

Antropología de la gente negra, década de los setenta: Nina S. de Friedemann en la *Revista Colombiana de Antropología*

Anthropology of Black People in the 1970's: Nina S. de Friedemann in the Revista Colombiana de Antropología

Hernando Andrés Pulido Londoño

Universidad de los Andes

ha.pulido10@uniandes.edu.co

RESUMEN

En 1974, la antropóloga Nina S. de Friedemann publicó tres artículos emblemáticos en la *Revista Colombiana de Antropología*, en los cuales procuró comprender las dinámicas culturales de la gente negra del litoral pacífico. Estos textos supusieron un desplazamiento geográfico con respecto a la actividad previa de esta investigadora, que había estado centrada en el archipiélago de San Andrés y Providencia, pero también implicaron una transformación significativa en los interrogantes y los marcos conceptuales utilizados para descifrar el complejo entrelazamiento entre el medio físico y la cultura e historia negras del Pacífico sur. Este documento busca explorar dichos cambios investigativos.

Palabras clave: gente negra, organización social, minería, orfebrería.

ABSTRACT

In 1974, the anthropologist Nina S. de Friedemann published three landmark articles in the Revista Colombiana de Antropología in which she sought to understand the cultural dynamics of the black people of the Colombian Pacific coast. These texts represented a geographical shift from the previous activity of her research, that had been focused on the San Andrés y Providencia archipelago but they also involved a significant transformation in the questions and conceptual frameworks used to decipher the complex interweaving between the environment and the black culture and history of the Colombian South Pacific. This paper seeks to explore these changes.

Keywords: black people, social organization, mining, goldwork.

Introducción¹

En 1986, con motivo del seminario internacional “La participación del negro en la formación de las sociedades latinoamericanas”, coordinado por Alexander Cifuentes, con apoyo del Instituto Colombiano de Antropología (ICAN), su director en aquel entonces, Roberto Pineda Giraldo, tuvo que admitir el olvido histórico del primer centro de investigación antropológica del país con respecto a la gente negra colombiana:

Hace ya 45 años, el país inició, de manera sistematizada, el estudio del legado americano. El entonces Instituto Etnológico Nacional, antecesor inmediato del Instituto Colombiano de Antropología, hizo del estudio de los indígenas la meta casi única de los profesionales de la etnología. [...] No se siguió un camino similar con el estudio de las poblaciones negras. El ICAN, empeñado en su misión de lo indígena, dejó pasar inadvertida la presencia de esta etnia en el panorama nacional y solo estudios esporádicos salpican de cuando en cuando el contenido indianista de sus publicaciones, fruto de la dedicación e interés personal de investigadores aislados y no de un criterio institucional justificado. (Pineda Giraldo 1987, 7)

Sin duda, Nina S. de Friedemann (1930-1998) se destacó dentro de ese grupo de investigadores que buscaron jalonar desde el ICAN los estudios antropológicos sobre gente negra. A partir de la década de los sesenta, esta antropóloga bogotana inició un conjunto de investigaciones en torno al folclor, la religiosidad y los cambios sociales por los que atravesaban las poblaciones negras de San Andrés y Providencia, sometidas a una creciente e inequitativa interacción con la Colombia

¹ Este artículo está parcialmente basado en los resultados de mi investigación de maestría en Historia, “Construcción y representación de los sujetos afrocolombianos en el discurso antropológico, 1980-2005” (Pulido 2011). Agradezco al profesor Max Hering Torres, del Departamento de Historia de la Universidad Nacional de Colombia (Bogotá), y a los miembros del grupo de Antropología e Historia de la Antropología en América Latina (AHAAL) por su apoyo durante tal investigación. También, a los evaluadores anónimos por sus generosas sugerencias para mejorar el presente texto.

continental, los cuales recibieron un espacio en la *Revista Colombiana de Antropología (RCA)*. En la investigación, publicada en 1964, “Ceremonial religioso funébrico y representativo de un proceso de cambio en un grupo negro de la isla de San Andrés”, Friedemann estudió los cambios sociales motivados por las políticas económicas del Estado colombiano en San Andrés, especialmente, el establecimiento de un puerto libre comercial que incrementó las conexiones con el continente y el área centroamericana. A través del estudio de las transformaciones en los ceremoniales religiosos de la gente negra del área de Sound Bay, la antropóloga logró construir una visión global, en términos etnográficos y etnohistóricos, de dicha comunidad. Ello reveló la coexistencia de elementos religiosos protestantes y creencias y prácticas colectivas de raigambre africana en torno a la muerte, que entraron en tensión creativa con el catolicismo importado desde Colombia (Friedemann 1964).

A finales de ese decenio, sus intereses se desplazaron hacia el Pacífico sur, al departamento de Nariño. Junto con el antropólogo Jorge Morales Gómez, diseñó un proyecto de investigación que fue presentado al ICAN en 1968, cuyo propósito fue explorar en terreno la región de Barbacoas y estudiar la variabilidad cultural de los grupos de mineros independientes que laboraban en el río Güelmambí (Friedemann y Morales 1969, 55-58). Este trabajo de campo fue un momento seminal en la larga y fructífera relación de Friedemann con el litoral Pacífico y sus gentes. Sus resultados tempranos tomaron forma en tres artículos emblemáticos, aparecidos en 1974 en las páginas de la *RCA*. Me refiero a “Minería del oro y descendencia: Güelmambí, Nariño”, “Joyería barbacooana: artesanía en un complejo orfebre con supervivencias precolombinas” y “La cultura negra del litoral ecuatoriano y colombiano: un modelo de adaptación étnica”, en coautoría con Norman Whitten Jr.

