

## De Ananse y sus ombligados

Los ombligados de Ananse son los iniciados en la hermandad de Araña, el dios y diosa de los pueblos fanti-ashanti del golfo de Benín. Odioso para los esclavizadores por su amoroso egoísmo, humor negro, petulancia, y por la ubicuidad que lo puso en los barcos de la trata negrera que esclavizó a tantos africanos. Odiosa para los esclavistas por la astucia con la cual tejió redes de cimarrones, de cabildantes negros e insumisos en Cartagena, y de bogas mensajeros que remaban los champanes por el Magdalena. Se volvió negro cimarrón Zambe, bisexual, bailarador incansable en los carnavales de Mompox, donde cada año castra a su hermano Tigre, que también se vino desde el África occidental, con conejo, cuervo, gato y la épica de los trucos que Anansi practica en los bosques de Ghana.

Como puede caminar por encima y por debajo del agua, llegó a las selvas del Pacífico, y por un hilo que fue sacando de su barriga, bajó por el manglar a los esteros. Niños y niñas aprenden a imitarla con la complicidad de sus papás, que les ayudan poniéndoles polvos de araña en la herida que deja el ombligo al desprenderse.

Ricardo Castillo, de una estirpe que evoca a la de los yolofos del Senegal en África, se identifica más bien con los mestizos colombianos. La historia que aprendió en la Universidad Nacional de Medellín no le sirvió para preguntarse si las ombligadas de Ananse que veía por allá en el Patía, en verdad, eran cosas de indio<sup>1</sup>. Yo a nadie le había oído algo así.

---

<sup>1</sup> Comunicación personal de noviembre de 1994, con motivo de la presentación del proyecto de investigación «Bosques de guandal», cuyos resultados aparecieron

*(continúa en la página siguiente)*

Por eso le dije que Anansi es una voz del idioma akán, emparentada con Kwaku Ananse, Annacy y Nansy, como muchos pueblos de la Costa de Oro del África occidental bautizan a una de las encarnaciones del creador del caos (Gómez Rodríguez 1997: 9). En Costa Rica, Belice, Nicaragua, Panamá, Surinam y en las islas de Jamaica, Saint Vincent y Trinidad y Tobago también conocen al embaucador Anansi, a quien además apodan Bush Nansi, Compé Nansi y Aunt Nancy, y «[...] en el archipiélago colombiano [de San Andrés y Providencia] Anansi ha sido llamada Miss Nancy, [...] Gama Nancy [y] Breda (brother, hermano) Nancy» (*ibid.*: 72; Pomare 1998).

Como Castillo insistía en que los negros habían aprendido de los indios a ombligar con Ananse<sup>2</sup>, terminé por preguntarme si a los africanistas y afroamericanistas les faltaba información, y me puse a leer a Fernando Urbina:

La ombligada es una práctica mágica de los indígenas embera del Chocó con la cual se busca potenciar al recipiendario para efectuar de manera notable una actividad específica. También sirve para neutralizar ciertas acciones [...] La fuente de donde se extrae esa fuerza pertenece al mundo [...] animal. Ciertas propiedades específicas de las bestias, que encuentran en grado menor su equivalente en el hombre, le pueden ser transmitidas a éste mediante la acción ritual de una persona que tiene el poder de ombligar [...] no a la manera de una cosa que se toma, usa y deja, sino de un emparentarse [...] en una comunión (1993: 343).

En agosto de 1973 [Urbina tuvo...] la oportunidad de dialogar con Cachí, una encantadora abuela embera; su sobrino, Pascacio Chamorro, [le] sirvió de intérprete:

Se cogen [las partes del animal] y se raspan sobre una tabla nueva de balso. El polvito se revuelve con achiote diluido en agua o [...] con aguardiente. Eso se le unta al ombligado comenzando por encima de la parte del dedo corazón de la mano derecha, desde la uña hacia la muñeca; luego se sigue con los otros dedos, finalmente desde la muñeca

---

en el volumen *Renacientes del guandal: «grupos negros» de los ríos Satinga y Sanquian-ga* (Del Valle *et al.* 1996).

<sup>2</sup> De nuevo constaté la visión mestizante del historiador Castillo cuando celebramos en Bogotá el seminario *Ley 70: etnicidad, territorio y conflicto en el litoral Pacífico colombiano*, entre el 27 de noviembre y el 7 de diciembre de 1995, con el auspicio de la Universidad Nacional de Colombia (Centro de Estudios Sociales, Departamento de Antropología e Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales).

hasta la nuca, donde se fricciona repetidas veces; después se sigue con el otro brazo (no se unta en todo el dedo, ni en el brazo; sólo se traza una línea sobre ellos). También le dan de comer del raspado (*ibid.*: 346).

### MI OMBLIGO-ÁRBOL

Aún no entiendo cómo es que un sobijo por los brazos, la espalda y la nuca merece el apelativo de ombligada, ni cómo es que los embera terminaron dándole el mismo nombre al mismo animal que en el golfo de Benín los antepasados de los afrochocoanos habían bautizado *Anansi*. Esos afrocolombianos se denominan a sí mismos *libres* porque mantienen viva la memoria de la lucha de sus antepasados por alcanzar la libertad. Ellos, en cambio, no se ombligan cuantas veces lo consideren necesario, sino una sola vez, aunque en el Baudó sí existen dos rituales focalizados en el ombligo del recién nacido.

