

Nina S. de Friedemann (1930-1998): La etnógrafa de africanías y cimarronismos¹

Jaime Arocha Rodríguez / Universidad Nacional de Colombia

Resumen

Esta semblanza de la antropóloga Nina S. de Friedemann hace énfasis en su compromiso por documentar los legados culturales de África occidental y central que—así sea sutilmente—aun perviven entre la gente negra de Colombia. A esas africanías las consideró cimientos tanto de la resistencia contra la esclavización, como de elaboraciones sociales complejas, incluyendo la de los *troncos* o linajes bilineales que vertebran la organización social en el litoral Pacífico y los *kuagros* o grupos de edad que le sirven de eje a la identidad de la comunidad cimarrona de San Basilio de Palenque en el Caribe continental. Para ella, ocultar creaciones o estereotiparlas consistía en la característica central del racismo practicado en Colombia y otros países de la región. Consideró que su persistencia había contado con la complicidad de una conceptualización del mestizaje para la cual el logro de la democracia dependía de la asimilación de diferencias y disidencias étnicas. De su militancia en pro de búsquedas autonómicas como la del cimarronaje dependió su meta de impactar públicos amplios. De ahí los acercamientos que buscó con novelistas, poetas, fotógrafos y directores de cine, cuyas estéticas admiró y aplicó, según hoy es puede apreciarse en el fondo documental que lleva su nombre en la Biblioteca Luis Ángel Arango del Banco de la República.

Palabras clave: estudios afrodiaspóricos y de indígenas, etnodesarrollo, autonomías étnicas, antropología visual, organización social, minería artesanal del Afropacífico

Abstract

This biographical sketch of anthropologist Nina S. de Friedemann emphasizes her commitment to document those legacies from Western and Central Africa, which—even subtly—still survive among black people in Colombia. She maintained that such heritages were the foundations, on the one hand, of resistance against enslavement, and on the other, the prime sources for such complex creations as the *troncos*, the bilinear lineages which vertebrate social organization in the Pacific coasts or as the *kuagros*, the age groups that still define identity in the maroon community of San Basilio de Palenque on the Caribbean mainland. According to her, hiding or stereotyping those cultural innovations consisted of the racism still dominant in Colombia and other countries of the region. She thought that its persistence had to do with a notion of mestizaje whose main supposition was that democracy could only be achieved by assimilation of ethnic differences and dissent. Hence not only her militancy in favor of political autonomies such as marooning, of the diffusion of her ideas among wide audiences, and of her closeness to novelists, poets, photographers and filmmakers, whose aesthetics she admired and applied, as can be appreciated consulting the documental fund that bears her name in the Central Bank's Luis Ángel Arango Library.

Keywords: Afrodiasporic studies, ethnodevelopment, ethnic political and territorial autonomies, visual anthropology, social organization, artisanal placer gold mining in the Afropacific

1. Huellas de africanía y resistencia contra la esclavización

En la noche del 25 de octubre de 2007 abrí la sección de mi *Diario Intensivo* titulada “sabiduría profunda”² y escribí que la conferencia que esa tarde había ofrecido el filósofo argentino Enrique Dussel (1934-) en la Universidad Nacional de Colombia; consistía en un hito en mi reafirmación indocéntrica y afrocéntrica. En 1963 comencé a identificarme con las alternativas que hoy reciben esos nombres, cuando—con otros compañeros de la Universidad de los Andes—empecé a desarrollar campañas de acción comunal en el bajo Sinú (Departamento de Córdoba) y a recibir las enseñanzas de los antropólogos Gerardo Reichel-Dolmatoff (1912-1994) y Alicia Dussán de Reichel (1920-). Me aferré aún más a esas opciones al leer *Subversion and Social Change in Colombia*, la obra que Orlando Fals Borda (Barranquilla, 1925-2008) publicó en 1969, cuando fue profesor visitante de Columbia University en Nueva York. Sin embargo, a partir de 1977, Nina Sánchez de Friedemann se volvió el influjo más poderoso para fijar mi mirada hacia el sur. La conocí durante el Primer Congreso de la Cultura Negra en las Américas, celebrado ese año en Cali, y a diferencia de Dussel, ellos—los Reichel y Fals Borda—, y ella—Nina—no me convencieron mediante la citación erudita y profusa de diversos pensadores formados en las más afamadas universidades del mundo, sino recapitulando las enseñanzas que sabios y sabias indígenas, campesinos y afrodescendientes les habían legado, cuando hacían sus investigaciones de terreno. Me parece que a quienes el trabajo etnográfico de campo nos abrió la oportunidad de recibir lecciones indelebles por parte *etnomaestros* y *etnomaestras*,³ optamos por el latinocentrismo y la crítica a la modernidad quizás antes de que lo hicieran filósofos como Dussel, entre otros pensadores a quienes se les asocia con el paradigma de la colonialidad del poder.

Para explicar por qué singularizo a Nina S. de Friedemann dentro de esta enumeración, comienzo por citar apartes de una carta que me mandó el 15 de agosto de 1984 desde Ziguinchor (Senegal):

Querido Jaime:

Todas mis expectativas sobre este continente eran más cortas y limitadas que la realidad [...] La riqueza cultural extraordinaria. El alma de África, pese a la colonización está aquí. Nuestros negros tienen apenas una sombra de esta civilización, pero me sorprende que después de 500 años aún mantengan esa sombra. Cierro los ojos que ven a África y veo en Colombia mucho de este continente en la habitación. Las cortinas de tela dividiendo los cuartos, las empalizadas, las mujeres lavando y cantando los sonidos que hacen como de admiración, el estilo de comer [son los del Pacífico...].

Esa “sombra” que aún retienen los afrocolombianos consiste en lo que ella denominó “huellas de africanía” y a cuyo estudio dedicó casi toda su vida. En este sentido fue

una especie de arqueóloga de universos simbólicos sutiles, porque a diferencia de lo que sucedió en Brasil o Cuba, donde en el decenio de 1960 Miguel Barnet (La Habana, Cuba, 1940) entrevistaba a un cimarrón quien aún no era del todo competente en el manejo del español, aquí desde comienzos del siglo XIX habían dejado de llegar aquellos “negros bozales” hablantes de kikongo o de twi, capaces de reavivar las memorias mediante noticias frescas de Angola o de Ghana. Entonces, la vía que ella tomó para documentar el origen y transformación de las culturas que porta la gente negra implicó seguirles el rastro a esas memorias africanas, reinterpretadas en América y muchas veces escondidas para defenderlas de la persecución inquisitorial, pero que—como sucedió con los toques de tambor y lo demostró Friedemann—fueron fundamentales para ejercer la resistencia contra el cautiverio. Además, ella deletreó la paradoja que involucró este ejercicio de recordar escondiendo para resistir, pero al mismo tiempo—en especial a partir del período republicano—pugnando por la inclusión ciudadana. Hoy a este paradigma teórico lo denominamos *afrogénesis* y lo oponemos a la *euroindogénesis*, más difundido y a veces quizás más fácil de proponer, apelando a la noción de *mestizaje triétnico*, la cual puede ser poco exigente en cuanto al método comparativo (Arocha, 2005: 95-101; Restrepo, 2003).

Adicionalmente, Friedemann rechazó aquellas conceptualizaciones y prácticas del indigenismo y la hibridación que atentaran contra las identidades diversas o las autonomías territoriales y políticas de los pueblos étnicos. De manera airada defendió la autodeterminación, pero no la circunscribió a las luchas de los indígenas, sino que la defendió como derecho de la gente negra, raizal e inclusive “afrourbana” de las comparsas de carnaval en Barranquilla y otras áreas del Caribe continental. Sus salidas para hacer trabajo de terreno etnográfico podían ser breves, pero muy provechosas. No solo seguía preguntando y apuntando en su cuaderno cuando a otros nos derribaba el calor húmedo del medio día o cualquier dolencia tropical, sino que llegaba con listas precisas de los escritores, gestores culturales, intérpretes, parteras o mineros que habían entrevistado quienes la habían antecedido. Era usual que hubiera memorizado apuntes sobre lo que hacía cada quien, de modo que su manera de ganarse la confianza de sus sujetos de investigación consistía en hacer preguntas a partir de esos antecedentes, en medio de un diálogo paralelo e interior con las anotaciones que había hecho a partir de uno u otro autor y aquellas hipótesis basadas en su intuición, las cuales parecían inverosímiles, pero que a la postre resultaban ser apropiadas, como sucedió con la relación que fue estableciendo entre las formas de resistencia que observaba en San Basilio de Palenque y el Congo Grande del Carnaval de Barranquilla (Friedemann 1985). Otro de sus baluartes fue la crítica del “[...] colonialismo científico, cortésmente llamado asimetría de la investigación” (Friedemann, 1984a: 401). Incluso la promoción de los diálogos sur-sur fue uno de los alicientes para fundar en 1990 la revista *América Negra*, sin descuidar

la meta central de esa publicación: constituir un espacio para el estudio y difusión de la afrogénesis (Fleishmann, 1993).