Estos trabajos son significativos por su rigurosa labor etnográfica y porque marcaron una distancia notable con respecto al programa de estudios afroamericanistas elaborado por el antropólogo estadounidense Melville J. Herskovits (1895-1963), paradigma de gran ascendente en el cual fueron educados algunos de los primeros antropólogos interesados en la gente negra colombiana, como Thomas J. Price, José Rafael Arboleda S. J. y Aquiles Escalante (Arboleda 1952; Escalante 1964; Price 1954). Herskovits, con su interés en reconstruir los legados africanos en América, comprendidos como *africanismos* —es decir, supervivencias culturales con diversa intensidad y dinamismo—, puso énfasis en las constricciones estructurales de las culturas afroamericanas, de modo que construyó un perfil pasivo de la gente negra. Como alternativa, Friedemann optó por comprender a la cultura negra en términos adaptativos, y por ello reivindicó las prácticas socioculturales de las gentes afroamericanas en relación con las presiones históricas y medioambientales que

han experimentado los pobladores del Pacífico sur². ¿En qué términos ocurrió aquel distanciamiento de la perspectiva de Herskovits en las investigaciones de 1974?, ¿qué consecuencias tuvieron las opciones teóricas y metodológicas escogidas por Friedemann para la comprensión de la gente negra del litoral Pacífico? y, por último, ¿qué caminos abrieron estos textos, verdaderos clásicos de la antropología colombiana? En este documento pretendo responder tales preguntas, no sin antes mencionar que una de las consecuencias de dichas investigaciones pioneras fue la de impugnar las acusaciones de incuria cultural y desorganización social que persistían sobre las poblaciones negras del litoral pacífico. De semejantes representaciones aún no se han podido deshacer esas poblaciones, pese a los esfuerzos de activistas, intelectuales, académicos y movimientos sociales comprometidos con esa región.

El afroamericanismo de Herskovits

Para comprender los cambios principales propuestos por Friedemann en las investigaciones de 1974, conviene recordar a grandes rasgos el proyecto de estudios afroamericanistas de Melville J. Herskovits. Ese proyecto fue enunciado entre las décadas de los veinte y los cuarenta, y tuvo una importante relación con el desprestigio de los racismos seudocientíficos e institucionales, que se exacerbaban en Estados Unidos después de la Primera Guerra Mundial. En la década de los veinte —con el apoyo de su maestro, el antropólogo de origen alemán Franz Boas—, Herskovits realizó estudios antropométricos entre estudiantes negros que coadyuvaban a socavar el valor científico de la categoría de “raza”, y a imponer en la academia estadounidense la paulatina hegemonía de las explicaciones culturales sobre la diversidad humana. Esta tendencia llevó a Herskovits a proponer una investigación a gran escala, en la que el maridaje entre antropología e historia ayudaría a aclarar el aporte cultural de la gente negra en las Américas y el influjo de los africanismos —es decir, de los rasgos culturales provenientes de África— que habrían perdurado en la población negra de nuestro continente, a pesar de los rigores de la trata esclavista (Gershenhorn 2004).

La inclusión explícita de países latinoamericanos como Colombia en este proyecto de amplias miras debe comprenderse en un contexto de creciente interés de Estados Unidos por diversas regiones del mundo. Durante la Segunda Guerra Mundial, y en los años de la guerra fría, los estudios de área (*area studies*) fueron

2 Sobre la tensión estructura-agencia en la teoría antropológica, véase Ortner (2006, 1-18).

fomentados en las universidades estadounidenses por parte de instancias gubernamentales, para obtener informaciones sobre los países del “Tercer Mundo” e incentivar en ellos políticas de desarrollo e, incluso, contrainsurgencia. Estas áreas eran entendidas como amplios conjuntos geográficos y culturales con características homogéneas, susceptibles de estudio científico e intervención político-económica (Wallerstein 1997). Herskovits planteó, para los estudios sobre gente negra, una perspectiva continental e intercontinental, que acogió bajo un mismo firmamento la mayoría de trabajos de envergadura producidos más o menos desde la década de los treinta por investigadores de distintas procedencias. Incluyó en los estudios afroamericanos las investigaciones de U. B. Phillips, W. E. B. Du Bois, Gilberto Freyre, Gonzalo Aguirre Beltrán, Nina Rodrigues, Manuel Querino, Arthur Ramos, Edison Carneiro, Donald Pierson, Roger Bastide, Lorenzo Dow Turner, Jean Price-Mars y Fernando Ortiz, entre otros (Herskovits 1951).

De esta manera, el campo de los estudios afroamericanistas fue concebido por el antropólogo estadounidense como una especialización interdisciplinaria de la antropología que debía estudiar el aporte y las dinámicas socioculturales e históricas de los descendientes de africanos en las Américas. Su perspectiva era intercontinental, en la medida en que los estudios afroamericanistas tenían la capacidad de aclarar problemas de etnología africana, y no solamente afroamericana, mientras su interdisciplinarietà estaba dirigida a resaltar las problemáticas de este campo que eran transversales al conjunto de las ciencias sociales y biológicas. Por tanto, los estudios afroamericanistas no debían limitarse al análisis de las poblaciones negras americanas. También requerían investigar los aportes culturales que África y sus gentes realizaron entre quienes han convivido y recibido históricamente el influjo de estos individuos, como las poblaciones indígenas y los descendientes de europeos establecidos en nuestro continente (Herskovits 1946).

