tamaño en números absolutos o relativos, se relaciona con otros grupos semejantes y con el estado en función de sus características étnicas reales o supuestas, entendiéndose por características étnicas los elementos raciales, culturales, lingüísticos, religiosos o nacionales que, ya sea en conjunto o aisladamente dan identidad al grupo y lo distinguen de los demás: cuando tales grupos tienen la capacidad, o simplemente el potencial, de organizarse políticamente para la defensa de sus intereses étnicos" (1984: 135).

de los indígenas. El debate político con el paradigma neo-afroamericanista se refiere no al cuestionamiento de esta ecuación, sino a su elaboración de la etnicidad afrocolombiana. El problema no radica en definir de una vez por todas, en abstracto y con la absoluta certeza de los axiomas, si los afrocolombianos son o no una o unas etnias. La pregunta es, en cambio, si el legado africano es un criterio que permita soportar la afirmación de una(s) singularidad(es) en la(s) cual(es) se fundaría(n) la(s) etnicidad(es) afrocolombiana(s).

Dos son las implicaciones más relevantes de esta afirmación. De un lado, apuntalar el imaginario de la singularidad y realidad cultural de lo negro eufeminizado en lo afro. En efecto, al igual que indio (Bonfil, 1990), negro es una categoría instaurada en el espacio cognitivo de la positividad colonial que supone unas formaciones discursivas en las que se define su singularidad, su realidad. Afrocolombiano se instaaura en el lugar de negro (categoría que sigue siendo utilizada como sinónimo nada gratuitamente por los autores) reproduciendo los significantes y la lógica del sistema de representaciones de la mismidad/otredad propias del discurso del amo. Si bien es cierto, negro o indio son significantes en el discurso y en la práctica de la discriminación, no se puede suponer que son unidades de análisis en términos de la teoría de la cultura. Este supuesto contradice los más elementales aportes de la teoría antropológica y comparte un matiz de la ideología racista.

La otra implicación de esta afirmación consiste en adscribir una concepción de la etnicidad en contravía de las teorizaciones de la identidad y de la etnicidad que podría adjetivarse de fundamentalista. En la antropológica contemporánea se ha desarrollado una teorización de la identidad y la etnicidad desde una perspectiva constructivista, entendiendo las identidades como construcciones históricas de naturaleza dinámica y relacional con fisuras y niveles de apropiación heterogéneos por los individuos y grupos en la circulación de las representaciones (De Valle, 1989; Falomir, 1991; García Canclini, 1995; Harald, 1991; Portal, 1991; Todorov, 1993). Opuesta a esta teorización, es partir del supuesto de una(s) etnicidad(es) afrocolombiana(s) desde una(s) singularidad(es) constituida(s) por un legado que se mantiene como diacrítico transhistórico, como una esencia que emana del inconsciente cultural para definir una otredad.

De otro lado, con respecto a las implicaciones políticas y el posicionamiento ético del debate, en varios ámbitos se puede observar la importancia del enfoque neo-afroamericanista en la emergencia de la cuestión étnica negra en Colombia. Su influencia en el texto de la Ley y en el proceso de su elaboración no está ausente.¹²

12 En las definiciones ofrecidas por la Ley 70, que recoge el texto redactado por una comisión donde participaron antropólogos, se anota: comunidad negra. Es el conjunto de familias de ascendencia afrocolombiana que poseen una cultura propia, comparten una historia y tienen sus propias tradiciones y costumbres dentro de la relación campo-poblado, que revelan y conservan conciencia de identidad que las distinguen de otros grupos étnicos.

Igualmente, en el discurso de las nacientes organizaciones se manifiesta una reinterpretación-apropiación de este enfoque en cuanto al énfasis de lo africano como referente de identidad y fundamento de etnicidad simbolizado en objetos, nombres e iconografía asumidas por sus militantes. Afrocolombiano, por ejemplo, ha dejado de ser una categoría utilizada por académicos para devenir en un significante que circula en el discurso de las organizaciones y en el del Estado. En este sentido, cabe preguntarse, ¿hasta dónde el particular contenido discursivo elaborado por los antropólogos que se inscriben en el enfoque neo-afroamericanista para definir la etnicidad y la identidad afrocolombiana ha generado un efecto contrario a los criterios éticos en que estos antropólogos dicen apoyarse? y, más aún, ¿cuáles son las implicaciones políticas de la emergencia de una cuestión étnica negra soportadas en dicho discurso?