El primero se celebra cuando alguien nace, y la madre entierra la placenta y el cordón umbilical debajo de la semilla germinante de algún árbol, escogido por ella y cultivado en su *zotea* desde que supo de su preñez. La *zotea* consiste en una canoa desechada, un cajón grande o unas ollas viejas que ella coloca cerca de la casa sobre una plataforma de palos y rellena con esa tierra que las hormigas dejan a la entrada de sus hormigueros. Con sus hijos, la trae del monte para sembrar aliños para el *tapao*, descansel (*Amaranthaceae*, Suárez 1996) para hacerse baños durante la menstruación, en fin, yerbas para la pócima que amarre al marido y disuada a la amante de él (*ibid.*) En lugares del alto Baudó, como Chigorodó, las *zoteas* siempre tienen cocos en retoño, con los cuales las madres hermanan a su descendencia. Cada niño o niña distingue con el nombre de *mi ombligo* a la palmera que crece nutriéndose del saco vitelino enterrado con sus raíces el día del alumbramiento.

En Surinam los miembros del winti, una religión emparentada con el vudú del actual Benín, tienen ceremonias comparables. Sus practicantes femeninas no sólo toman los mismos baños rituales de las afrobaudoseñas (Stephen 1998a: 73), sino que también entierran la placenta y «[...] sobre ese punto del jardín plantan un árbol» (*ibid.*: 72, traducción del autor)<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> En los ríos Güelmambí y Saija del litoral Pacífico nariñense, las afrodescendientes usan *bateas de moro* con finas tallas en madera, para tener allí a sus nenos y nenas

(continúa en la página siguiente)

La segunda y última ombligada baudoseña ocurre cuando es necesario curar la herida que deja el ombligo al separarse del cuerpo. Como en otros lugares del Afropacífico, antes de realizar el rito los padres tienen que haber escogido un animal, planta o mineral cuyas cualidades formarán parte del carácter del niño o niña y las cuales irán siendo incorporadas a partir de que se esparzan los respectivos polvos sobre la cicatriz umbilical (Friedemann 1989: 102). Por esta razón es usual que, al observar a alguien, la gente trate de inferir cómo fue ombligado. María Elvira Díaz Benítez (1998: 94) anota que en Timbiquí (departamento del Cauca) atan la mirada triste de una persona con ombligadas de dormidera; la *arrechera* de las muchachas lindas, con la *pringamosa*, y la de los hombres, con la *Patasola*<sup>1</sup>.

En Surinam, el ombligo también es objeto de interés. Una vez sorprendido, «[...] se guarda para preparar medicinas que se le dan al niño en caso de que tenga alucinaciones con un jinete cabalgante» (Stephen 1998a: 72)<sup>5</sup>. Al interrogarlo sobre esos remedios, el médico Henri Stephen (1998b) describió algo idéntico a las botellas *balsámicas* o *rezadas* del Chocó.

#### HÉROE-HEROÍNA DE AUTOSUFICIENCIA Y AUTONOMÍA

Empero, Ananse es lo que menos tendría que ver con una simple apropiación ambiental. Se trata de un animal que los esclavizados deificaron por su autosuficiencia: de su propio cuerpo teje una casa que además le sirve para procurarse alimentos (Oakley Forbes, citado por

---

hasta el bautizo. A partir de ese momento, a la canoita le dan el nombre del niño o la niña y la guardan en el techo de la casa (Friedemann 1989: 101). En San Andrés y Providencia, después de dar a luz, las madres también entierran la placenta con un árbol (Forbes 1998).

<sup>1</sup> El que la *Patasola* sea un ser mítico plantea el problema de cómo llegar a su cuerpo y de ese modo obtener los polvos necesarios para hacer la curación del ombligo.

<sup>5</sup> Tanto la relación *ombligo-sacralidad* como la ecuación *árbol-vida* ilustran lo que Mintz y Price (1992: 10) llaman «orientaciones cognoscitivas» o sea supuestos básicos sobre las relaciones sociales o sobre el funcionamiento de los fenómenos del mundo. Las propusieron como foco de atención para estudiar el puente África-América, en reemplazo de rasgos culturales concretos que habían sido privilegiados por los partidarios del *modelo de encuentro* para dilucidar el puente África-América.

Gómez Rodríguez 1997: 90). En esta introducción reafirmo que Anansi saca de sus entrañas la red que une a África con América.

Paradigma de astucia y supervivencia, Anansi embauca, engaña y crea el caos, pero también reta a deidades más poderosas que ella, de quienes roba el fuego para dárselo a la gente (Gómez Rodríguez 1997: 9, 49, 50). La responsabilidad «prometeica» de la heroína africana pervive en el Chocó, además de sus conductas irreverentes y sacrílegas. Don Pío Perea, director de la Defensa Civil en el Chocó, le contó a Nina de Friedemann de aquel día cuando

[...] la araña era sacristán como yo en ese tiempo y [...] por *comerse unas hostias* la iban a matar. Entonces, Anansi se subió a la torre más alta de la iglesia y, repicando las campanas, gritó con una voz delgadita:

«Si Anansi muere, el mundo se acabará, *la candela se apagará* para siempre, la gente se acabará también».

El cura se fue a ver quién tocaba las campanas anunciando semejantes desastres, pero como Anansi era tan liviana, con ese cuerpo tan chiquito, no la vio y pensó que era una voz del cielo.

Mientras tanto, la condena a muerte fue suspendida, porque la multitud de gente así lo pidió. Pero con la condición de que dejara las malas mañas y trabajara (Friedemann y Vanín 1991: 189, la cursiva es mía).