Las cuestiones relevantes para la disciplina antropológica y las ciencias sociales y biológicas que podían resolver los estudios afroamericanistas tenían relación, principalmente, con el *cambio cultural* en situaciones de contacto entre dos o más sociedades. Esta dinámica parecía perfectamente ejemplificada por los procesos sociohistóricos y antropológicos que constituían el territorio de esta subdisciplina. La herramienta por excelencia para enfrentar la combinación de problemáticas específicas e interdisciplinarias fue el *método etnohistórico*, destinado, según Herskovits, a la conquista de cuatro objetivos clave: a) recobrar los orígenes tribales y regionales de las poblaciones negras del Nuevo Mundo; b) comprobar la validez de los documentos históricos disponibles; c) comparar los hechos históricos y antropológicos en ambas orillas del Atlántico, para desenmarañar la progresión histórica de los eventos que permitieron el establecimiento de las culturas negras del Nuevo Mundo, y d) dar cuenta de las culturas negras americanas en sus diferencias constitutivas

(Herskovits 1946, 343; 1960, 559-568). Otro importante recurso metodológico elaborado por Herskovits fue la *escala de intensidad de africanismos* en el Nuevo Mundo. Los africanismos fueron entendidos como retenciones culturales africanas que podían hallarse empíricamente entre las poblaciones negras americanas y ubicarse en una tabla en la cual se hacían corresponder su intensidad, mensurada cualitativamente, con su ubicación geográfica y la esfera sociocultural en la cual se manifestaba (por ejemplo, en la tecnología, la vida económica, la organización social, el folclor, la música, la religión, etc.). Esta combinación de métodos y objetivos permitió arriesgar un programa de investigación afroamericanista, en el cual ciertos vacíos estaban detectados y tendrían que ser llenados por especialistas bien entrenados (Herskovits 1946, 343-346). Herskovits señaló con precisión dichos vacíos. Poco se sabía, a inicios de la década de los cincuenta, sobre las culturas negras de Panamá, Venezuela, el interior de Brasil, las Guayanas británica y francesa, y las Antillas holandesas y francesas. Además, eran necesarios estudios descriptivos más elaborados y funcionales a los intereses de Estados Unidos, basados en fuentes etnohistóricas inexploradas (Herskovits 1951, 142-144).

La influencia de esta perspectiva afroamericanista en los primeros investigadores interesados por los afrocolombianos, en la década de los cincuenta, se explica, en primera instancia, porque el antropólogo José Rafael Arboleda S. J. fue discípulo de Herskovits en la Northwestern University. Su tesis de maestría, “The Ethnohistory of the Colombian Negroes”, fue dirigida por el propio investigador estadounidense, y es el estudio mediante el cual las poblaciones negras colombianas entraron en el ámbito de las explicaciones afroamericanistas³ (Arboleda 1950). Al llegar a Colombia, Arboleda publicó el artículo “Nuevas investigaciones afrocolombianas” (1952), en el que aplicó la perspectiva afroamericanista de Herskovits en Colombia. En su texto, sostuvo la necesidad de estudiar científicamente a las poblaciones negras nacionales, y afianzar las indagaciones etnográficas e históricas sobre ellas. De otro lado, el antropólogo Thomas J. Price reforzó esta petición de atención, en su artículo programático “Estado y necesidades de las actuales investigaciones afrocolombianas” (1954), publicado por la RCA. Price abogó por el análisis comparativo de los africanismos en Colombia y la investigación sobre los procesos de aculturación que afectaban a la gente negra producto del contacto cultural con blancos y mestizos. En este sentido, Colombia formaba parte del proyecto de investigación continental e intercontinental planteado por Herskovits, quien manifestó, hacia 1950, la expectativa que le suscitaban los resultados de la investigación de posgrado de Arboleda (Herskovits 1951, 142). Por la misma senda, el influjo de los planteamientos de Herskovits se encuentra en la monografía de Aquiles Escalante, “El negro en

3 Sobre la vida de Arboleda, véanse Chaves (1986, 9-10) y Montenegro (1992, 207-215).

Colombia” (1964), por cuanto su autor sostuvo la existencia en nuestro país de retenciones africanas verificables entre la gente negra, cuya procedencia era posible rastrear hasta el África occidental. Esta afirmación posee un vínculo estrecho con la idea elaborada por Herskovits según la cual esta porción del continente africano podía ser entendida como un *área cultural*, entorno territorial donde diversas manifestaciones culturales mostraban contigüidad y semejanza (Harris 1978, 323-324). Los grados de intensidad de los africanismos americanos debían, pues, determinarse a partir de esta área, habida cuenta de que buena parte de los esclavizados arribados a América fueron capturados en dicha región.

Estas tesis comenzaron a ser criticadas por propuestas antropológicas, como las de Nina S. de Friedemann, Norman Whitten Jr., Sidney Mintz y Richard Price, en la década de los setenta. No obstante, una herencia del modelo de Herskovits, presente en los estudios tempranos de Friedemann, era la idea de que las culturas afroamericanas eran conjuntos con límites más o menos discernibles y formaban áreas culturales, así como que uno de los intereses relevantes de investigación antropológica era determinar sus cambios culturales en contacto con las sociedades nacionales. Esa influencia se reflejó en los trabajos sobre la población de Sound Bay, en San Andrés, e incluso en el proyecto de investigación que realizó con Jorge Morales para el Pacífico sur. En ambos se comprenden estos espacios geográficos como áreas con cierta homogeneidad cultural, no exentas de mixturas con legados culturales indígenas y europeos, y lo que se pretende es determinar el grado de cambio cultural producido por la interacción con la sociedad colombiana. En este sentido, puede afirmarse que los cambios teóricos y metodológicos en el quehacer antropológico de Friedemann no fueron necesariamente radicales.