El imperativo ético que se evidencia en los antropólogos neo-afroamericanistas es el reconocimiento, valoración y respeto por la diversidad cultural a partir del cuestionamiento de las disímiles y sutiles manifestaciones del etnocentrismo occidental. Específicamente, la lucha contra la discriminación y el racismo de la cual han sido objeto los afrocolombianos y ha sido el soporte de su compromiso ético. Sin embargo, en aras de esta justa lucha el énfasis dado a las huellas de africanía ha devenido en dispositivo de invisibilidad, tras la pregunta por la mismidad de lo afrocolombiano se ha ocultado un universo fragmentado de realidades culturales asociadas a los múltiples descendientes de los antiguos esclavizados africanos. Además, las expresiones culturales de los mineros y pescadores negros de las zonas rurales del Pacífico colombiano y de Palenque de San Basilio han determinado el contenido de la etnicidad afrocolombiana subordinando metonímicamente otras lógicas culturales más urbanas y en otros contextos regionales. En este sentido, la orientación de las políticas del Estado en torno a la cuestión étnica negra se encuentran apuntaladas en un imaginario que no se adecua necesariamente al orden de lo real.

Bibliografía

- Arboleda, José. "Nuevas investigaciones afrocolombianas." En: *Revista Javeriana*. Tomo XXXVII, No. 183. 1952.
- Arocha, Jaime. "Concheras, manglares y organización familiar en Tumaco." En: *Cuadernos de antropología*. No. 7. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá. 1986.
- _____. "Etnografía iconográfica entre grupos negros." En: *Criele, criele son del Pacífico negro son*. Planeta. Bogotá. 1989.
- _____. "Etnicidad e inventiva entre los pescadores artesanales de la ensenada de Tumaco, Nariño, Colombia. Bogotá". Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá. 1990.
- _____. "La ensenada de Tumaco: entre la incertidumbre y la inventiva." En: *Imágenes y reflexiones de la cultura en Colombia: regiones, ciudades y violencia*. Colcultura. Santafé de Bogotá. 1991.

- Arocha, Jaime. "Afrogénesis, eurogénesis y convivencia interétnica". (mimeo). 1995.
- Barona, Guido. 1995. "Ausencia y presencia del "negro" en la historia colombiana." En: *Memoria y sociedad*. Vol. 1 No. 1. Departamento de historia y geografía Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá.
- Bonfil Batalla, Guillermo. "México profundo: una civilización negada." Grijalbo. México. 1990.
- Bourdieu, Pierre. "Sociología y cultura." México. Grijalbo. 1990.
- Camacho, Juana. "Herencia, derechos, acceso y control de bienes en Nuquí, Chocó". Santafé de Bogotá (mimeo). 1995.
- _____. "Mujeres negras y recursos naturales en el golfo de Tribuga: estudio comparativo entre las poblaciones de Nuquí y Coquí, Chocó." Ponencia al Seminario-taller internacional Género y etnia. Universidad del Valle. Cali. 1996.
- Camacho, Juana y Tapia, Carlos. "Black women and biodiversity in the tribuga gulf Chocó, Colombia." Fundación Natura-Ican. Santafé de Bogotá. 1996.
- De Valle, Susana. "Etnicidad: discurso, metáforas, realidades". En: *La diversidad prohibida: resistencia étnica y poder de Estado*. Colegio de México. 1989.
- Escobar, Arturo y Álvaro Pedrosa (eds). "Pacífico: ¿Desarrollo o biodiversidad? Estado, Capital y Movimientos sociales en el Pacífico colombiano." Cerec. Santafé de Bogotá. 1996. (en prensa).
- Falomir, Ricardo. "La emergencia de la identidad étnica a fin de milenio: ¿paradoja o enigma?" En: *Alteridades*. No. 2. Universidad Autónoma Metropolitana de México. México. 1991.
- Foucault, Michel. "El orden del discurso." Barcelona. Tusquets editor. 1970.
- Friedemann, Nina S. de. "Güelmambi: formas económicas y organización social." En: *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. XIV. Bogotá. 1969.
- _____. "Minería del oro y descendencia: Güelmambi, Nariño." En: *Revista colombiana de antropología*. No. 16. Bogotá. 1974.
- _____. "Minería, descendencia y orfebrería Artesanal. Litoral Pacífico, Colombia." Imprenta Universidad Nacional. Bogotá. 1974.
- _____. "Estudios de negros en la antropología colombiana: presencia e invisibilidad". En: *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*. Arocha, Jaime y Friedemann, Nina S. de (Eds). Etno. Bogotá. 1984.
- Friedemann, Nina S. de y Arocha, Jaime. "Sol a sol. Génesis, transformaciones y presencia de los negros en Colombia." Planeta. Bogotá. 1986.
- Friedemann, Nina S. de y Espinosa, Mónica. "Colombia: la mujer negra en la familia y en su conceptualización". En: *Contribución africana a la cultura de las Américas*. Astrid Ulloa (Comp). Santafé de Bogotá. Ican-Biopacífico. 1993.
- García Canclini, Néstor. "Consumidores y ciudadanos." Grijalbo. México. 1995.
- Harald, Eidhim. 1975. "Cuando la identidad étnica es un estigma social". En: *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Fredrik Barth (comp). fondo de cultura económica. México. 1976.
- Kaplan, David y Manners, Robert. "Antropología. Viejos temas y nuevas orientaciones". En: *La antropología como ciencia*. José Llobera (Ed). Barcelona. Anagrama.