Como puede tener cualidades masculinas y femeninas, es de la misma filiación de Esú o «[...] Eshu, Exú, Elegbara, Elelgbá, Legba o Eléggua [deidad yoruba<sup>6</sup> conocida] en México, Cuba, Haití, República Dominicana, Brasil y Surinam [...] [oricha que en] el Brasil fue liberador de esclavos y por ende el mayor enemigo de los esclavistas» (Gómez Rodríguez 1997: 93).

## RENOVACIÓN AFRICANISTA

Ni todos los antepasados de los afroamericanos conocían a Anansi, ni toda la gente negra se ombliga con Araña. Sin embargo, *todos* si resistieron, y repudiaron y repudian la esclavización. Ese espíritu compartido de insumisión me inspiró para escoger tanto el título de este libro, como la metáfora que sirviera de sinónimo a la unión de las pala-

---

<sup>6</sup> La asociación de esta deidad con el diablo en la simbólica de la santería la haría doblemente antiesclavista (Adriana Maya, mensaje electrónico a propósito de *Ombligados de Ananse*. París, julio 7 de 1998).

bras afrodescendiente y rebelde. Empero, *Obligados de Ananse* también representa la intención de llevar a cabo nuevas investigaciones sobre los vínculos entre África y América. En el Afropacífico esas pesquisas tendrán que averiguar con qué frecuencia Ananse encarna al embaucador, qué tan usuales son las obligadas con ella y cuáles de sus cualidades anhelan los padres ver realizadas en su descendencia. Esta aspiración resulta de las percepciones que tuve de Ananse durante las investigaciones que fundamentaron los ensayos que presento en este volumen.

Estas percepciones aparecieron con nitidez en noviembre de 1992, cuando terminaba la segunda expedición etnográfica que la Universidad Nacional de Colombia auspició en el alto Baudó. Iniciábamos el ascenso por la serranía para llegar hasta la carretera, cuando paramos en la casa de un campesino, quien nos ofreció algo de beber. Uno de los estudiantes del laboratorio de investigación social vio una enorme telaraña y, asustado, tomó su sombrero para golpear a su dueña. Nuestro anfitrión lo reprendió diciendo que si mataba a Ananse, a él y a los de su familia les sobrevendrían muchos años de desgracias, sin contar con los infortunios que siempre sufren los agresores de Araña.

Sorprendida, la historiadora africanista Adriana Maya me dijo: «¿Has oído? Ananse, Miss Nancy, la araña de San Andrés, la araña de los fanti también está aquí. ¿Te das cuenta de las implicaciones de este hallazgo?»

Recordé que seis meses antes, con otro grupo de estudiantes, yo había llegado a Puerto Echeverry sobre el río Dubasa, afluente del Baudó. Estábamos extenuados después de un recorrido que nos había llevado por las selvas de Almendró y tan sólo queríamos algo de beber. En la tienda donde pedimos gaseosas había una nevera tapizada de ananses. El tendero las fue retirando con suavidad, abrió la puerta, sacó las botellas, y con la misma dulzura las espantó para que no les hiciera daño al cerrar. En ese momento no entendimos las intenciones del vendedor y nos limitamos a pensar que las nociones de higiene de la gente en el río Dubasa eran muy distintas de las nuestras.

Tres años después, en un parmal sobre el río Pepé, afluente del bajo Baudó, Wilson Ibargüen nos mostraría las ananses en plena selva y en una casa que su tío tenía para las épocas de cosecha y cuidado de los cerdos ramoneros. En este lugar había una pequeña arboleda que rodeaba la vivienda, con decenas de telarañas intactas. En otra ocasión, doña Luz Amira Largacha Mosquera, la síndica de las fiestas que se celebran en honor de la santa patrona del pueblo, la Virgen de la Pobre-

za, interrumpió una entrevista que le hacíamos José Fernando Serrano y yo, para señalarnos la presencia de Ananse, mientras la tomaba en su mano y la acariciaba como a una mascota.

Pero entonces el énfasis de la investigación en curso estaba centrado en la reconstrucción de la historia del poblamiento del alto Baudó y, por consiguiente, buscábamos dar ante todo una respuesta a los fenómenos que enfoca el capítulo III de este volumen: las genealogías de la gente; ver cómo era que el Baudó se había poblado de afrodescendientes; la forma como ellos dirimían sus conflictos con los indígenas emberaes, sus vecinos; la aparición de los símbolos de Changó en los altares funerarios o la figuración de sus rayos y centellas en las narrativas locales sobre el diamante de Nauca; la manera como la gente cambiaba de orilla a sus cerdos para que se alimentaran bien sin dañar las cosechas propias o las de los vecinos, o las prácticas pedagógicas que se empleaban para educar a los perros en determinadas habilidades de la cacería.

Sin embargo, en ese momento sí habíamos identificado al embaucador en parábolas que muestran sus fracasos debido a esa avaricia «que rompe el saco». Don Juan Arce las narró el 25 de octubre de 1995, con ocasión del velorio de doña Genara Bonilla:

En Condoto, un relámpago le mostró a un minero una veta muy rica. Por la noche le dijo a su mujer que despidiera a todas las personas que trabajaban con ellos en la mina y que tan sólo le mostraría a ella dónde estaba el tesoro. La mujer se opuso a que les guardaran el secreto a sus familiares y creía que más bien les deberían decir para que todos disfrutaran de la riqueza nueva. Él se enfureció y la convenció de que fueran a abrir la veta, pero cuando comenzó a hacerlo, la tierra embraveció, chupándose al oro y al minero ambicioso.