Distanciamiento del afroamericanismo de Herskovits y alternativas antropológicas

El concepto de *área cultural* tuvo su origen en las exigencias de la investigación etnográfica estadounidense, que lo elaboró como un instrumento heurístico para clasificar y representar cartográficamente a los grupos étnicos norteamericanos (Harris 1978, 323-324). El problema con esta idea es que se asienta sobre un presupuesto difusionista, que había sido llevado al extremo por corrientes teóricas como el difusionismo británico y la escuela alemana de los círculos culturales. Por ejemplo,

G. Elliot Smith y W. J. Perry, en la segunda década del siglo XIX, establecieron que todo el inventario cultural de la humanidad tenía su origen en Egipto y se había difundido desde allí hacia los más remotos confines del mundo. Por su parte, a inicios del siglo XX, la escuela de los círculos culturales formuló dichos “círculos” como entornos desplegados alrededor del globo, entre los que se distribuían rasgos culturales primordiales. El desarrollo de la historia mundial podía entenderse como la difusión del contenido de tales círculos a partir de las regiones en las cuales habían evolucionado (Harris 1978, 328-339). Por otra parte, esta idea de área cultural era, según Sherry Ortner, “constrictiva”, por cuanto los elementos culturales difundidos opacaban la agencia de los sujetos y colectivos que, con sus prácticas sociales, los creaban, reproducían y transformaban (Ortner 2006, 1-2).

Franz Boas, maestro de Melville J. Herskovits y promotor de la antropología académica en Estados Unidos, había reaccionado contra el difusionismo extremo y contra el evolucionismo decimonónico, fomentando el estudio de las culturas indígenas norteamericanas en su contexto histórico particular, manteniendo un fuerte control inductivo mediante trabajos de campo detallados y evadiendo las generalizaciones teóricas apresuradas (Harris 1978, 218-271). Asimismo, la perspectiva afroamericanista de Herskovits, con su enfoque histórico y antropológico comparativo, tomó distancia de los difusionismos extremos y se aplicó al estudio del contacto cultural entre los pueblos africanos, europeos e indígenas en América y de las transformaciones resultantes de estos encuentros. A pesar de que este ámbito de interés fue delimitado mediante el concepto de *aculturación*, la perspectiva afroamericanista abrió una brecha en el difusionismo cuando su metodología se decantó por el análisis de retenciones africanas en América y la concepción del África occidental como centro de irradiación cultural (Herskovits 1964, 204-222, 546-585; Redfield, Linton y Herskovits 1936, 149-152).

La consecuencia preponderante de una interpretación de las culturas afroamericanas basada en inventarios de africanismos consistía en que deslizaba una concepción pasiva de los sujetos negros, pues los representaba como meros receptáculos de herencias africanas reproducidas por una difusión mecánica de rasgos culturales (Arocha 1999, 60). Los estudios de Nina S. de Friedemann publicados en 1974 en la *RCA* respondieron a este problema mediante la enunciación teórico-metodológica del concepto de *adaptación cultural*.

La propuesta inicial de Friedemann tuvo relación con la corriente antropológica denominada *ecología cultural*. Desarrollada por Julian Steward (1902-1972), la ecología cultural puso su acento en la interrelación existente entre cultura y medioambiente (Azcona 1987, 155-156). Para el caso de la gente negra, Norman Whitten Jr. también utilizó este enfoque en una investigación clave realizada entre los pobladores negros en Ecuador (1974). La cultura fue vista como una respuesta

adaptativa de las personas a las constricciones y ventajas de los diversos medioambientes del globo. Sin embargo, estaba lejos de ser una respuesta pasiva; antes bien, creatividad y transformación activa eran sus rasgos esenciales. La dinámica cultura-medioambiente explicaría las distintas líneas de evolución cultural que han seguido las sociedades humanas (evolucionismo multilineal). En dichas líneas, la capacidad de los seres humanos para inventar soluciones propias, y no solamente “tomarlas prestadas” de áreas culturales primordiales, constituiría un factor prominente del cambio sociocultural (Harris 1978, 567-596; Steward 1955).

El trabajo de Friedemann junto a Norman Whitten Jr., “La cultura negra del litoral ecuatoriano y colombiano: un modelo de adaptación étnica”, apuntó al estudio de la cultura negra ubicada en los manglares y selvas húmedas que se encuentran en la zona subandina de los departamentos del Valle, Cauca y Nariño, en Colombia, y de la provincia de Esmeraldas, en Ecuador (Whitten Jr. y Friedemann 1974, 89). Por *cultura negra* los autores entendieron la configuración total de los patrones de vida de los habitantes de esta región, marginal con respecto a las sociedades nacionales colombiana y ecuatoriana. El de la cultura negra del litoral pacífico colombo-ecuatoriano fue propuesto en los siguientes términos:

La perspectiva de este trabajo es aquella de la adaptación cultural cuya médula nos indica que la continuidad y el cambio pueden estar comprendidos dentro de un solo marco de referencia. La adaptación, per se, es un concepto biológico tomado de la teoría de la evolución y se refiere, simplemente, a la supervivencia de una población en un medioambiente, manteniendo un promedio de fertilidad igual o mayor al de mortalidad. [...] El concepto de “cultura”, junto a las perspectivas de adaptación, sugiere la idea de un enfrentamiento constante y creativo con las *restricciones impuestas*. El concepto de “restricción” subraya la noción de medioambiente aliviando la expansión de esta gente [los negros del litoral] ante lo variado de las oportunidades y restricciones económicas, políticas y sociales que deben encarar. (Whitten Jr. y Friedemann 1974, 90)