- Losonczy, Anne Marie. "Les saints et la foret: systeme social et systeme ritual des negro-colombiens: echanges inter-ethiques avec les embera du Chocó (Colombie)." Tesis de doctorado. Université libre de Bruxelles. 1991.
- _____. "De lo vegetal a lo humano: un modelo cognitivo afrocolombiano del Pacífico". En: *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. XX. Santafé de Bogotá. 1993.
- _____. "Hacia una antropología de lo inter-étnico: una perspectiva negro-americana e indígena" (mimeo). 1996.
- Portal, María. "La identidad como objeto de estudio de la antropología". En: *Alteridades*. Universidad Autónoma Metropolitana de México. México. 1991.
- Price, Thomas. "Estado y necesidad de las actuales investigaciones afrocolombianas". En: *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. 2. Bogotá. 1954.
- _____. "Sainst and spirit: a study of differential acculturation in colombian negro communities." Tesis doctoral. Northwestern University ann Arbor University Microfilms. 1955.
- Serrano, Fernando. "Cuando canta el guaco: la muerte y el morir en poblaciones afrocolombianas del río Baudó, Chocó." Tesis de antropología. Universidad Nacional. Bogotá. 1994.
- Stavenhagen, Rodolfo. "Notas sobre la cuestión étnica". En: *Estudios sociológicos*. Vol. 12. No. 4. Colegio de México. 1984.
- Todorov, Tzvetan. "Las morales de la historia." Paidós. Barcelona. 1993.
- Vargas, Patricia y Germán Ferro. "La construcción de una identidad." En: *Comunidades negras: territorio, identidad y desarrollo*. Ican. Santafé de Bogotá. 1994.
- Villa, William. "Afrochocó, territorio y cultura". En: *Ahuna: imagen y memoria de las jornadas regionales de cultura popular*. Gloria Triana (Comp.). Pnr-Colcultura. Bogotá. 1990.
- _____. "Territorio y territorialidad en el Pacífico colombiano." En: *Comunidades negras: territorio, identidad y desarrollo*. Ican. Santafé de Bogotá. 1994.
- _____. "Ecosistema, territorio y desarrollo". En: *Comunidades negras: territorio y desarrollo*. Esteros. Medellín. 1996.
- Whitten, Norman. "Black frontiersmen: Afro-hispanic culture of Ecuador and Colombia." Heighits. Illinois. 1972.
- _____. "Pioneros negros: la cultura afro-latinoamericana del Ecuador y Colombia." Centro Cultural Afro-ecuatoriano. Quito. 1992.
- Wade, Peter. "Raza y etnicidad en el Urabá Chocoano." Tesis Cambridge. Queens College. 1983.
- _____. "Relaciones e identidad étnicas en el Urabá chocoano: la reacción del negro ante la presencia antioqueña y costeña (con algunos comentarios sobre los chocoanos en Medellín)". En: *La participación del negro en la formación de las sociedades latinoamericanas*. Alexander Cifuentes. (ed.). Ican-Colcultura. Bogotá. 1986.
- _____. "Relaciones interétnicas en el Urabá chocoano". En: *Boletín de Antropología*. Vol. 7. No. 23. Universidad de Antioquia. Medellín. 1990.
- _____. "Chocó: una región negra". En: *Boletín del Museo del Oro*. Banco de la República. Bogotá. 1990.

- Wade, Peter. "La relación Chocó-Antioquia". En: *Colombia Pacífico*. Tomo II. Pablo Leyva (Edt.). Fen-Biopacífico. Santafé de Bogotá. 1993.
- _____. "Blackness and race mixture: the dynamics of racial identity in Colombia." Baltimore: Johns Hopkins University Press. 1993.
- Whitten, Norman y Friedemann, Nina S. de. "La cultura negra del litoral Pacífico ecuatoriano y colombiano: un modelo de adaptación étnica". En: *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. 17. Bogotá. 1974.