En la misma ceremonia, otros pepeseños contaron del hombre que halló una guaca y, al guardársela para sí, un rayo lo desapareció de la tierra. Y seguían repitiendo cuentos que asocian al rayo y al trueno con riquezas que, de no ser usadas con generosidad, pueden matar a quien las halla.

En las historias de guacas y gUAQUERÍA el *iluminado* siempre sale perdiendo debido al egoísmo que su mujer o su compadre siempre aparecen condenando (véase Friedemann y Vanín 1991). Y la astucia un tanto antisocial, asociada con la figura de Ananse, en el Baudó se encarna en el *zángano*, oficiante mágico-religioso responsable de las *trabas*, conjuros y maleficios que llevan a que una persona enferme o

sea *ofendida* por una culebra. La curación implica llamar a un médico raicero, cuyas botellas balsámicas y secretos operarán si y sólo si logra descubrir y deshacer la traba respectiva.

#### RESISTENCIA NO ORTODOXA

Empero, el héroe más *anansino* parecería ser el legendario Carlos Quinto Abadía, fundador de Boca de Pepé en el bajo Baudó, bandolero conservador que exasperó al gobierno con sus locuras anárquicas. Mediante sus habilidades mágicas podía hacerse invisible o ubicuo y, de esa manera, despistar a los hombres armados que el gobernador mandaba para matarlo. ¿Habría sido obligado con Ananse? Pero si no es éste el caso, ¿habría hecho como otros afrochocoanos que, de manera consciente, mediante conjuros y oraciones buscan que Araña los dote de sus poderes? Al respecto, Javier Echeverri (1996: 106) finaliza su narrativa acerca de una de las fechorías que comete el Indiodiagua en Caminadó explicando que «[...] el poder de andar sobre el agua lo da la araña anance, pero hay que hacerle su rezo cruzao». Y el ya mencionado Pío Perea concluyó su relato sobre Anansi contándole a Friedemann y Vanín (1991: 190) que

Mi mayor anhelo cuando niño era poder caminar sobre el agua como Anansi. Entonces, con mis amiguitos conseguimos la oración de Anansi para convertirnos en arañas y poder pasar de un cuarto a otro en las casas que eran de tabla. Yo, de acólito, de sacristán tenía que aprenderme muchas oraciones. En un santiamén aprendí la de Anansi. Decían que en Semana Santa las oraciones eran más efectivas. Entonces, nos íbamos varios niños al San Juan, al mediodía y uli, a las 12 de la noche, nos zambullíamos en el agua y abajo rezábamos tres veces con potencia, sin respirar, sin salir a la superficie:

¡Oh, divina Anansi,  
préstame tu poder!  
para andar como tú  
sobre las aguas del río,  
sobre las aguas del mar,  
oh, divina Anansi

Friedemann (1998b) rememora este encuentro y lo complementa:

Pío se dirigía a Ananse de cerca. Como se hace con las deidades africanas, sin intermediarios. Se reía y sonreía porque, pese a recitar la

invocación, sabía muy bien qué se estaba guardando para sí mismo: el secreto. Es el poder del legado africano.

La entrevista reseñada en el libro *Chocó, magia y leyenda* tuvo lugar en una reunión con algunos dirigentes cimarrones; entre ellos estaba Rudecindo Castro, en ese momento director del programa de etnoeducación de ese movimiento en el Baudó. Lo conocí un poco después y trabajé con él entre mayo de 1992 y octubre de 1995, cuando en asociación con otros adalides de la Asociación campesina del Baudó (Acaba) tomó la decisión de que nuestro equipo de investigaciones no continuara sus pesquisas etnobotánicas en el alto Baudó, uno de cuyos objetivos era realizar observaciones sistemáticas de la botánica afrobaudoseña. Como se verá en el capítulo III, pretendíamos entender las taxonomías vegetales utilizadas por los descendientes de los africanos en esa región, y la forma como ellas habían servido de instrumento de diálogo en la evolución de mecanismos para superar los antagonismos territoriales y sociales que durante los últimos tres siglos tuvieron afrodescendientes e indígenas embera. Ambos pueblos parecían habituados a una convivencia que no apelaba al silenciamiento o eliminación del adversario mediante la violencia.

Varias semanas de negociación entre el equipo de la Universidad Nacional y los adalides de la base llegaron a un punto muerto. Para nosotros, ellos ostentaban un radicalismo que no parecía compadecerse con las relaciones de cooperación que habíamos desarrollado, ni con la manera como habíamos alcanzado consensos sobre las metas del proyecto de investigación.

Esta situación impedía la última oportunidad que teníamos de recoger los conocimientos de don Justo Daniel Hinestrosa, uno de los médicos raiceros más afamados de la región. Él había regresado a Chigorodó (alto Baudó) después de haber tenido que dejarlo por la presencia de la guerrilla, pero ya su salud daba muestras de quebrantamiento, y no había tenido oportunidad de formar una generación de relevo. También quedaban resquebrajados los proyectos de etnoeducación que hubieran permitido entregarle a las comunidades las visiones de un pasado, que reflejaban documentos de archivo, además de las que nos permitían elaborar los datos etnográficos.