Volviendo a la presentación de Dussel, anoté en mi libreta que él tan solo había incluido a la gente del norte del África en la enumeración de civilizaciones no occidentales que llevó a cabo para desvalorizar las exaltaciones e invenciones occidentales del helenismo y del eurocentrismo. Mencionó muchas veces la palabra *bantú*, pero no se refirió a los miembros de esa familia lingüística de la cuenca del río Congo en África central con la palabra “civilización” que no escatimó para hablar de los chinos y de los árabes. No puedo asegurar que esas omisiones sean una manifestación de la invisibilización que han ejercido muchos académicos al enfocar la gente de las etnonaciones subsaharianas dentro de sus narrativas acerca de la evolución humana. Sin embargo, tampoco puedo dejar pasar inadvertida esa información, luego de haber aprendido que esa práctica consiste en “[...] una negación de la historia de los africanos negros y sus descendientes en América y se complementa con el manejo de la estereotipia [consistente en la aplicación de...] filtros culturales etnocéntricos [mediante los cuales...] los cultos religiosos fueron definidos como paganos, sus figuras religiosas se convirtieron en ídolos y fetiches, las formas poligámicas de la organización social fueron inmorales y todos los sistemas de gobierno despóticos [...]” (Friedemann, 1984b: 510, 511, 512, 513). Ejercidas con sevicia y negadas con tozudez, invisibilidad y estereotipia consisten en mecanismos preponderantes de la discriminación contemporánea que ella denominó sociorracial (Friedemann, 1984b: 509), anticipándose más de 30 años a la tendencia contemporánea de definir la “raza” como una construcción social. Denunciar y combatir estas formas de racismo constituyó una de las brújulas que guió el ejercicio profesional de Friedemann y, por tanto, otro de los grandes sentidos de la revista *América Negra*.

2. Liborio Sánchez y el Diario de Campo

Un cuaderno de apuntes tiene mucho que ver con la trayectoria profesional que la convirtió en una reconocida innovadora de los estudios sobre la gente de ascendencia africana en Colombia, América Latina y el Caribe, sin descuidar otros pueblos étnicos. Aún hoy, nuestras universidades carecen de programas curriculares que hagan énfasis en África y Afroamérica, sus bibliotecarios no le dan prioridad a la adquisición de los respectivos textos y pocos profesores se dedican a esos temas. Pensando en que los contextos académicos de los decenios de 1950 y 1960 eran aún más limitados, no es de extrañar que Friedemann hablara poco de quienes la guiaron para adquirir aquellas obras clásicas sobre África occidental y central que tenía en su biblioteca; convertir a los cautivos y sus descendientes en sujetos dignos de los estudios etnohistóricos y etnográficos; articular críticas a los aportes de pioneros de los estudios afroamericanos como el antropólogo estadounidense Melville Jean Herskovits (1895-1963), quien había formado

al jesuita colombiano José Rafael Arboleda (1916-1992) y a Aquiles Escalante Polo (1923-2002), fundadores de la antropología sobre la gente negra de Colombia; optara por la teoría de las “orientaciones cognoscitivas” que propusieron los estadounidenses Sydney Wilfred Mintz (1922-) y Richard Price (1941-), y aplicara para el caso colombiano la de las africanías que desarrollaban en Cuba Fernando Ortiz (1881-1969) y Lidia Cabrera (1899-1991). Ella ganó estas competencias de manera autónoma, batallando más bien sola con hipótesis y conceptos desconocidos, escribiéndoles a expertos latinoamericanos, norteamericanos y europeos o participando en el mayor número de eventos académicos posibles en el país y en el extranjero. De esos viajes, la enorgullecían el que hizo en 1979 a la Universidad de Alabama y otras universidades estadounidenses como profesora visitante con una beca Fulbright-Hays. Luego entre 1989 y 1992 a Caracas, cuando fue asesora y profesora visitante del Departamento de Antropología del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas donde contribuyó a fundar el programa de estudios afrovenezolanos, así como el de 1994 a Ouidah (Benín), con ocasión del lanzamiento del Programa Unesco la Ruta del Esclavo, de cuyo Comité Científico hizo parte hasta su muerte.

Luego de leer ese borrador, sus hijas Nancy⁴ y Greta⁵ me recordaron la influencia de su abuelo, Liborio Sánchez, un idealista que vendió su herencia para irse a estudiar a Inglaterra y Estados Unidos. Se volvió ingeniero ferroviario en la Universidad de Pittsburgh y a su regreso participó en el diseño, trazo y construcción del ferrocarril del Magdalena. A sus viajes por ese río se llevaba a sus hijos mayores, Liborio Alfonso y Nina; les iba refiriendo cómo en Estados Unidos los negros tenían que viajar en la parte de atrás de los buses, entre otras manifestaciones de racismo (Friedemann-Sánchez, 2008) y les pedía que se fijaran en todo y lo fueran anotando en los cuadernos que les había conseguido. Greta escribe que ese ejercicio “[...] impactó [a Nina] y determinaría su orientación investigativa [...]” (Friedemann-Sánchez, 2008). En consecuencia, nos ofrece un ejemplo de Cartagena donde Nina observó cómo un:

[...] joven que entregaba los panes a domicilio había tirado el pan al balcón. La señorita del servicio doméstico, que era afrocolombiana, había arrimado el pan con el pie antes de agacharse a recogerlo y ponerlo en la elegante canasta cubierta de lino. Años antes de que Aiwa Ong o James Scott estudiaran la resistencia, Nina haría observaciones y anotaciones de escenas comparables en el Palenque de San Basilio [...]

Nancy cuenta que el ingeniero Liborio murió durante la adolescencia de Nina. Que pese a que fue enterrado con el pabellón nacional sobre su féretro, no fue una persona rica, lo cual explicaría por qué, desde muy joven, Nina tuvo que apoyar a su familia mediante trabajos burocráticos. Uno de ellos la llevó a Nueva York, donde se matriculó en Hunter College, de donde pasó a la universidad de Southern California. En Los Ángeles conoció a un psicólogo y artista

plástico, Robert Friedemann, con quien se casó y con quien regresó a Bogotá. Vivían en una finquita de Cajicá tratando de poner en marcha aquellos experimentos en agricultura sostenible que más tarde—y con una terquedad a prueba de desencantos con programas estatales de desarrollo rural—replicaron en otras dos fincas. A lo largo de los años de 1980, en la vereda Saucío, a 2,5 km de Chocontá, tuvieron Nimbus. No quedaba lejos de donde Orlando Fals Borda había hecho la investigación para su tesis doctoral, ni de las áreas donde 40 años más tarde Greta Friedemann-Sánchez les hizo el seguimiento a los hallazgos que Fals Borda registró en su libro *Campesinos de los Andes*. El tercer predio se llamaba Fagua, albergó a Greta para hacer su tesis doctoral sobre las mujeres que trabajan en las fábricas de flores de la sabana de Bogotá y la familia la tuvo durante el decenio de 1990, hasta 2005. La estética de estos lugares demostraba que quienes aman a la gente, aman la naturaleza y son capaces de construir mundos de energía positiva.

De vuelta a los años de 1960, después de cambiar pañales y dar teteros, Nina salía hacia Bogotá con su jeep lleno de hortalizas para vender, y de aquellos libros y apuntes que el 15 de diciembre de 1964 le permitieron obtener en el Instituto Colombiano de Antropología su título de antropóloga. La monografía fue sobre gente de ascendencia muisca, *Tenencia de tierras, un factor de marginación socioeconómica en una comunidad rural, “El común de indígenas” en Churuquaco* (Friedemann, 1964-1965a). De ahí formó equipo con María Rosa Mallol de Recasens e hizo trabajo de terreno en el archipiélago raizal, con resultados que aparecen en publicaciones como *Ceremonial religioso funébrico representativo de un proceso de cambio en un grupo negro de la isla de San Andrés* (1964-1965b) y *Miss Nansi, Old Nansi y otras narraciones del folklore de la isla de San Andrés* (1964-1965c). El primero de esos artículos contiene las “alertas tempranas” acerca de huellas de africanía persistentes en las ceremonias fúnebres de los afrocolombianos y los raizales: el culto a los antepasados y las *nine nites* (novena), cuya última noche sigue siendo el clímax emocional de esas ceremonias. Por su parte, el segundo artículo versa sobre Ananse, el *trickster*, encarnado por una araña bisexual y cuya mitología portan ashinties, fanties y demás miembros de la familia lingüística akán, provenientes de Ghana y Costa de Marfil. A su llegada a América desde 1640, difundieron los cuentos acerca de quien también representan como el Prometeo africano. Hoy siguen relatando esas leyendas en buena parte del Caribe insular y continental y en el litoral Pacífico colombo-ecuadoriano, en un ejercicio que me he aventurado a clasificar como de “globalización disidente” (Arocha, 2001; Dagó Dadié, 2000).

3. Colonos en tierras baldías

Terminada la investigación en el archipiélago, Friedemann pasó a Atlanta, donde ingresó al Center for Research in Social Change de la Universidad de Emory, del cual fue investigadora asociada desde 1967. Allí conoció al antropólogo Ronald J. Duncan, quien había seguido de cerca

las luchas de Martin Luther King Jr. (1929-1968), y quien se casó con la socióloga Gloria Sánchez, una de las hermanas menores de Nina. Con Duncan, Friedemann compartió el estremecimiento por el asesinato de King e incursionó en el movimiento de derechos civiles (Duncan, 2008), hasta regresar de nuevo a Colombia en 1969, cuando comenzó a orientar el proyecto *Estudios de negros en zonas auríferas del litoral Pacífico*, auspiciado de manera conjunta por el Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia y el Instituto Colombiano de Antropología.

El epicentro de este trabajo fue la región de Barbacoas, donde no solo llegó con cámaras fotográficas y libretas, sino con estudiantes en trance de volverse competentes en técnicas etnográficas y con los colegas Hernando Sabogal y Diane Witlin. En el río Güelmambí, en el litoral del departamento de Nariño, hicieron el estudio etnográfico de varias comunidades de mineros artesanales, incluyendo sus modos de producción, su organización familiar y social y su mitología. A su vez, fueron estableciendo los contrastes pertinentes con la minería industrializada de las multinacionales hasta constituir la muestra de antropología visual que titularon *Minería del oro siglo XX. Barbacoas, Nariño* (Friedemann, Sabogal y Witlin, 1972). Consistía en 79 fotografías que colgaron de 24 paneles con sus respectivos mapas, leyendas y títulos, localizados en la arquería sur del Museo Nacional, desde donde llevaron la muestra a las universidades del Atlántico, Nariño y Cauca, para terminar en Barbacoas con la denuncia sistemática tanto de la fragilidad de los dominios territoriales de los mineros-agricultores negros y de los pagos exiguos que recibían por el oro recogido, como del nivel de expropiación territorial y explotación económica que alcanzaban las multinacionales propietarias de las dragas mecanizadas que acababan con el medio y arruinaban a los pobladores ancestrales (Friedemann y Arocha, 1979: 139, 140).