Lo que se destaca en esta teoría es que pretendió recalcar las capacidades y prácticas creativas de la gente negra para lograr un espacio sociohistórico propio en medio de eficaces sistemas de dominación de su fuerza de trabajo, reivindicando su agencia y señalando sus relaciones dialécticas con los condicionantes históricos y geográficos. Además, desplazó a una posición subordinada las tradiciones africanas entendidas como retenciones o supervivencias a inventariar. En palabras de los autores:

Debemos comprender el crecimiento y desarrollo de la cultura negra en la costa del Pacífico del noroeste suramericano, enfocando primero su

potencialidad de ajuste social y luego precisando su contribución en el mantenimiento de la dinámica de estrategias de adaptación. No se niega la persistencia y elasticidad de las tradiciones africanas en el Nuevo Mundo. Simplemente se presta mayor atención a los aspectos creativos y de adaptación de aquellas formas de vida enfocadas como un continuo desenvolvimiento de adaptación en respuesta a nuevos retos del medioambiente. (Whitten Jr. y Friedemann 1974, 94)

Este enfoque de la cultura negra entendida como respuesta adaptativa al medioambiente y a condiciones sociohistóricas específicas marcó una distinción clara con respecto al afroamericanismo de Herskovits. Los otros dos estudios de 1974, dedicados a los mineros y orfebres del litoral pacífico, transformaron la representación de los pobladores negros del Pacífico en general, y los autores procuraron hacerlo mediante una indagación empírica controlada. En “Joyería barbacona: artesanía en un complejo orfebre con supervivencias precolombinas”, Friedemann estudió la orfebrería artesanal de Barbacoas (Nariño), que formaría parte de un gran complejo artesanal orfebre que comprende las zonas auríferas del litoral pacífico y los sistemas fluviales de los ríos Cauca y Magdalena (Friedemann 1974b). Para esta antropóloga, la artesanía orfebre elaborada en dicha región puede considerarse como una respuesta adaptativa, en el nivel tecnológico, de los grupos negros que elaboran piezas con el oro extraído por los mineros del mismo nicho ecológico. El *desborraje (mise en couleur)*, una técnica precolombina para colorear piezas de oro cuyas aleaciones poseen bajos contenidos de este mineral, sirve como ejemplo de la supervivencia de procedimientos orfebres indígenas entre los grupos negros del litoral. La adaptación de los sujetos negros en esta región ha consistido tanto en la creación como en el mantenimiento de estructuras y funciones culturales surgidas en condiciones de marginación y explotación económica, que pueden rastrearse desde la época colonial (Friedemann 1974b, 57-58).

Por otra parte, “Minería del oro y descendencia: Güelmambí, Nariño” (Friedemann 1974a) puede considerarse como uno de los trabajos más sofisticados y sugerentes de la antropología sobre gente negra colombiana. Ha tenido un influjo notable en la argumentación académica en torno a su etnicidad y convendría que las nuevas generaciones de antropólogos lo estudiaran con más asiduidad. La razón de su influencia estriba en que fue un reto explícito a los prejuicios sobre minorías étnicas que promovían instancias técnicas gubernamentales e internacionales, para explicar fenómenos asociados a migraciones, subempleo, desalojo de tierras o explotación humana entre las poblaciones negras del litoral (Friedemann 1974a, 14). La respuesta de Friedemann a los estereotipos que tachaban a estas personas de indolentes, incapaces de trabajo sistemático y con una estructura familiar desintegrada

consistió en la detallada descripción de las elaboradas formas de organización social surgidas históricamente en las riberas del río Güelmambí (Nariño), alrededor de la explotación aurífera de aluvi6n. Dichas formas de organizaci6n social y de trabajo, basadas en la descendencia y el parentesco, fueron comprendidas tambi6n como respuestas adaptativas a un entorno ecol6gico dif6cil y a condiciones de marginaci6n respecto de la sociedad nacional. As6, la organizaci6n social propia de los mineros del Güelmamb6 adopta la forma de grupos de descendencia no-unilineales. Es decir, entre ellos la descendencia de un individuo se calcula por la l6nea paterna, la materna o ambas a la vez (Barfield 2001, 156-157). Cada grupo de mineros est6 formado, pues, por individuos cuya genealog6a avanza por un listado de hombres o mujeres hacia un ancestro focal, fundador del grupo y due6o original de los terrenos mineros. Estos grupos de descendencia son denominados *troncos* por los propios pobladores negros. Luego de consultar con el antrop6logo Raymond Firth, quien conceptualiz6 este tipo de sistema de parentesco y descendencia, Friedemann los denomin6 *ramajes*. Con base en estos ramajes, los mineros del Güelmamb6 han ejercido sus derechos en los territorios comunitarios (vivienda, espacio para cultivos, acceso a una mina espec6fica, enlaces matrimoniales, herencia, etc.), y tambi6n han modelado la organizaci6n de su trabajo minero y establecido redes de reciprocidad con otros grupos de descendencia semejantes.