Desde finales de 1995 rondan por mi mente esos episodios en busca de una explicación que no se base en valoraciones legítimas tan sólo para la academia. Hoy creo que Ananse y sus secretos hacen parte de esa explicación, recordando el actuar de Castro y otros adalides afro-

descendientes en las sesiones de la Comisión especial para comunidades negras que elaboró lo que hoy se conoce como Ley 70 de 1993, referente a los derechos étnico-territoriales de los afrodescendientes.

La actuación de esas personas parecía dispersa y dispersora y se consideró efecto de la falta de experiencia en el tipo de organizaciones que la Constitución de 1991 les comenzaba a exigir a las comunidades de la base para acceder a las instancias de democracia participativa y desarrollo sostenible, delimitadas por el nuevo ordenamiento jurídico nacional. El contraste, como es lógico, lo daba el movimiento indígena, visto como disciplinado debido a una lucha de siglos para recuperar los territorios arrebatados por los europeos. Visión ahistórica que hacía invisible el enfrentamiento cotidiano, pero poco ortodoxo, entre la gente negra y sus esclavizadores y exesclavizadores, y que en las sesiones de esa comisión se manifestaba en la permanente formación de divisiones raciales, así fuera valiéndose de eufemismos como los de grupo de *funcionarios* (para los «blancos») *vs.* grupo de *miembros del proceso* (para los «negros»).

Los comportamientos de estos últimos siempre estuvieron signados por la autonomía y la astucia. Los no negros, influidos por las nociones caras para la democracia y las ciencias sociales que las legitiman, nos encontramos con personas poco dispuestas a manifestarse solidarias o recíprocas con *los funcionarios*. Por el contrario, operaron en registros de ego y etnocentrismo, como si antes de entrar a cada sesión invocaran las habilidades y autosuficiencia de Anansi, ya no para hundirse en las aguas de ríos o mares, sino para llegar a ser como *Eléguas* y diablos de la santería, cotidianos liberadores de los esclavos contemporáneos, mediante cualquier argucia.

Hace poco más de un año, entre el 31 de mayo y el 5 de junio tuvo lugar el *Congreso de convergencia participativa en conocimiento, espacio y tiempo*, como celebración a cinco lustros de ejercer la investigación-acción-participativa, el paradigma que en parte guió los trabajos que presenta este libro. En su conferencia magistral durante ese congreso, Manfred Max-Neef (1998: 82-84) comparaba al neoliberalismo con un rinoceronte difícil de vencer por su volumen y agresividad, a no ser que sobre él se abalanzaran cientos de millones de mosquitos (organizaciones locales, grupos de vecinos y madres, y oenegés) que le propinaran por lo menos un número igual de picaduras, hasta derrotarlo por cansancio y desesperación.

En 1982, el neoliberalismo hacía un asomo incipiente en la ensenada de Tumaco. A partir de ese año, la administración del presidente

Belisario Betancur lo convirtió en política estatal, mediante el impulso de megaproyectos viales, portuarios y de apertura económica que promovieran la integración comercial del litoral Pacífico colombiano con los demás países de la cuenca (Arocha 1998d). Para entonces, y como verá el lector en el capítulo II de este libro, las investigaciones que con Nina de Friedemann llevábamos a cabo sobre pesca artesanal y recolección de moluscos ya indicaban que, en esa región, el reemplazo del manglar por estanques para la camaricultura, o la modernización de la minería artesanal en ríos como el Güelmambí o el Magüí, destrozaban los hilos que Ananse había tejido para formar sistemas de adaptación local y regional intercalando, según la época del año, ya fuera pesca y agricultura o minería y agricultura (Arocha 1992c, Bravo 1990).

Comenzaban a evidenciarse los efectos de estos cambios sobre la relativa autosuficiencia alimentaria que habían logrado los ombligados, y la consecuente expulsión territorial, facilitada —además— por la carencia de escrituras (*ibid.*) De ahí los argumentos académicos en pro de la inclusión de los afrocolombianos dentro de la nación colombiana, mediante instrumentos legales que permitieran dejar de verlos como «colonos en tierras baldías» (Arocha 1989). Está por demostrarse la influencia de esas reflexiones científicas sobre la introducción del artículo transitorio 55 dentro de la Constitución de 1991. Transformado en Ley 70 de 1993, ese artículo ha sido el primer instrumento legal para tramitar los derechos étnico-territoriales de los afrocolombianos (Arocha 1998d).

Luego de cuatro años de batallar haciendo los mapas y estudios socioeconómicos que la Ley 70 requiere para que el Incora otorgue un título colectivo (*ibid.*), varios consejos comunitarios del río Truandó lograron que les fuera otorgado uno de tales títulos. La lucha se libró por el control de una de las zonas sobre las cuales una subsidiaria de Triplex Pizano, S. A., Maderas del Darién, reclamaba permisos de explotación forestal. Esa área también fue convertida en foco de atención después de que el presidente Ernesto Samper Pizano intentara mejorar su imagen relanzando los proyectos de construir el canal interoceánico por la vía de los ríos Atrato y Truandó, y de prolongar la carretera Panamericana hacia Panamá (*ibid.*) No obstante el éxito de esa lucha popular, a los pocos días de haber sido firmada la resolución que le daba vida a la primera propiedad colectiva de comunidades negras en Colombia, fue asesinado el presidente de uno de los consejos comunitarios adalides del proceso (Arocha 1998b). Junto con la cre-

ciente ola de desplazados desde el bajo Atrato hasta Pavarandó y el barrio Nelson Mandela en Cartagena, este suceso podría ser indicio de que la Ley 70 llegó cuando ya es difícil echarle marcha atrás a la expansión territorial contemplada por las estrategias a largo plazo que durante ese mismo decenio de 1980 desarrollaron tanto las organizaciones guerrilleras para zonas como las del bajo Atrato y el San Juan, como los grupos paramilitares (*ibid.*; Echandía 1998; Pécaut 1997).