Durante estos años, las labores de Friedemann adquieren aquel ritmo vertiginoso que quienes la seguíamos hallábamos difícil de alcanzar. Más adelante, me referiré al trabajo que por esta misma época ella comenzó a realizar sobre los indígenas. Por ahora, consideremos que el perfeccionamiento de sus competencias africanistas y afroamericanistas tenía lugar en un ambiente académico hostil. En el decenio de 1960, a lo largo de América Latina, Estados Unidos puso en marcha programas de contrainsurgencia como Camelot y el Plan Simpático, apoyados por científicos sociales de prestigiosas universidades (Friedemann, 1984: 401). Parte de la reacción involucró acusaciones paranoides contra Orlando Fals Borda y Gerardo y Alicia Reichel-Dolmatoff, quienes fueron expulsados de los departamentos que habían creado. No obstante, Friedemann persistió en someter los resultados de sus investigaciones al escrutinio de figuras tan notables como el antropólogo neozelandés Raymond Firth (1901-2002), a quien conoció cuando era profesor visitante del City College de Nueva York; la suiza Ariane Deluz (1931-2010) del College de France y Robert Morey de Western Illinois University (Friedemann, 1974: iii).

De una manera independiente y cuando era más difícil que hoy mantenerse al tanto de la bibliografía, en el estudio de su casa o en su oficina del ICAN, fue comprendiendo el fenómeno de la creación de las culturas afroamericanas, lo cual explica su vinculación con el etnógrafo estadounidense Norman Whitten (1937-), con quien profundizó la reflexión sobre nociones de adaptación ambiental (Whitten y Friedemann, 1974). Del mismo modo combatió las descalificaciones que imperaban con respecto a la organización familiar, social y económica de los descendientes de los cautivos africanos (Friedemann, 1974: 1), demostrando que la noción de etnohistoria era aplicable al transcurso de sus vidas y que sus idiomas y formas dialectales eran temas fértiles de la investigación lingüística. De aquí los nexos que consolidó con el lingüista español Germán de Granda Gutiérrez (1932-2008) o con los estadounidenses William Megeney y Armin Schwegler y con el colombiano Carlos Patiño Rosselli (Sogamoso, 1934-Bogotá, 2011). Paralelamente, junto con Ronald J. Duncan y su hermanan Gloria ampliaba el horizonte de sus reflexiones sobre antropología visual y cine etnográfico (Friedemann, 1974; Friedemann y Duncan, 1974; Friedemann, 1976a, 1976b), todo ello reforzando el arsenal de sus críticas al ejercicio neutral de las ciencias sociales (Friedemann, 1971a).

Minería, descendencia y orfebrería artesanal, litoral Pacífico colombiano (Friedemann, 1974) es la obra culminante de este período. La tradujo al inglés para participar en el simposio sobre minería artesanal en las Américas, al cual la convocaron T. Graves y W. Culver, dentro del 43 Congreso de Americanistas. Divulga datos sobre la condición de “colonos en tierras baldías” que el Estado les asignaba a los campesinos negros. Ese marco legal negaba el carácter ancestral de los territorios que ellos habían ido formando desde cuando dejaron de ser cautivos y les impedía tener los títulos que les aseguraran un dominio permanente, no obstante el que el mismo Estado si les otorgaba licencias para que extrajeran oro del subsuelo.

A toda la información acopiada a comienzos del decenio de 1970 hay que sumarle la que recolectó en el Caribe continental durante otra etapa de su trabajo, acerca de problemas comparables (Friedemann, 1979: 94-135). Ambos conjuntos de datos adquirieron un valor imprevisto a finales del decenio de 1980, cuando comenzó el proceso para sustituir la Constitución de 1886. En efecto, líderes como el afrobaudeseño Rudesindo Castro, quienes tomaban parte activa en la ampliación del movimiento político afrocolombiano, visitaban a Nina en su casa, donde ella les llamaba la atención sobre nociones como la de los *troncos* consistentes en “[...] grupos de descendencia [...] no-unilineales, [...] conformado[s] por individuos que trazan su descendencia a través de hombres o mujeres hacia un ancestro focal, fundador del grupo, dueño original de los terrenos sobre los que tienen derecho sus descendientes actuales que se identifican con el nombre del dueño original [...]” (Friedemann, 1974: 2).

Del mismo modo les mostraba los diagramas que explicaban que—de acuerdo con la época del año—los miembros de esos linajes ejercían dominios familiares, grupales o colectivos sobre las áreas agrícolas y las minas de oro (16, 17 y 22), así como en las definiciones de la manera como los miembros ausentes podían activar sus derechos latentes dentro del tronco (19, 20). Reflexionaron acerca de las similitudes con sus propias regiones y de esa manera sustentaron el carácter ancestral y colectivo de sus territorios. De ahí que en la noche del 21 de agosto de 1993, cuando en la sede de la Organización de Barrios Populares de Quibdó, OBAPO, celebrábamos el que el presidente César Gaviria (Pereira, 1947), que gobernó entre 1990 y 1994, hubiera firmado la que más adelante se denominaría Ley 70 de 1993 o “Ley de negritudes”, esos líderes comunitarios reiteraron que la obra de Friedemann les había inspirado sus reivindicaciones. En síntesis, ese trabajo demostraba que esa combinación rigurosa de los métodos etnográfico y etnohistoriográfico tenía efectos sobre políticas públicas que antes habían excluido los derechos de los afrodescendientes.

4. Indigenismo y aniquilamiento de indígenas

Si en párrafos anteriores he puesto a los Reichel, Fals Borda y Friedemann como guías para dirigir mis ojos hacia el sur, no quiere decir que los cuatro fueran comparables en cuanto a sus opciones epistemológicas. Nina me ayudó a agudizar mis críticas al relativismo cultural y al mestizaje. El primero de esos reenfoques tuvo lugar a mediados de 1981, cuando escribíamos el libro *Herederos del jaguar y la anaconda*, referente a ocho áreas culturales de los indígenas colombianos y a los conflictos que enfrentaban. El segundo, cuando descendí de las montañas de Tacueyó después de reunirme en el campamento de paz de Santo Domingo con el comandante del M19 Carlos Pizarro León-Gómez.

Herederos se fundamentó en la investigación que en 1977 juntó los andares académicos de Nina con los míos:⁶ *Antropología en Colombia: historia y ejercicio profesional*. Ese proyecto dio origen a la *Bibliografía anotada y directorio de antropólogos colombianos* (1979), y cinco años más adelante a *Un siglo de investigación social, antropología en Colombia* (1984). Adicionalmente, *Herederos* culminó el período de exploración indianista que Friedemann inició a comienzos del decenio de 1960, cuando llevó a cabo la investigación ya mencionada sobre el “común de indígenas en Churuquaco” y profundizó en 1969 cuando se asoció con otros colegas y fundó la Sociedad Antropológica de Colombia para denunciar tanto los genocidios de indígenas guahibos y cuibas, como el manto de impunidad que la justicia tendía sobre los asesinos bajo el alegato de que “en los Llanos Orientales matar indios nunca había sido delito” (Friedemann y Arocha, 1982: 33-66; Friedemann, 1984a: 403). Un mojón de su trabajo a lo largo de esos años es el libro *Indigenismo y aniquilamiento de indígenas en Colombia*, escrito de manera conjunta con Juan Friede Alter (1901-1990) y Darío Fajardo e ilustrado con fotografías

del filósofo Fernando Urbina. Repasarlo—por una parte—es constatar que desde muy temprano a Friedemann la urticaba el asimilacionismo. En efecto, su artículo *Niveles de indigenismo en Colombia* es una denuncia sistemática contra el integracionismo en razón a su potencial para aniquilar los legados históricos y culturales de las sociedades que hoy se denominan subalternas (ver también Friedemann y Arocha, 1985: 57-63). Incluso, haber combatido la discriminación le implicó hacer una denuncia escrita y en cine contra sus sujetos preferidos de investigación, las personas negras, debido al racismo y sujeción que ejercían contra los indígenas emberá durante la *Fiesta del indio en Quibdó*, la cual se celebraba al final de la Semana Santa.

Por otra parte, volver a leer ese volumen es confirmar la persistencia de la discriminación y la intolerancia que ejercen los eurodescendientes desde sus posiciones de poder. Basta con reemplazar la noción de Estatuto de seguridad, por la de Seguridad democrática, para percatarse de lo difícil que sigue siendo aceptar el disenso étnico. El escrito de Friedemann da cuenta de ese hábito perverso de catalogar a los disidentes como marionetas de la subversión armada y de ese modo, descalificar la defensa de la territorialidad ancestral y el derecho de los cabildos indígenas a la autonomía política.