A mi modo de ver, estas investigaciones han tenido por lo menos dos implicaciones para el reconocimiento 6tnico contempor6neo de la gente negra colombiana. Una es pol6tica, en tanto el mensaje impl6cito de la indagaci6n sobre los ramajes de los mineros negros es que las poblaciones negras han desarrollado sus propias formas de organizaci6n sociocultural y, en este sentido, pueden elaborar iniciativas de autodeterminaci6n pol6tica. La otra es cultural, por cuanto, como sucede con las pr6cticas orfebres, la gente negra ha sabido persistir, creativa e hist6ricamente, a pesar de un medioambiente complejo, la marginaci6n socioecon6mica y pol6tica y los estereotipos peyorativos proyectados por la sociedad nacional. Estos argumentos ser6an retomados como representaciones clave en la definici6n jur6dica y pol6tica de la etnicidad negra durante el giro multiculturalista del Estado-naci6n colombiano concretado a inicios de la d6cada de los noventa.

Trayectorias posteriores

Los estudios de 1974 lograron una calidad t6cnica y un nivel de an6lisis muy destacados en el panorama antropol6gico colombiano, cualidades que brillan a6n m6s si se recuerda nuevamente que fueron consagrados a poblaciones que despertaban

un interés marginal, en comparación con la atención académica privilegiada que han recibido los pueblos indígenas. No obstante, es posible afirmar que esas altas cotas antropológicas pudieron haber sido interpretadas por Friedemann como un impedimento para que los resultados de su investigación fueran asimilados por los propios sujetos estudiados. La antropóloga Greta Friedemann-Sánchez, hija y alumna de Friedemann, comentó sobre el cambio de actitud de esta respecto de su propia escritura, en relación con la publicación, en 1974 y por la Universidad Nacional de Colombia, del libro que condensó los resultados completos de su investigación en el Pacífico sur:

Aquel deseo de Nina por hacer más y más accesibles los textos se puede analizar en el desarrollo de su escritura. Entonces, escribir y cómo hacerlo se convirtió en un acto político. Para ella *Minería, descendencia y orfebrería. Litoral pacífico, Colombia* (1974) fue un libro difícil. Esta etnografía clásica describe la organización social por ramajes de los mineros del oro del Güel-mambí y, como tal, se ajusta a los cánones de la academia antropológica de los años comprendidos entre 1960 y 1970. Sabía que por su información teórica y etnográfica estaba produciendo un documento valioso, pero que tan solo estaría al alcance de gente entrenada en antropología. No poder llegar a públicos más amplios, incluido el de los sujetos de su investigación, le producía insatisfacción. (Friedemann-Sánchez 2009, 59)

La trayectoria posterior de Friedemann produjo investigaciones que, conservando el rigor, optaron por formas de escritura cuya pretensión fue mejorar la difusión de sus resultados. Entre tantos otros, textos tan reconocidos como *MaNgombe: guerreros y ganaderos en Palenque* (1979), que estuvo acompañado por las imágenes icónicas de Richard Cross; *Herederos del jaguar y la anaconda* (1982) o *De sol a sol: génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia* (1986), en coautoría con Jaime Arocha, así como una notable producción de cine documental, respondieron a esa voluntad de lograr una escritura menos rígida y una difusión de conocimientos más accesible, ejercicio que no dejó de ser controversial en ciertos ambientes académicos conservadores.

Otra propuesta intelectual importante en la visión posterior de Friedemann sobre la gente negra colombiana, que se anudó con los hallazgos que vieron la luz en 1974, fue la asimilación de la crítica que realizaron Sydney Mintz y Richard Price al *modelo de encuentro* implícito en la perspectiva de Herskovits. Según estos antropólogos, las discusiones sobre el origen y crecimiento de las sociedades afroamericanas dieron por supuesto el encuentro histórico de dos bloques culturales relativamente homogéneos: el “europeo” y el “africano”. La idea del contacto de una cultura “africana” con otra “europea” desembocó en dos asertos: a) que existe una herencia cultural

generalizada de raigambre africana occidental, llevada por los esclavizados a las distintas colonias americanas, especialmente las caribeñas; y b) que el grueso de africanos de una determinada colonia provinieron de alguna “tribu” o grupo cultural específico (Mintz y Price 1976, 4).

Mintz y Price pusieron en duda la idea de un bloque cultural “africano” monolítico, y resaltaron tanto la diversidad de sociedades que habitaban África occidental durante la trata intercontinental, como la gran heterogeneidad étnica de los esclavizados que llegaron a componer la población de las colonias americanas. La razón de esa idea monolítica de África la encontraron en la metodología de *área cultural* que definió al África occidental como un centro de irradiación históricamente estático, con manifestaciones culturales semejantes y contiguas. En la otra orilla del Atlántico, el mismo espíritu metodológico obligaba a pensar en el influjo predominante de un grupo “tribal” para explicar una herencia cultural preponderante (Mintz y Price 1976, 7). Sin embargo, según Mintz y Price, su crítica no estaba dirigida tanto a cuestionar la “unidad” del África occidental sino los niveles mediante los cuales se había buscado la confirmación de esta:

Sostenemos que una herencia cultural africano occidental, ampliamente compartida por los africanos importados por cualquier nueva colonia, debe enfocarse más en valores y menos en formas socioculturales, e incluso intentando identificar “principios gramaticales” inconscientes, que subyacen y forman la respuesta comportamental. Para empezar, debemos llamar a un examen de lo que Foster⁴ ha llamado “orientaciones cognoscitivas”: por una parte, asunciones básicas sobre las relaciones sociales (qué valores motivan a los individuos, cómo se lidia con otros en situaciones sociales, y asuntos de estilo interpersonal); y, por otra, asunciones básicas y expectativas sobre la forma como el mundo trabaja fenomenológicamente (por ejemplo, creencias sobre la causalidad y cómo causas particulares son reveladas). *Argumentaremos que ciertas orientaciones comunes a la realidad pueden tender a enfocar la atención de los individuos de culturas africano occidentales en similares tipos de eventos, incluso si las formas de tratar dichos eventos pueden parecer muy diversas en términos formales.* (Mintz y Price 1976, 5; énfasis añadido)