En su libro *El camino del caimán*, Javier Echeverri (1996) retrata para la región de *Caimanfrío*, en el Chocó, cambios profundos e inseparables del narcotráfico. Una de las primeras presencias de los *dineros calientes* consistió en retroexcavadoras para la minería del oro. La pobreza sin precedentes fue echando raíces a medida que la nueva tecnología dejaba, por una parte, «[...] la tierra acabaíta y sin ganas [...] y el monte desolao como brazo de cruz [...]» (*ibid.*: 42), y por otra parte, a muchas personas como *bambos temblones* «[...] di oler mercuriato [...]» (*ibid.*) Quedaban hechos trizas los acuerdos entre las familias extendidas de mineros de almocafre y batea para trabajar en el canalón; ahora, ellos tan sólo pueden barequiar el sobrado de arenas que dejan las enormes motobombas.

A medida que la presencia de guerrilleros y de los paramilitares llegados con los «compratierras» se convertía en parte de la cotidianidad, las familias hacían como si no fuera con ellas el que a unos hermanos les hubiera tocado tomar partido por un bando y a otros por la facción opuesta. Echeverri habla de un *muleque* que va a galope tendido para alertar a la gente sobre una patrulla que persigue a un guerrillero a quien todos conocen en Caimanfrío. Pasa por el caserío de

[...] la Pamba donde se ve mucha cruz agraria clavada encima de las puertas y ventanas para atajar cosa mala [...] (*ibid.*: 45).

Y ya en su destino, el jinete sostiene un diálogo con doña Justina Palacios quien narra qué es esa «cosa mala»:

¡Ay burrones llevaos del oro, la coca y la guerra, todos galopan a morir! Y la que siempre gana es La Vaca di Oro, que luego viene y compra la tierra de los muertos con un cheque de Merellín. Chilapos y cholos se pasan abriendo selva, macaniando monte y criando yerba en sabanales de vaquería pa La Vaca di Oro. Y luego viene ese capataz don Roge, pelicanela gordo y pecoso en un *jeep* de llantas gordas y vidrios di ataúd, muy peinao atrás. Hace traer su caballo fino que llaman Judas con jáquima di oro y lo bañan, le dan champú, así como una blanca en piluquería, le peinan la cola dos chilapos y le brillan una pomada pa pe-

lo. Y don Roge pasea a Judas y dice a carajiar ese caballo por todo Caimanfrío y el caballo baila al son de la música del *jeep*. Y esos tierra-les comprados a puños di oro y droga (*ibid.*: 47).

No obstante la crisis, en Caimanfrío pervive el espíritu de Ananse, cuyo «poder de andar sobre el agua [se logra haciéndole] su rezo cru-zao» (*ibid.*: 106). ¿Qué será de sus ombligados?

## CONCEPTOS OBSOLETOS

Dudo de que explicaciones como las elaboradas desde la noción de mestizaje permitan predecir la complejidad de la lucha que se avecina. Mientras que Echeverri nos muestra a un pueblo que le sigue echando mano a sus africanías para enterrar a un cholo asesinado después de que se vio envuelto como intermediario en un secuestro de la guerrilla (*ibid.*: 101-108), o para matar el hambre haciéndole filtros de amor a un *compratierras* (*ibid.*: 55-64), el antropólogo inglés Peter Wade persiste en sostener que «[...] gran parte de la cultura negra procede de fuentes europeas [...]» (1997: 19), y en fustigar a quienes tornamos nuestra mirada hacia las memorias de África, por nuestra supuesta carencia de rigor científico y peligrosidad política (*ibid.*)

Nos hacemos acreedores del último calificativo dizque porque atamos la legitimidad de las *culturas negras* a su raigambre africana (*ibid.*) Sin embargo, en el libro de ese autor, *Gente negra, nación mestiza: dinámicas de las identidades raciales en Colombia*, no aparece prueba alguna de que hayamos construido el escalafón que nos atribuye. Lo que sí fuguran son alternativas de dudosa factura. Por ejemplo, Wade plantea que la importancia de la música y danza *negras* obedece al «atractivo sexual de la mujer negra», quien —en contextos de dominación— se convirtió en «objeto sexual perfecto», debido a que los amos pudieron usar de ella «sin responsabilidad» (*ibid.*: 299). En lo político, es lógico que no sea peligrosa la reiteración de un doble estereotipo —erotismo *negro* y pasividad femenina—, máxime si se refuerza mediante un tercer estereotipo: «[...] ciertas características culturales [que tenían los negros en África o los traídos al Nuevo Mundo] los hacían buenos semilleros para el cultivo de las ideas que la sociedad colonial blanca tenía de sí misma [...]» (*ibid.*)

Esta elucubración sí atestigua la falta de rigor que su autor le imputa a los escritos de sus criticados. En primer lugar, Wade no explicita ni las características culturales, ni las regiones africanas a las cuales se

refiere; segundo, parte de una posición ahistórica que oculta los alegatos de aquellas esclavizadas que llevaron a las cortes a sus amos debido a la pretensión de ellos de permanecer impunes luego de violarlas o intentar amancebarse con ellas (Romero 1998; Spicker 1998), y tercero, lo guía un marco reaccionario que hace invisible la lucha que desde la Colonia llevan a cabo representantes de la Iglesia católica, como san Pedro Claver, para extirpar el vínculo entre instrumentos musicales y deidades africanas, así como el papel que toques de tambor y marimba desempeñan en la convocatoria y aglutinamiento de rebeldes que jamás aceptaron la pérdida de la libertad (Friedemann y Arocha 1986: 172-176; 415-423).