5. Hijos del trueno y la vía láctea

Los datos que acopiamos entre 1979 y 1980 nos indicaban que los indígenas cuyas culturas delinearíamos no solo compartían la idea de ser descendientes del trueno-jaguar y de la vía láctea-anaconda, sino rasgos que dependían de conflictos geopolíticos que se remontaban a la Colonia y que tenían reflejos contemporáneos como los de los intentos por monopolizar combustibles fósiles. Pese a la urgencia de referirnos a la alcurnia compartida y divulgar entre públicos amplios que esos modos de vida no eran producto del atraso y del aislamiento, era necesario que las entidades que patrocinaban nuestro trabajo sobre la antropología en Colombia y nuestros sujetos de investigación aprobaran el proyecto. Hablamos con los directivos de FES y Colciencias, así como con los 32 antropólogos colombianos y los 12 extranjeros a quienes habíamos entrevistado para trazar la historia de nuestro oficio en Colombia. Recibimos la autorización de emplear esas entrevistas como uno de los cimientos fundamentales de una publicación cuya perspectiva estética superara la del panfleto mimeografiado que tendía a imperar en consonancia con lo que se consideraba apropiado para difundir las ideas de “avanzada”. La aspiración de reforzar la didáctica del libro mediante un diseño innovador que diera a conocer archivos fotográficos de nuestros entrevistados y del Instituto Colombiano de Antropología se basaba en la experiencia de Friedemann con Ediciones Zazacuabi. Esa editorial se anticipaba a la “multimedia” con cuatro folletos acompañados por sus respectivos juegos de diapositivas, en una serie llamada “Colombia, arte y cultura”, e incluyendo *San Agustín* (Gamboa, 1975), *Tierradentro* (Chávez y Puerta, 1976), *Máscara precolombina* (Chávez,

1977) y *Muisca* (Rojas de Perdomo, 1977).

Desde que comenzamos a hacer *Herederos*, yo pedí preparar el capítulo sobre los kogui. Quería plasmar las enseñanzas que había recibido de los Reichel-Dolmatoff por medio de sus etnografías y de unas clases que a uno lo dejaban estremecido y deseoso de dejar de ser uno mismo y volverse como esos sabios y teólogos indígenas de la Sierra Nevada. De ahí que no dudara en escribir mi capítulo repitiéndome y repitiéndoles a los lectores “si yo fuera kogui” (Friedemann y Arocha, 1982: 267, 271).

Sin embargo, terminarlo fue conflictivo. Yo había incluido a ese bebé de unos seis meses que aparece en la etnografía *Los kogui* metido por su madre en una bolsa cuadrada donde quedaba en “[...] posición acurrucada, con las piernas dobladas, las rodillas casi tocando el pecho y los brazos apretados contra el cuerpo [...]” (Reichel-Dolmatoff, 1951: 181). Las tiras de las cuales estaba provista esa mochila servían para colgarlo de los horcones de la casa, mientras ella continuaba haciendo sus labores, las cuales raras veces incluían el lavado del talego, sino más bien el raspado de los excrementos o el secado de los orines frente al fogón. Por eso la bolsa quedaba “[...] rígida de mugre y muchas veces infestada de pulgas [...]” (Reichel-Dolmatoff, 1951: 182).

Yo quería destacar esa hipótesis que también aparece en *The People of Aritama* referente a que al carácter de un adulto lo moldea lo que reciba de sus padres durante los primeros años de vida (Reichel-Dolmatoff, G. y A., 1961; Reichel de Dussán y Reichel-Dolmatoff, 2011). En ese caso, el estoicismo que necesitaban los mayores para enfrentar los rigores de la exclusión y la colonización dependía de las privaciones a las cuales desde bebés eran sometidos niños y niñas. Teoría de la cultura y la personalidad aplicada, quería decirles a los lectores, citando el original en el sentido de que “[...] esta bolsa, símbolo del útero, queda durante toda la vida del kogui un foco de emociones y no dudamos que la restricción física conectada con esta experiencia juega un cierto papel en ellas” (Reichel-Dolmatoff, 1951: 182).

Nina objetó. No le parecía legítimo justificar las privaciones descritas en función del desarrollo filosófico de los mayores. Además, en ese momento cuando la represión que ejercía el gobierno del presidente Julio César Turbay Ayala (1916-2005), entre 1978 y 1982, contra el movimiento indígena alcanzaba extremos no predichos, ¿por qué darles argumentos a los enemigos de los indígenas, resaltando la posible dureza de esas madres y esos padres? Le di la razón a Nina e introduje las correcciones pertinentes.

Con todo, creo que los debates más intensos fueron por el manejo del idioma. Nina se sentía constreñida por el estilo formal de publicaciones suyas como *Ceremonial fúnebre representativo de un proceso de cambio en un grupo negro de la isla de San Andrés (Colombia)* (Friedemann, 1967) o *Minería, descendencia y orfebrería artesanal, litoral Pacífico* (Friedemann, 1974). No quería que su obra quedara encerrada por las paredes de las bibliotecas universitarias

y logró combinar humor, amor y objetividad en trabajos como *Criele Criele Son* (Friedemann, 1989), *Chocó, magia y leyenda* (escrito a dos manos con Alfredo Vanín (1950-) y fotos de Diego Samper), *Fiestas: celebraciones y ritos en Colombia* (con fotos de Jeremy Horner) y *La saga del negro, presencia africana en Colombia*.

Sin embargo, para alcanzar el género que José Luis Díaz-Granados (Santa Marta, 1946-) denominó *cuentos sin ficción* tendrían que ocurrir muchos aprendizajes (Friedemann y Arocha, 1986: 11, 12). Me detendré en las enseñanzas de Juan Fernando Esguerra, editor y corrector de estilo de Carlos Valencia Editores y en los intercambios sistemáticos con poetas y escritores de ficción. Para Esguerra, era fundamental el ajuste del lenguaje con la intención de los escritos, de modo que objetaba el que usáramos esa jerga que emplea nombres como el de *sib*’ adquirido con dificultad en cursos de las carreras de antropología sobre los sistemas de parentesco. El editor preguntaba “¿y eso qué quiere decir? ¿Lo puedes explicar sin notas al pie de página? ¿Es demasiado grave si en vez de *sib* usamos la noción de linaje que mucha gente sí comprende?”.

Otro influjo notable hacia la creación de los cuentos sin ficción fue el de los novelistas y poetas con quienes establecimos relaciones de intercambio por los años 1982 y 1983. Si la meta era comunicar bien los hallazgos que hacíamos mediante el trabajo etnográfico de terreno, ¿por qué no aprender de quienes no escribían ladrillos? Pero de otro lado, si ese trabajo en el terreno nos revelaba mundos tan maravillosos como ese cielo lleno de láminas de oro en el cual creen los cuna (Friedeman y Arocha, 1982: 245), ¿por qué no invitar a esos escritores a que lo contemplaran y de paso se alejaran de los eurocentrismos que plagaban sus obras?

Realizamos dos encuentros con la Unión Nacional de Escritores: Biblioteca Nacional (julio de 1982) y Biblioteca Luis Ángel Arango (diciembre del mismo año). Exploramos cómo novelistas y poetas recreaban fenómenos sociales o hacían las investigaciones que requerían las novelas históricas y le pedimos a Orlando Fals Borda que deletreara cómo había creado los dos canales narrativos de *Mompox y Loba* y *El presidente Nieto*, los tomos de *Historia doble de la Costa* que hasta entonces se habían publicado. Eduardo Galeano (Montevideo, Uruguay, 1940-2015) vino desde su exilio en España y leyó apartes de lo que sería el *Libro de los abrazos*. Sin embargo, la riqueza de esos eventos no reemplazaba lo que a veces parecía una reelaboración ilimitada de los escritos, debido a los cotejos permanentes que era preciso realizar con datos de terreno o de archivo, porque a diferencia de la ficción, la etnografía tiene que ser verificable.

En 1985, la misma casa editorial publicó una edición de *Herederos* en rústica, con fotos de Diego Samper, nuevos índices onomásticos y temáticos, así como con una introducción ampliada que incluye la sugerente y

controvertida hipótesis (1977) del arqueólogo Donald Ward Lathrap (1927-1990) sobre una posible y muy temprana ola de colonizadores provenientes de África central quienes habrían penetrado la Amazonia con sus cultivos de tubérculos, barbascos, algodones y calabazos, plantas que habían sido domesticadas al otro lado del Atlántico (Friedemann y Arocha, 1985: 26-39). Presentamos el nuevo libro durante el 45 Congreso Internacional de Americanistas que se celebró en la Universidad de los Andes en julio de ese año.

6. Ma’Ngombe

Herederos se debió a una pregunta que Carlos Valencia le hizo a Nina cuando ella revisaba la primera edición de *Ma’Ngombe, guerreros y ganaderos* (Friedemann y Cross, 1979): “¿Por qué los antropólogos no han publicado una visión general sobre los indígenas colombianos, ilustrada como estaban ilustrando el volumen sobre la gente negra de San Basilio de Palenque?” Las fotos en blanco y negro que contiene ese clásico son de Richard Cross y de la propia Nina. Hacen de esa primera edición un documento no solo de una estética excepcional, sino de una riqueza informativa que nos permite entrar a ese mundo palenquero rico en africanías, es decir, reinterpretaciones de la memoria africana que los cautivos llevaron a cabo en América, conforme lo expuso en diciembre de 1998 Luis Beltrán en su discurso inaugural del Segundo Coloquio Internacional de Estudios Afroiberoamericanos. Lo celebramos en Abidján (Costa de Marfil), cuando lanzamos el último número de *América Negra* y le hicimos a Nina su primer homenaje póstumo, el cual comenzó con las palabras de la antropóloga mexicana Luz María Martínez Montiel (1935-), colega y amiga entrañable. Entre tales africanías sobresalen los *kuagros* y *cuadrillas*, grupos de edad afiliados por mitades antagónicas—la de *arriba* y la de *abajo*—las cuales proveen escenarios de rivalidad simbólica, cuyos miembros pueden activar mediante agresiones verbales y físicas muy ritualizadas (Friedemann, 1979: 169). Como sucede entre sociedades guerreras, esa forma de organización es propicia para el adiestramiento militar del cual precisaron los bijogos en esas luchas en pro de su liberación, las cuales libraron al poco tiempo de haber descendido de las carabelas portuguesas que los traían desde el archipiélago de las Bijagos (Friedemann, 1979: 63). Kuagros y cuadrillas guían toda la vida social de Palenque (Friedemann, 1979: 150-167). Así el novio es de un *kuagro*, de la misma mitad de la *cuadrilla* de la novia, y—también como en las sociedades guerreras—los matrimonios son por raptó—*salimiento*—que luego deben legitimarse ante San Basilio y su esposa Santa Catalina en una ceremonia de gran solemnidad (Friedemann, 1979: 144, 145).