La formulación de unas *orientaciones cognoscitivas* tuvo importantes alcances al redefinir la perspectiva transatlántica para los estudios sobre culturas afroamericanas. Por la trata, los esclavizados fueron desposeídos de aquellas instituciones mediante las cuales daban forma a los materiales de sus culturas originarias y de

4 Los autores se refieren a Foster (1965).

las prerrogativas de estatus que los posicionaban en un entramado social. Según Mintz y Price (1976, 22-26), para forjar nuevas comunidades e instituciones en el Nuevo Mundo, en un medio represivo y de gran heterogeneidad étnica, tuvieron que contar con principios culturales profundos, asunciones y comprensiones activadas por la interacción social, todo lo cual se convirtió en un recurso limitado aunque definitivo.

Esta comprensión renovada de las herencias africanas en tanto “principios gramaticales”, y no cual manifestaciones culturales para ser inventariadas, vino a confirmar la idea dinámica sobre la cultura negra que Friedemann ya había destacado en los orfebres y mineros negros del Pacífico sur colombiano. Dicho dinamismo cultural permitió la crítica a un imaginario nacional que sostenía el olvido del pasado africano y la plena asimilación cultural de la gente negra a los valores de la sociedad mayoritaria (con la persistencia del racismo). Este mismo dinamismo posibilitó subrayar, como ya he señalado, las capacidades organizativas, de autonomía y autodeterminación política de la gente negra. De otro lado, la idea de que las culturas afroamericanas se generaron desde el mismo momento de la captura de los esclavizados fue un punto de arranque para comenzar a preguntarse por el vínculo África-América en Colombia, interrogante que ya estaba presente en el programa investigativo de Herskovits. Ello porque la recuperación cultural de la figura del negro colombiano pasaría, precisamente, por la restitución de unos perfiles históricos cuyas raíces profundas se encontrarían en el África precolonial.

Este fue uno de los empeños de Nina S. de Friedemann durante su restante carrera profesional, el cual se concretó, entre otras indagaciones, a través del análisis histórico y antropológico de los *cabildos de negros*. Durante el coloniaje hispánico, dichos cabildos fueron las asociaciones étnicas de africanos bozales y libres en donde les era permitido realizar actividades de ayuda mutua, y expresar en días feriados diversas manifestaciones rituales y artísticas de raigambre africana vedadas en otros momentos de la cotidianidad. Dentro del sistema esclavista, los cabildos sirvieron para apaciguar a los esclavizados y alentar las disputas interétnicas como medio de dominación. Prohibidos sin éxito, en 1610, por el Tribunal del Santo Oficio de Cartagena —principal puerto negrero de la América española entre 1580 y 1640—, los cabildos fueron espacios privilegiados para recrear tradiciones, creencias y costumbres de procedencia africana (Maya 2005, 49). Estas asociaciones dejaron una impronta indeleble en el Caribe colombiano, el entorno cultural adonde se desplazó Friedemann desde la segunda mitad de la década de los setenta y realizó sus destacados estudios sobre el Palenque de San Basilio y el Carnaval de Barranquilla. Los cabildos de negros, como legado de los esclavizados africanos, enlazaron histórica y antropológicamente al Palenque de San Basilio con sus ritos funerarios

recreados por el cabildo lumbalú, y al Carnaval de Barranquilla cuyas comparsas heredaron bailes, disfraces y figuras festivas relacionadas con aquellas asociaciones coloniales (Friedemann 1979, 1985).

Conclusiones

El nombre de Nina S. de Friedemann está necesariamente relacionado con el concepto de *huellas de africanía* (aquellos acervos culturales multifacéticos traídos a América por los esclavizados del África, dinamizados en los procesos de etnogénesis de las culturas afroamericanas), así como con el denominado *paradigma afrogenético*, que reivindica la especificidad cultural de la gente negra colombiana y su conexión histórica con África (Friedemann 1993, 90-91). No obstante, en la contextualización y análisis que he elaborado de los estudios de 1974 publicados por Friedemann en la *RCA*, quisiera haber eludido una presentación teleológica en la cual esas investigaciones serían algo así como “un paso hacia” o contendrían de suyo las semillas de un paradigma determinado. Esto porque me parece importante restituir a estas obras intelectuales su especificidad en el tiempo así como su valía en términos propios. En este sentido, dado el reducido interés antropológico por la gente negra en la década de los setenta, las publicaciones de Friedemann fueron un aporte considerable en la constitución de un objeto de indagación legítimo, que recurrieron a las herramientas conceptuales y los medios técnicos disponibles. Asimismo, respondieron a las inquietudes de un medio sociopolítico crispado por los excesos de las militancias de izquierda y ciertas complacencias con la indiferencia y los abusos del Estado en relación con las minorías étnicas colombianas. Dicha legitimación, como he mostrado en este texto, supuso el desplazamiento desde las coordenadas antropológicas e históricas propuestas por el programa de Melville J. Herskovits, con su acento en los *africanismos* —entendidos en buena medida como factores estructurales constrictivos de las culturas afroamericanas—, hasta el énfasis de Friedemann en la adaptación, la agencia y las prácticas socioculturales de las gentes negras para responder creativamente a las presiones históricas y medioambientales.