Un discípulo de Wade, el antropólogo posmodernista Eduardo Restrepo, sostiene que —pese a los estándares éticos y políticos que hemos considerado deseables dentro de la afroamericanística— hay una significativa corriente investigativa que se ha hecho por fuera del paradigma afrogenético. La libertad también puede ejercerse dando origen a una antropología *light* que trivializa la historia y sustituye explicaciones basadas en la subversión incesante por aquellas que apelan a los estereotipos del erotismo y la sumisión.

Empero, lo que sí me parece inadmisible es la mentira. Wade asegura que yo he clasificado a la inventiva y a la flexibilidad —sin más preámbulos— como *huellas de africanía* (1997: 19). Restrepo (1997b), en calidad de amplificador incondicional de los infundios del inglés, los magnifica en el sentido de que yo supuestamente he sostenido que el *sentipensamiento* también es huella de africanía.

De estas falacias se percatará el lector al examinar mi propuesta afrogenética en cuanto a la evolución de las culturas de los descendientes de los africanos en Colombia. Sí encontrará una exaltación de la inventiva, la creatividad y el sentipensamiento (Arocha 1996). Y aquí la reitero en el ámbito de la resistencia a la esclavitud en América. Desde que el historiador Oruno Lara documentó que el batallar «[...] de los Bijago de Guinea y la de los Jagas del Congo [era] parte de la lucha contra el negocio de la trata» (Friedemann 1998a: 82), no resulta fácil dudar de que las estrategias puestas en marcha por los africanos cautivos y sus descendientes para construir su libertad fueron también una herencia africana que se gestó en este continente durante el comercio triangular.

El presente volumen reitera el pensamiento que nos motivó a Nina de Friedemann y a mí para elaborar el libro *De sol a sol: génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*. Junto con ella, con la his-

toriadora Adriana Maya y con quienes han sido nuestros discípulos, no dejo de insistir en que pese a la especificidad de la africanía en Colombia, negar sus memorias equivale a impugnar la humanidad de los esclavizados y sus descendientes. El hecho de que a ellos se les hubiera privado de la libertad no significó que los amos les hubieran amputado la capacidad de recordar y, menos aún, de llevar a cabo procesos de reconstrucción política, social y cultural. Así, me valgo del prefijo *afro* para resaltar una historia, mas no un fenotipo, que sin lugar a dudas comienza en África.

El hecho de que en su práctica política los grupos de la base no utilicen combinaciones como *afrocolombiano* o *afrochocoano* para designar a los sujetos de sus reivindicaciones, no implica que esos términos sean inválidos desde el ejercicio de la ciencia. Éste consiste ante todo en sistematizar datos empíricos para perfeccionar «simulacros verbales de la realidad fenoménica» (Bateson 1991: 443). El que esas organizaciones populares no empleen tales simulacros no los hace inadecuados, ni implica —como lo insinúa Restrepo (1997b)— que la identidad étnica de los afrodescendientes sea una invención de aquellos antropólogos que han resaltado la africanidad.

Restrepo (*ibid.*) también le rinde culto incondicional al concepto de *hibridación*. Lo aplica para desarrollar un rasero según el cual no es buena ninguna antropología sobre *grupos negros* que se refiera a lo ancestral, a lo diverso o a lo que no quepa dentro de lo moderno (*ibid.*) La idea de hibridación, entonces, viene a desempeñar la misma función que le correspondía a la de mestizaje: ocultar la especificidad afroamericana. Este uso de la metáfora importada desde la genética es consecuente con el desconocimiento del aporte africano en la formación de las identidades latinoamericanas por parte de quien la popularizara, el antropólogo argentino Néstor García Canclini (1990: 71):

Los países latinoamericanos son actualmente resultado de la sedimentación, yuxtaposición y entrecruzamiento de tradiciones indígenas (sobre todo en las áreas mesoamericana y andina), del hispanismo colonial y de acciones políticas, educativas y comunicacionales modernas (*ibid.*: 73)

Desde la lingüística, Guy Mussart critica estos conceptos. En el simposio *Etnicidad e identidad en el mundo de habla portuguesa*, celebrado dentro del *IV Congreso luso-afro-brasileño de ciencias sociales* (Rio de Janeiro, septiembre 1º al 5 de 1996), mostró cómo la noción de mestizaje apela a la idea facilista de que las culturas se mezclan como líquidos

y de que del infierno colonialista salieron, de un lado, el *mestizo feliz* y, de otro lado, el rasgo cultural *bonito*. Es necesario sustituir la concepción de cambios culturales como promedios aritméticos dentro de los cuales las partes se homologan en el todo de la modernidad, por análisis comparables a los que se han hecho de la evolución de las lenguas criollas. Esos análisis son inseparables de perspectivas políticas porque el surgimiento de las nuevas lenguas siempre ha ocurrido en contextos de rebeldía. Dentro de ellos hay una búsqueda dolorosa de paridad entre colonizadores y colonizados que es inseparable del reclutamiento de nuevos hablantes y de una intermediación comunicativa. Sin embargo, el logro de esta última no implica claudicar en el uso de la lengua materna. Ésta, por el contrario, se constituye en un sustrato claramente identificable, con rasgos comunicativos de los otros idiomas superpuestos. El caso del idioma palenquero de San Basilio ilustra bien la argumentación de Mussart para Colombia, con su cimientado del ki-congo aún perceptible y articulador del léxico español y portugués que se fue adaptando (Dieck 1998).