Como *Pambelé* (Antonio Cervantes, *Kid Pambelé*, Palenque de San Basilio, Colombia, 1945) hizo en 1974 con su trofeo por haber ganado el campeonato mundial

de los *welter* ligeros, Nina también peregrinó a la iglesia de Palenque y le presentó a San Basilio su libro *Ma'Ngombe*. La obra se difundió rápidamente y tuvo un impacto insospechado en cuanto a engrandecer el orgullo de palenqueros y palenqueras. La dignidad de la lengua quedaba resaltada en calidad de un criollo de base gramatical *ki-kongo*. Debido al vínculo con el lingüista Carlos Patiño Rosselli fue posible explicar que el que ese idioma estuviera lexicado en portugués y español daba cuenta de las necesidades de comunicación entre los *pombeiros* (*avanzadotes*) que capturaron, almacenaron y exportaron a los africanos, los aduaneros también portugueses que los recibían en Cartagena, los españoles que los compraban y los propios esclavizados, hablantes de idiomas ininteligibles entre sí, debido a la diversidad de familias lingüísticas incluida en cada cargazón (Friedemann, 1979: 20, 26; Friedemann y Patiño, 1983). Si bien es cierto que el éxito de la obra hubiera podido depender de la mediación de San Basilio, la ruptura con la narrativa etnográfica tradicional fue definitiva. El libro dejaba atrás la fórmula clásica del impersonal “se estudiará” y en su reemplazo introducía un *yo* que expresaba sus temores ante el terreno desconocido y, de esa manera, nos revelaba la humanidad de la etnógrafa (Friedemann, 1979: 11).

7. Etnodesarrollo de grupos negros

Como comprendíamos la urgencia de acercar nuestra palabra a la de los sujetos de nuestros escritos, volvimos a encomendarle a Juan Fernando Esguerra la edición de nuestro nuevo libro, *De sol a sol, génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*. Recogía los resultados del proyecto *Etnodesarrollo de grupos negros en Colombia*.⁸ Mientras escribíamos *Herederos*, el antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla (1935-1991) había invitado a Nina a un simposio internacional sobre etnodesarrollo, la estrategia para que los pueblos mejoraran su bienestar a partir de sus propios logros, historia e identidad. Ella concordó con la opción, pero objetó el que tan solo incluyera a los indígenas, por lo cual me propuso que diseñáramos una alternativa que abarcara a la gente negra. La primera fase del proyecto comprendía investigaciones de terreno en el Caribe continental con miembros de la Asociación Nacional de Pescadores Artesanales de Colombia (Anpac) en Ciénaga Grande y La Boquilla junto a Cartagena, además nos entrevistaríamos con coreógrafos, bailarines, cantantes, cantoras, músicos y poetas de las fiestas del Caimán (Ciénaga) y La Candelaria (El Banco), así como de los carnavales de Mompo y Santa Ana (Magdalena). Friedemann había identificado e interactuado con estas personas desde 1974, cuando inició el proyecto sobre Palenque y entre 1977 y 1979, cuando había dirigido la Estación Antropológica que el ICAN había abierto en el Caribe.

En cuanto al Pacífico, la gente de la Anpac en Tumaco sería fundamental, así como músicos y bailarines como Francisco Tenorio del mismo puerto. Como volveríamos al río Güelmambí, permaneceríamos unos días en Barbacoas y otros en el río Magüí donde una multinacional explotaba un yacimiento aluvial de oro. Por último, regresaríamos a la zona plana del norte del Cauca, cuyos campesinos negros habían sido los protagonistas de la película *Villarrica*, que Nina había hecho con su hermana Gloria Sánchez y el marido de ella, Ronald J. Duncan, así como del artículo “Negros: monopolio de tierra, agricultores y desarrollo de caña de azúcar en el valle del río Cauca”, el cual hizo parte del volumen *Tierra, tradición y poder*, que ella editó para la Biblioteca Básica Colombiana del Instituto Colombiano de Cultura. Por mi parte, volvería a los escenarios de las evaluaciones de programas de “desarrollo rural” que había hecho mientras fui investigador de la Fundación para la Educación Superior.

Les propusimos a las entidades patrocinadoras de ese esfuerzo que el resultado de esa fase consistiera en un libro que les permitiera a sus lectores realizar viajes imaginarios por las Afrocolombias y el archipiélago raizal, luego de haber aproximado las civilizaciones de la naciones africano occidentales y centrales, donantes de cautivos hacia América. La segunda etapa que planteamos involucraba procesos pedagógicos con diversas organizaciones de la base, a partir de ese volumen, el cual—además—proponíamos transformar en cartillas que se usaran en colegios públicos y privados de las regiones visitadas. No obstante nuestro interés, esa última fase nunca tuvo lugar porque las prioridades de las agencias financiadoras cambiaron.

Los artículos del nuevo volumen eran más breves que los de *Herederos*, pero tenían que ser más claros por la complejidad de los temas que abordamos: la trata se irguió sobre innovaciones tecnológicas como las del rediseño de embarcaciones capaces de llegar a vela hasta la desembocadura del Congo y regresar a Europa del mismo modo y no a remo, como sucedía antes de que la escuela de Enrique el Navegante (Enrique de Avis y Lancaster, llamado El Navegante y también conocido como Infante de Sagres (1394-1460)) introdujera las velas triangulares de los árabes, así como el timón articulado, la brújula y el sextante (Friedemann y Arocha, 1986: 28-33). Ello además de la tesis del arqueólogo Donald Lathrap a la cual ya he aludido con respecto a migraciones muy tempranas hacia América provenientes de África central (Friedemann y Arocha, 1986: 18-11). Cuando creímos que habíamos logrado el estilo apropiado, realizamos talleres con Rafael Valencia, los pescadores de Tumaco y otros miembros de las organizaciones de la base del movimiento negro a quienes les leímos los cuentos sin ficción que íbamos elaborando. Incorporamos sus observaciones reescribiendo lo que fuera necesario.

Pese a que siempre consideramos que ese método había dado resultado, cuando leo y uso *De sol a sol* para

mis clases de antropología, encuentro que los capítulos sobre África son de una enorme densidad, y que quizás cada uno de ellos debería reescribirse dando lugar a tres o cinco cuentos sin ficción. Esa parte del volumen habla del virtuosismo con el cual Nina manejó lo relacionado con las fuentes escritas sobre las naciones africano occidentales y centrales antes del siglo XVI, a partir de crónicas como las del intelectual y viajero árabe tangerino Ibn Battouta (1304-1369), las cuales aparecieron traducidas al francés por A. Djenidi con el nombre de *Voyages*, así como en la obra de Edward William Bovill (1892-1966) *The Golden Trade of the Moors* (1958). Además, el cuento sin ficción que ella denominó *Mali: un moro en el Sudán* pretendía llevarles a maestros y estudiantes afrocolombianos lo que para esos años eran primicias: a partir del siglo XIII, los árabes habían comenzado a descubrir civilizaciones negroafricanas de gran complejidad, como de los Songai, surgida entre los que hoy son Níger y Burkina Fasso.

A partir de su aproximación a obras como la de Philip Curtin (1922-), *The Atlantic Slave Trade* (1969), Friedemann puso al alcance de públicos amplios el debate sobre el número de cautivos deportados desde finales del siglo XV. En fin, las competencias que ella había ganado en el manejo de otros trabajos fundamentales como los de Basil Davidson (Bristol, Inglaterra, 1914-) (*A History of West Africa, 1000-1800* o *Reinos africanos, 1000-1800*), David Birmingham (*Trade and Conflict in Angola: The-Mbundu-and their Neighbours under the Influence of the Portuguese, 1483-1790*) y Manuel Zapata Olivella (1920-2004) (*Changó, el gran putas*) le permitió mostrarles a esos mismos públicos la organización de los estados donantes de cautivos, los cuales florecían desde la región de Senegal, Gambia, Malí y las Guineas, hasta el valle del Congo, pasando por Ghana y la Costa de Marfil (escenarios del auge de los reinos de fanties y ashanties), Benín, Togo y Nigeria (ámbito de ewés y yorubas), hasta llegar al Camerún de los igbos o carabalíes.

8. El Congo Grande

Los recorridos por la llanura Caribe a los cuales ya hice referencia dieron solidez a la hipótesis de que en los carnavales caribeños priman las huellas de africanía y las representaciones de la resistencia contra la pérdida de la libertad. Ese supuesto había surgido con *Ma'Ngombe*, pero cobraría fuerza con el libro *Carnaval en Barranquilla*, ilustrado con fotografías de Richard Cross, Ida Esbra, Julio César Flórez, Nereo López, Fernando Urbina, de ella misma y de los archivos de la Corporación Nacional de Turismo, *Cromos, El Espectador* y *El Herald*. La publicación tiene el cimiento etnohistórico necesario para explicar la estética del vestido y los toques de tambor a partir de las memorias de África. También involucra comparaciones con otros carnavales europeos, caribeños, panameños, venezolanos y brasileños. Así, Friedemann propuso que en Barranquilla convivían dos legados diferentes: el europeo que nutre un *elitelore* y el africano del *folklore* (Arocha, 1986: 175). Con

respecto a este último, escribí:

En la danza de congos, los grupos han tenido nombres reminiscentes de clanes totémicos, tales como el Torito Ribereño, la Burra Mocha, el Toro Negro. Aquí la expresión no está conformada únicamente por los hombres desafiantes ataviados con penachos de plumas y flores, o con la majestad de una cola o penca de estilo real que llega hasta el suelo, casi siempre cubierta de mariposas, que recuerdan el atuendo de los reyes del Congo en África, descrito en 1591 por Philipo Pigafetta [1533-1604] [...]. (Friedemann, 1985: 82)

Dirigió y produjo la película *Congos* que antecedió a la publicación y cuyo guión nos narra la continuidad de esa tradición estética enfocando a

[...] Julia Herrera, la costurera [quien] vive, cocina y duerme en [un cuarto] del palacio [del Congo Grande, donde] cose trajes de congos y congas y arma los grandes turbantes. En el patio del palacio, Julia corta los palillos de caña para hacer el último turbante de [ese] año. (Friedemann, 1979: 10)

El viaje que realizó por África occidental dentro del mismo proyecto *Etnodesarrollo de grupos negros en Colombia* afianzó su pensamiento. Así,

[...] en el Museo de Arte Africano en Dakar no vio una máscara, sino que con los ojos la midió; palpó las curvas de las expresiones faciales. Solo así concluyó que era casi idéntica a una que años antes le había comprado a un artesano barranquillero [...] En Costa de Marfil comprendió que en cuanto a coreografía y expresiones corporales, las danzas tenían materias primas similares a las de los congos [...]