Sin embargo, en la obra de Friedemann sí puede detectarse una constante, en cierta medida independiente de las transformaciones en su quehacer y pensamiento antropológicos: el inquebrantable compromiso de esta antropóloga con las gentes que han encarnado la diversidad cultural en nuestro país, con su cultura y luchas políticas, y entre aquellas, por supuesto, destacaron los afrocolombianos.

Referencias

- Arboleda, José Rafael S. J.** 1950. "The Ethno-history of the Colombian Negroes". Tesis de maestría, Departamento de Antropología, Northwestern University, Evanston.
- . 1952. "Nuevas investigaciones afrocolombianas". *Revista Javeriana* 27 (184): 197-206.
- Arocha, Jaime.** 1999. *Ombliados de Ananse. Hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano*. Bogotá: Centro de Estudios Sociales (CES), Universidad Nacional de Colombia.
- Azcona, Jesús.** 1987. *Para comprender la antropología*. Vol. I: *La historia*. Estella: Verbo Divino.
- Barfield, Thomas.** 2001. *Diccionario de antropología*. Barcelona: Ballester.
- Chaves Mendoza, Álvaro.** 1986. "José Rafael Arboleda S. J.: antropólogo y maestro". *Boletín de Antropología* 2 (2): 9-10.
- Escalante, Aquiles.** 1964. "El negro en Colombia". Tesis de pregrado, Departamento de Sociología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Foster, George M.** 1965. "Peasant Society and the Image of Limited Good". *American Anthropologist* 67: 293-315.
- Friedemann, Nina S. de.** 1964. "Ceremonial religioso funébrico representativo de un proceso de cambio en un grupo negro de la isla de San Andrés". *Revista Colombiana de Antropología* 13: 149-181.
- . 1974a. "Minería del oro y descendencia: Güelmambí, Nariño". *Revista Colombiana de Antropología* 16: 9-51.
- . 1974b. "Joyería barbacona: artesanía en un complejo orfebre con supervivencias precolombinas". *Revista Colombiana de Antropología* 16: 53-85.
- . 1985. *El Carnaval de Barranquilla*. Bogotá: La Rosa.
- . 1993. *La saga del negro. Presencia africana en Colombia*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Medicina, Instituto de Genética Humana.
- Friedemann, Nina S. de y Jorge Morales Gómez.** 1969. *Estudios de negros en el litoral pacífico colombiano*. Bogotá: ICAN.
- Friedemann-Sánchez, Greta.** 2009. "Nina, memoria innovadora y fuente vitalicia". En *Nina S. de Friedemann: cronista de disidencias y resistencias*, editado por Jaime Arocha, 53-63. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas.
- Gershenhorn, Jerry.** 2004. *Melville, J. Herskovits and the Racial Politics of Knowledge*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Harris, Marvin.** 1978. *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*. Madrid: Siglo XXI.
- Herskovits, Melville J.** 1946. "Problem, Method and Theory in Afroamerican Studies". *Phylon* 7 (4): 337-354.
- . 1951. "The Present Status and Needs of Afroamerican Research". *The Journal of Negro History* 36 (2): 123-147.
- . 1960. "The Ahistorical Approach to Afroamerican Studies: A Critique". *American Anthropologist* 62 (4): 559-568.
- . 1964. *El hombre y sus obras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Maya, Adriana.** 2005. *Brujería y reconstrucción de identidades entre los africanos y sus descendientes en la Nueva Granada, siglo XVII*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Mintz, Sydney W. y Richard Price.** 1976. *An Anthropological Approach to the Afro-American Past: A Caribbean Perspective (ISHI Occasional Papers in Social Change 2)*. Filadelfia: Institute for the Study of Human Issues.
- Montenegro González, Augusto.** 1992. "José Rafael Arboleda S. J. (28. VI. 1916-29. 11. 1992): sacerdote, científico y maestro javeriano". *Universitas Philosophica* 19 (10): 207-215.

- Ortner, Sherry B.** 2006. *Anthropology and Social Theory. Culture, Power and the Acting Subject*. Durham; Londres: Duke University Press.
- Pineda Giraldo, Roberto.** 1987. Prefacio a *La participación del negro en la formación de las sociedades latinoamericanas*, coordinado por Alexander Cifuentes, 7-11. Bogotá: Colcultura; ICAN.
- Price, Thomas J.** 1954. "Estado y necesidades actuales de las investigaciones afrocolombianas". *Revista Colombiana de Antropología* 2 (2): 11-36.
- Pulido, Hernando.** 2011. "Construcción y representación de los sujetos afrocolombianos en el discurso antropológico, 1980-2005". Tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Redfield, Robert, Ralph Linton y Melville J. Herskovits.** 1936. "Memorandum for the Study of Acculturation". *American Anthropologist* 38 (1): 149-152.
- Steward, Julian.** 1955. *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*. Urbana: University of Illinois Press.
- Wallerstein, Immanuel.** 1997. "The Unintended Consequences of Cold War Area Studies". En *The Cold War and The University. Toward an Intellectual History of the Postwar Years*, editado por Noam Chomsky, 195-231. Nueva York: Free Press.
- Whitten Jr., Norman E.** 1974. *Black Frontiersmen: A South American Case*. Nueva York: John Wiley and Sons / Schenkman Publishing.
- Whitten Jr., Norman E. y Nina S. de Friedemann.** 1974. "La cultura negra del litoral ecuatoriano y colombiano: un modelo de adaptación étnica". *Revista Colombiana de Antropología* 18: 75-115.