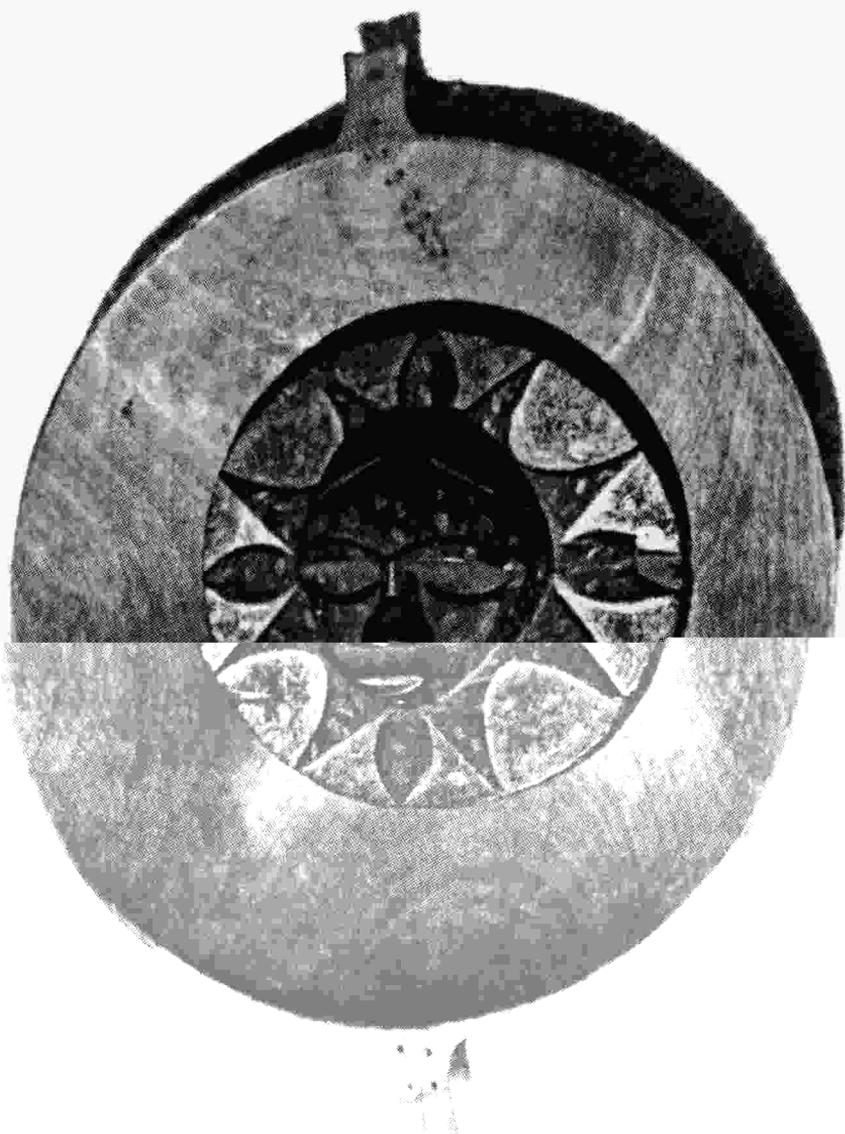
Dada la coyuntura socioeconómica que le sirve de marco a los reclamos territoriales y políticos de los obligados de Ananse, no es fácil imaginar la vía que tomará la lucha contra el rinoceronte neoliberal. El 15 de junio de 1998 surgió una leve esperanza de detener la expulsión territorial de la gente del Afropacífico colombiano. Se trata del punto 16 del llamado *Acuerdo de la Puerta del Cielo* suscrito en Maguncia (Alemania) por el Ejército de Liberación Nacional (ELN) y representantes de la sociedad civil, y cuyo texto dice:

Impulsar con todos los actores armados y partes concernientes el *respeto a la autonomía*, creencias, cultura y *derecho a la neutralidad* de las comunidades indígenas y demás etnias y sus *territorios*. (*El Tiempo* 1998c: 3A; las cursivas son mías).

Si los afrodescendientes retienen los territorios de sus antepasados, los esteros, selvas y ríos del Afropacífico se llenarán de legiones de arañas autosuficientes que tejerán redes de astucia, hasta formar la trama que le enredará las patas a la bestia neoliberal. Si los pierden, el tejido será urbano, como se deduce al observar cómo los obligados se han adaptado a los ámbitos metropolitanos de Bogotá, Medellín y Cali. Cualquiera que sea el nuevo escenario de la transformación cultural afrocolombiana, esas arañas y esas telas tendrán nombres como Ananse, Anansi, Miss Nancy o Breda Nancy, que ni podrán negar el sustrato cultural akán de los fanti-ashanti del África occidental, ni el

*Introducción*

parentesco que ese legado de africanía crea entre los pueblos del Caribe continental e insular y los de las selvas, ríos y puertos del Afropacífico que se extiende desde Panamá hasta Ecuador.



*África en América* (talla de un sol bamún sobre una batea tadoseña para catear oro). Foto: Jaime Arocha. Sol bamún: colección de Adriana Maya; cateadora, colección de Jaime Arocha.