[Esa y otras experiencias le ayudaron a concluir que...] el aporte africano se afianzó dentro de una lucha política tenaz librada por individuos que después de haber sido rotos y desarraigados por la esclavitud, se reintegraron valiéndose de cualquier medio que les ofreciera la sociedad. Uno de ellos fue el de los cabildos [de negros en Cartagena, los cuales en parte...] fueron permitidos como medio de control político. Los negros, sin embargo, le dieron la vuelta al mecanismo y lo transformaron en un sistema de afianzamiento. De ahí que el escenario del carnaval no se limite a las grandes ciudades del Caribe colombiano, sino que incluya a casi todo el bajo Magdalena. (Arocha, 1986: 175)

En 1993, se topó con más africanías en el Museo Metropolitano de Nueva York. Al recorrer el pabellón de arte África, la sorprendieron unas máscaras iguales a las de las marimondas del mismo carnaval (Friedemann, 1994). Sin embargo, la leyenda que acompañaba a los objetos de

las vitrinas no se refería a los “micos” que salían a bailar por las calles de Barranquilla, sino a la forma como los bamileke de Camerún representaban a sus elefantes. Entonces, Friedemann se preguntó si a lo largo de la historia afrocolombiana había tenido lugar un error al elaborar la taxonomía de la fauna danzante (Friedemann, 1994). En abril de 1998 repitió el mismo recorrido por el MET, volvió a encontrar los mismos elefantes (Friedemann, 2008) y quizás se despidió de este mundo con el deseo de convencer a los taxónomos del carnaval de revisar sus categorías y reconocer que los elefantes africanos también habían llegado con la trata e insistían en danzar cada año.

9. El cimarronaje perpetuo

Junto a las africanías, demostrar la persistencia de diversas formas de cimarronaje también les dio su carácter particular a las contribuciones de Friedemann. En *Criele, Criele Son: del Pacífico Negro*, nos enseña la estatua de bronce que la gente de Santa María sobre el río Timbiquí erigió en honor a Justiciano Ocoró Bonilla por su papel en la “[...] lucha por la liberación de la comarca” (Friedemann, 1989: 96). Debido a ella, en 1937 los franceses de la *New Timbiquí Gold Mines* se marcharon. Los alzamientos eran contra la expropiación territorial que los extranjeros ejercieron con apoyo decidido del Estado colombiano, por medios tan oprobiosos como el de haber facilitado la importación de perros franceses para hacerles la cacería a quienes osaban regresar a sus territorios ancestrales, después de haber sido desterrados a la fuerza (Friedemann, 1989: 92).

Otro cimarronaje consistió en la mudez. En paralizar ya fuera liturgias teatrales, como las de la Semana Santa de Coteje o las balsadas de Santa Bárbara desde que el párroco de ese pueblo montó “[...] su oposición a la tradición aduciendo derroche de dinero en pólvora y bebida durante la fiesta callejera [...] Y lo que allí sucedió es que la población reaccionó con el silencio. No salió a la calle con sus arrullos a la Virgen, ni con los cununos [...]” (Friedemann, 1989: 149). De ahí que hoy los curas por fin toleren y traten de comprender la espiritualidad nacida de las memorias de África y de la esclavización.

No obstante, otro tema recurrente es el de aquella creatividad que se manifestó en mañas como las que se dio la familia Estupiñán, cuando el tsunami de 1979 les arrebató los bienes y la casa que tenían en Ensenada. Se fueron para Guapi donde había gente de su mismo tronco. Rehicieron sus vidas haciendo y vendiendo *chancacas*, aquellos dulces de panela y fruta bellamente empacados en pedacitos de calabazo y atados con fibras de tetera (Friedemann, 1989: 116-120). Ese y otros escritos destilan un afro-optimismo que ella aspiraba a proyectar hacia el futuro, en calidad de respuesta apropiada para combatir invisibilidad y estereotipia, los dos pilares del estilo de racismo que practicamos en Colombia. Identificó y denunció su ejercicio en ámbitos estatales, académicos, institucionales y cotidianos, conforme puede leerse ya

sea en *Estudios de negros en la antropología colombiana* (Friedemann, 1984: 507-572) o en *Colombia*, el artículo que preparamos para el libro *No Longer Invisible: Afro-Latin Americans Today*, editado por Pedro Pérez Sarduy y Jean Stubbs para la organización no gubernamental inglesa Minority Rights Group (1995).

Estuvimos de acuerdo en que llevamos tan troquelados los ejercicios de ocultar y reducir rasgos complejos a simplicidades de carácter invariante—atávico—que los practicamos mecánicamente. De ahí su insidia, así como la dificultad para erradicar una de las manifestaciones más perversas de la invisibilidad, la glorificación del mestizaje.

10. Mestizaje y genocidio

En julio de 1989, regresé de mi primera visita al campamento de paz de Santo Domingo, montañas de Tacueyó. Hacía parte del grupo de profesores universitarios que ofrecieron sus ideas en pro del éxito del proceso de paz entre el gobierno del presidente Virgilio Barco (1986-1990) y el Movimiento 19 de Abril, M19. Había pasado 48 horas dialogando con Carlos Pizarro (1957-1990), Arjaid Artunduaga y otros comandantes de la organización guerrillera en trance de reincorporación a la vida civil. Mi tema: ¿por qué la propuesta política de Pizarro invisibilizaba a la gente negra? ¿Cómo era posible semejante vacío, teniendo en cuenta que esa corriente debía parte de su razón de ser al cimarronaje perpetuo de los campesinos negros de la zona plana del norte del Cauca? Al fin y al cabo, varios de los líderes de la organización disidente, entre ellos Antonio Navarro, se habían formado trabajando en programas como los del Centro de Investigaciones Multidisciplinarias en Desarrollo Rural que la Universidad del Valle llevaba a cabo en sitios como Puerto Tejada y Villarrica. La respuesta estaba en las *Tres Rectificaciones* que Pizarro les propuso a los colombianos inspirado por “[...] la confianza en las virtudes de esta nación mestiza [...]” (1989: 15).

Al oír la crónica de mi viaje, Nina me hizo un largo reproche por no haber contradicho al comandante, explicándole que en el ejercicio de la invisibilización, uno de los mecanismos más incisivos había sido la noción de mestizaje. ¿No se daría cuenta de que esa idea diluía la especificidad de las reivindicaciones de la gente negra, de su historia, de sus creencias, de su organización social, de su religión? Como si yo fuera Pizarro, me dijo que rechazaba un programa político que reiteraba la idea de que este país está formado tan solo por indios y mestizos. Que era mentirosa esa insistencia en que siendo mestizos, éramos iguales. Que a mí no se me olvidara que a los mineros del Güelmambá los clasificaban como “colonos en tierras baldías” y los podían expulsar de sus territorios ancestrales impunemente, como también les podía suceder a los campesinos de la zona plana del norte del Cauca o del Chocó y hasta de Palenque. Que la manera en que todas esas personas utilizaban sus tierras era

muy distinta a la de los demás campesinos o de los indígenas. Que para qué yo había ido a Santo Domingo, si me olvidaba de que el mestizaje se parecía al indigenismo que practicaba el Estado: era una manera de integrar aniquilando.

Pese a que semejante arremetida la habría debido recibir Pizarro y no yo, le di la razón a Nina y esperé otra oportunidad para reunirme con quien ya era candidato presidencial. Un mes más tarde, volví a Santo Domingo, pero no hubo tiempo para una conversación larga. Luego, vino un saludo rápido con ocasión de la ceremonia de dejación de armas en Caloto y a los pocos días el asesinato. Sin embargo, consigné mis ideas en la ponencia *Hacia una nación para los excluidos*, la cual presenté en las mesas de concertación y análisis que se celebraron en el Capitolio Nacional. Esa ponencia apareció en el *Magazín de El Espectador* e hizo pública la responsabilidad de reconocer que las especificidades étnicas de los que hoy llamamos pueblos afrocolombianos dependen de una larga historia que comienza en África, continúa con la resistencia perpetua contra el cautiverio y se concreta en la construcción de territorios ancestrales de dominio colectivo. Esa perspectiva les causó escozor a connotados expertos en la historia y culturas de los indígenas, para quienes la gente negra era mestiza y por lo tanto no podía reclamar que se le reconocieran derechos derivados de su diversidad étnica. *El Espectador* patrocinó un foro sobre esos desacuerdos. Lo publicó en el mismo *Magazín Dominical* con el título de “Las etnias en la encrucijada nacional”.

El que aún haya quienes defienden ese punto de vista le da la razón al intelectual afrobrasileño Abdías do Nascimento (Franca, 1914-2011), quien igualó mestizaje y genocidio. Quizás este pensamiento consista en el abismo que separa la afrogénesis que defendió Nina S. de Friedemann de otros paradigmas cuyos practicantes aún no asocian las palabras “civilización” y “bantú”.

11. Legados y porvenir

El vínculo entre esas dos nociones consistió en la médula de la pedagogía por la cual Nina propendió. La puso en práctica contra lo que Victorien Lavou (2002) denomina “desdicha genealógica” en el sentido de que—debido al poder del eurocentrismo dentro del sistema de educación y propaganda—a la gente negra se la sigue percibiendo y ella misma continúa percibiéndose como descendiente exclusiva de gente esclavizada, capaz de la emotividad extrema, mas no del razonamiento abstracto, proveniente de un continente monolítico, bárbaro y sin historia. Dentro de esa misma opción epistemológica y ética, resalto el compromiso de esa antropóloga por sacar a la luz pública la incesante búsqueda de la libertad que los africanos y sus descendientes practicaron desde su desembarco en las Américas y el Caribe. De ahí la apuesta que sus libros y artículos hicieron por documentar las diversas formas de cimarronaje, la cual también extendió a sus trabajos acerca de los pueblos indígenas. Así como disentía de quienes no cesaban de negar la diversidad de la gente negra, homologándola con la mestiza, contradijo

a quienes identificaban al indigenismo como el futuro de los indígenas. De ahí la pugnacidad con la cual defendió la autonomía política y cultural de resguardos y cabildos en libros como *Indigenismo y aniquilamiento de indígenas* o en *Herederos del Jaguar y la Anaconda*. Me he referido a dos obras a las cuales, además, las liga la transparencia en el lenguaje, parte inseparable de la misma pedagogía, a su vez, cimienta de su incansable trasegar con cámaras de fotografía y cine, así como con fotos y películas en aras no sólo de llegarle a públicos amplios, sino de hacerlo con aquella estética refinada que particularizó la revista *América Negra*. La ideó, diseñó, dirigió y situó en un pedestal internacional aún inigualado.

Miro hacia atrás y me alegro de que el legado de quien fuera mi maestra y amiga se revitalize. Me referiré a tres aportes. Martha Luz Machado aceptó el reto que Nina había formulado a partir de la obra de Henry Wassen en cuanto a la posible influencia conga en la talla de los bastones que los jaibanáes Embera, Waounan y Tule usan para curar (véase el capítulo sobre la gente Embera en Friedemann y Arocha 1982 o 1985). Machado comparó patrones estéticos y mitológicos de ambos lados del Atlántico y así contradujo la tesis dominante acerca de que a la gente negra le había correspondido la pasividad dentro de las relaciones interétnicas del litoral Pacífico. Más bien demostró cómo había contribuido a moldear medicina y religión indígenas (Machado, 2010). El segundo aporte se debió a la asociación entre el Grupo de Estudios Afrocolombianos de la Universidad Nacional de Colombia, la Curaduría de Arte e Historia de ese Museo Nacional y la Dirección de Etnocultura del Ministerio de Cultura para montar la exposición *Velorios y santos vivos: comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras*, una de cuyas raíces consistía en aquellos rastros de africanidad que Friedemann identificó en los ritos fúnebres de la isla de San Andrés (Arocha et al. 2008). La muestra documentó cómo en sus velorios y novenas la gente negra sigue ejerciendo el cimarronaje, no obstante una guerra que parecería ideada para aniquilarlos a ella y a sus universos simbólicos. Por primera vez el Museo llenó el vacío que su narrativa sobre la formación nacional ostentaba acerca de los aportes que la gente de ascendencia africana realizó desde la Colonia.

Por último, La ruta del esclavo que Nina contribuyó a consolidar no es ajena a la ampliación que UNESCO se propone hacerle a la Historia General de África mediante un volumen sobre las diásporas africanas en contextos de globalización. Abrirá opciones para, (1) reafirmar las genealogías de la gente de ascendencia africana, no sólo en las Américas y el Caribe, sino en el medio oriente y la cuenca del Océano Índico; (2) cartografiar las formas de resistencia ejercidas desde la trata hasta hoy y, entre otras materias relevantes; y (3) deletrear las contribuciones que los africanos le han hecho a la humanidad en ciencia y tecnología (UNESCO, 2015).

Esa última contribución consistirá en un mecanismo idóneo para contrarrestar la tendencia imperante de presentar

como pruebas de la superioridad e ingenio europeos a las prácticas y métodos agrícolas y ganaderos que cautivos y cautivas desarrollaron en las Américas a partir de sus memorias africanas y que los amos les arrebataron. La esclavización no puede permanecer impune por haberse

apropiado no sólo “del cuerpo y su trabajo, sino del conocimiento e ideas que poseían los esclavizados” (Carney y Rosomoff 2009: 154).

Notas

- 1 La versión original de esta semblanza apareció en el segundo tomo del libro *Pensamiento colombiano del siglo XX*, cuyos editores fueron Guillermo Hoyos Vásquez (1935-2013), Carmen Millán de Benavides y Santiago Castro-Gómez y lo publicó por el Instituto Pensar de la Pontificia Universidad Javeriana en 2008, págs.: 337-368.
- 2 El *Diario Intensivo* consiste en la metodología de autoanálisis que el psicólogo estadounidense junguiano Ira Progoff (1921-1998) difundió en el decenio de 1970 mediante su libro *At an Intensive Journal Workshop*. Desde 1987 me valgo de este instrumento para guiar mis búsquedas personales y las de algunos de mis estudiantes interesados en la reflexividad propia del método etnográfico.
- 3 Entre esos pensadores locales y anónimos que cambiaron mi vida menciono a Jaír Londoño, líder quindiano fallecido el 6 de octubre de 2015, cofundador de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos, ANUC, quien me enseñó sobre las causas de la violencia que afectó a su región; Rafael Valencia, “ametralladora de utopías” y organizador de los pescadores artesanales de Tumaco, asesinado el 17 de septiembre de 1992, de quien aprendí los conocimientos que pescadores y concheras tienen de su medio de playas, bajos y manglares; don Justo Daniel Hinestrosa (1909-2012), médico raicero del Baudó, quien me guió por sus cultivos y me reveló la sostenibilidad de su agricultura; Leocadia Mosquera, maestra chocona quien enseña en la Institución Educativa Alberto Lleras de Suba, a quien desde pequeña sus padres llamaron *Ananse* por las virtudes de su mente, y Leidy Angulo, socióloga de la Universidad de Nariño, quien me ha mostrado cómo hacen los afrocolombianos del alto Mira para defender sus territorios ancestrales de la expansión de los monocultivos de coca y palma.
- 4 Nancy Friedemann-Sanchez, artista plástica, radicada en Nueva York, parte de cuya obra está inspirada en los tapices de lana sobre campesinos y mercados del altiplano de Cundinamarca y Boyacá que con preciosismo tejía su abuela materna, Inés Abella de Sánchez.
- 5 Greta Friedemann-Sánchez se doctoró en antropología económica con una tesis sobre las floristas de la sabana de Bogotá, la cual fue publicada en 2006 por Lexington Books con el nombre de *Assembling Flowers and Cultivating Homes: Labor and Gender in Colombia*. Hoy es profesora de antropología de la Universidad de Minnesota.
- 6 Este proyecto lo auspiciaron el Departamento de Investigación Social de la Fundación para la Educación Superior (FES) y Colciencias. Además de la producción que reseña este artículo, hubo otros escritos cuyo inventario aparece en el prólogo al libro *Un siglo de investigación social*.
- 7 “[...] palabra que ha sido erróneamente apropiada por algunos escritores para aplicarla a los grupos de descendencia unilineal. Entre los teutones, la *sib* era una unidad exogámica [...]” (Fox, 1967: 167).
- 8 Llevamos a cabo ese trabajo entre 1983 y 1985, con el apoyo del Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo (Canadá) y de las Fundaciones FES, Ford e Interamericana.

Obras citadas

- Arocha, Jaime. “Africanía y globalización disidente en Bogotá”. En *Las rutas de la esclavitud en África y América*. Rina Cáceres (ed.), San José: Universidad de Costa Rica. 2001. 425-450.
- . “Hacia una nación para los excluidos”. En *Magazín Dominical, El Espectador*, No 329, julio 30 de 1989. 14-21.
- . “Metrópolis y puritanismo en Afrocolombia”. En *Antípoda* No. 1, julio-diciembre. Bogotá: Departamento de Antropología, Universidad de los Andes. 2005. 79-108
- . *Obligados de Ananse. Hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano*. Santafé de Bogotá: Colección CES, Centro de Estudios Sociales, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia. 1999.
- . Reseña del libro *Carnaval en Barranquilla*. Bogotá: Editorial La Rosa. 1984. *Historiografía y Bibliografía Americanistas*, vol. XXX, No. 2, 1986. 174-176.

- Arocha, Jaime y Friedemann, Nina S. de. *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*. Jaime Arocha y Nina S. de Friedemann, ed. Bogotá: Etno. 1984.
- Arocha, Jaime, Juliana Botero, Alejandro Camargo, Sofía González y Cristina Lleras. *Velorios y santos vivos. Comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras*. Bogotá: Museo Nacional de Colombia. Catálogo de la exposición. 2008.
- Barnet, Miguel. *Biografía de un cimarrón*. La Habana: Editorial Academia. 1996 (original de 1966).
- Battouta, Ibn. *Voyages* (Traducción de A. Djenidi). Dakar: Faculté de Lettres. 1966.
- Birmingham, David. *Trade and Conflict in Angola: The-Mbundu-and their Neighbours under the Influence of the Portuguese, 1483-1790*. Oxford: Clarendon Press. 1966.
- Bovill, Edward William. *The Golden Trade of the Moors*. Oxford: Oxford University Press. 1970.
- Cabrera, Lidia. *El monte*. Igbo Finda Ewe Orisha, Vititinfinda. Sin fecha ni pie de imprenta, antigua biblioteca de Nina S. de Friedemann.
- Carney, Judith y Rosomoff, Richard Nicholas. *In the Shadow of Slavery: Africa's Botanical Legacy in the Atlantic World*. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 2011.
- Curtin, Philip. *The Atlantic Slave Trade*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1969.
- Chávez Mendoza, Álvaro. *Máscara precolombina*. Bogotá: Ediciones Zazacuabi, 1977.
- Chávez Mendoza, Álvaro y Puerta Restrepo, Mauricio. *Tierradentro*. Bogotá: Ediciones Zazacuabi. 1976.
- Dagó-Dadié, Albert. "Ananse, el hilo y el ombligo". En *Encuentros de africanía, texto para la etnoeducación y la cultura*. Esperanza Biojó (ed.). Bogotá: Fundación Cultural Colombia Negra. 2000. 125–141.
- Davidson, Basil. *A History of West Africa*. Nueva York: Doubleday.
- Duncan, Ronald, J. "Nina: presencia continua". En *Nina: cronista de resistencias y disidencias*. Arocha, Jaime (editor). Bogotá: Grupo de Estudios Afrocolombianos, Centro de Estudios Sociales, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia. 2008 (en prensa).
- Duncan, Gloria, Ronald Duncan y Nina S. de Friedemann. *Villarrica*. Película en blanco y negro, 16mm, sonido óptico, 26 min.
- Fals Borda, Orlando. *Subversion and Social Change in Colombia*. New York: Columbia University Press, 1969.
- Fleishman, Ulrich. "Los africanos del Nuevo Mundo". En *América Negra*, No. 6, 1993. 11-36.
- Fox, Robin. *Kinship and Marriage. An Anthropological Perspective*. New York: Penguin Books, 1967.
- Friedemann-Sánchez, Greta. *Assembling Flowers and Cultivating Homes: Labor and Gender in Colombia*. Nueva York: Lexington Books, 2006.
- . "Nina, memoria innovadora y fuente vitalicia". En *Nina: cronista de resistencias y disidencias*. Arocha, Jaime (editor). Bogotá: Grupo de Estudios Afrocolombianos, Centro de Estudios Sociales, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, 2008.
- Friedemann, Nancy. *Mensaje electrónico sobre Nina S. de Friedemann*. Nueva York, diciembre 24 de 2007.
- Friedemann, Nina S. de. *Carnaval en Barranquilla*. Bogotá: Editorial La Rosa. 1985.
- . "Ceremonial religioso funébrico representativo de un grupo negro de la isla de San Andrés (Colombia)". En *Revista Colombiana de Antropología* XIII. 1964-1965. 147-182.
- . "Congos": Ritual guerrero en el Carnaval de Barranquilla, narración de la película, 30 minutos, color, sonido óptico, 1977. En *Los Congos, catálogo ilustrado*. Loockhartt, Ángel. Bogotá: Galería Skandia, julio 24 de 1979.
- . *Criele criele son: del Pacífico negro*. Bogotá: Planeta Colombiana Editorial, 1989.
- . "Estudios de negros en la antropología colombiana". En *Un siglo de investigación social: Antropología en Colombia*. Jaime Arocha y Nina S. de Friedemann, eds. pp. 507-572. Bogotá: Etno, 1984.
- . "Ética y política del antropólogo: compromiso profesional". En *Un siglo de investigación social: Antropología en Colombia*. Jaime Arocha y Nina S. de Friedemann, ed. Bogotá: Etno. 1984. 381-428.
- . *Fiestas: celebraciones y ritos en Colombia*. Santafé de Bogotá: Villegas Editores, 1995.

- *La fiesta del indio en Quibdó*. Película en super 8mm, color, sonido magnetofónico, 12 min.
- *La saga del negro: presencia africana en Colombia*. Santafé de Bogotá: Instituto de Genética Humana, Facultad de Medicina, Pontificia Universidad Javeriana. 1993.
- *Marimondas en el Carnaval de Barraquilla*. *América Negra* N° 8: 1994. 171-177.
- *Ma'Ngombe: Guerreros y ganaderos en Palenque*. Bogotá: Carlos Valencia Editores, 1979.
- *Minería, descendencia y orfebrería, litoral Pacífico colombiano*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1974.
- “Negros: monopolio de la tierra, agricultores y desarrollo de plantaciones de caña de azúcar en el valle del río Cauca”. En *Tierra, tradición y poder en Colombia: enfoques antropológicos*. Biblioteca Básica Colombiana, No. 12. Nina S. de Friedemann, ed. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura. 1976. 143-160.
- “Some Points on the Responsibility of Anthropologists. A Colombian View”. Special Session on Problems of Research Ethics in Colombia. 70th Meeting American Anthropological Association. New York, November 18-21.
- “Tenencia de tierras, un factor de marginación socioeconómica en una comunidad rural. ‘El común de indígenas en Churuguaco’”. En *Revista Colombiana de Antropología* XIII. 1964-1965. 267-286.
- “The Feast of the Indian in Quibdó”. En *Expansion and Indigenous People*. Sevilla Casas, Elías, ed. La Haya: Mouton Publishers. 1977. 203-210.
- “Troncos among Black Miners in Colombia”. In *Miners and Mining in the Americas*. W. Culver; T. Graves (ed.), Manchester: University of Manchester Press, 1984.
- Friedemann, Nina S. de, y Arocha, Jaime. *Bibliografía anotada y directorio de antropólogos colombianos*. Bogotá: Sociedad Antropológica de Colombia-Tercer Mundo Editores, 1979.
- Friedemann, Nina S. de, y Arocha, Jaime. “Colombia”. En *No Longer Invisible: Afro-Latin Americans Today*. Editado por Pérez Sarduy, Pedro y Stubbs Jean. London: Minority Rights Group, 1995.
- Friedemann, Nina S. de, y Arocha, Jaime. *De sol a sol: génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*. Bogotá: Planeta Editorial, 1986.
- Friedemann, Nina S. de, y Arocha, Jaime. *Herederos del jaguar y la anaconda*. Bogotá: Carlos Valencia Editores, 1982.
- Friedemann, Nina S. de, y Arocha, Jaime. *Herederos del jaguar y la anaconda*. Bogotá: Carlos Valencia Editores. Segunda edición en rústica, 1985.
- Friedemann, Nina S. de, y Duncan, Ronald. *Güelmambí*. Bogotá, película en 16mm, blanco y negro, sonido óptico, 24 min. 1974.
- Friedemann, Nina S. de, Fajardo, Darío y Friede, Juan. *Indigenismo y aniquilamiento de indígenas en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1974.
- Friedemann, Nina S. de, y Patiño Rosselli, Carlos. *Lengua y sociedad en el Palenque de San Basilio*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1983.
- Friedemann, Nina S. de, Sabogal, Hernando y Witlin, Diane. “Minería del oro siglo XX, Barbacoas, Nariño”. Una muestra de antropología visual. Bogotá: Museo Nacional de Colombia.
- Friedemann, Nina S. de, y Vanín R., Alfredo. *Chocó, magia y leyenda*. Bogotá: Litografía Arco, 1991.
- Friedemann, Nina S. de, y Vanín R., Alfredo. *Entre la tierra y el cielo: magia y leyendas del Chocó*. Bogotá: Planeta Colombiana Editorial, 1994.
- Gamboa Hinestrosa, Pablo. *San Agustín*. Bogotá: Ediciones Zazacuabi, 1975.
- Herskovitz, Melville J. *The Myth of the Negro Past*. Boston: Beacon Press, 1941.
- Lavou Zoungbo, Victorien. “La ‘desdicha genealógica’ intent de objetivación de una trayectoria universitaria”. *Revista Colombiana de Sociología* Vol. VII. N° 1 (2002): 75-97.
- Lathrap, Donald. “Our Father the Cayman, Our Mother the Gourd: Spinden Revisited, or a Unitary Model for the Emergence of Agriculture in the New World”. In *Origins of Agriculture*. Reed, Charles (editor). New York: Mouton, 1977. 713-751.
- Machado, Martha Luz. *La escultura sagrada Chocó en el contexto de la memoria estética de África y su diáspora: ritual y arte*. Bogotá: Grupo de Estudios Afrocolombianos, Centro de Estudios Sociales, Universidad Nacional de Colombia y Universidad

de Amsterdam, 2010.

Mintz, Sidney, y Price, Richard. *The Birth of African-American Culture: An Anthropological Perspective*. Boston: Beacon Press, 1995.

Nascimento, Abdías do. *O genocídio do negro brasileiro. Processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

Ortiz, Fernando. *Etnia y Sociedad*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 1993.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo. *Los kogui: Una tribu de la sierra Nevada de Santa Marta*. Tomo II. Bogotá: Editorial Iqueima, 1951.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo, y Reichel-Dolmatoff, Alicia. *The People of Aritama. The Cultural Personality of a Colombian Mestizo Village*. London: Routledge & Keagan Paul, 1961.

Reichel, Alicia Dussán de, y Reichel-Dolmatoff, Gerardo. *La gente de Aritama, la personalidad cultural de una aldea mestiza colombiana*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Opera Prima.

Restrepo, Eduardo. “Entre arácnidas deidades y leones africanos. Contribución al debate de un enfoque afroamericanista en Colombia”. En *Tabula Rasa* 1. 2003. 87–123.

Rojas de Perdomo, Lucía. *Muisca*. Bogotá: Ediciones Zazacuabi, 1977.

UNESCO. *Volume IX of the General History of Africa*. Guidance note for authors. Paris, 2015.

Whitten, Norman, y Friedemann, Nina S. de. “La cultura negra en el litoral ecuatoriano y colombiano: un modelo de adaptación étnica”. En *Revista Colombiana de Antropología*, vol. XVII, 2o. semestre. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología.

Zapata Olivella, Manuel. *Changó: el gran putas*. Bogotá: Remandes, 1984.