

*Maguemati Wabgou**

Diásporas africanas en Colombia ¿Puntos de encuentro para el diálogo intercultural y político?

Fecha de Recepción: Abril 14 de 2010
Fecha de Aprobación: Abril 30 de 2010

RESUMEN

Partiendo de una articulación entre las migraciones internacionales, el transnacionalismo y las diásporas, se pretende analizar la presencia de las diásporas africanas en Colombia y las transformaciones culturales y sociopolíticas derivadas de la misma. Así mismo, este artículo explora el impacto de las culturas afrodescendientes en el país por medio de la herencia africana y proyecta escenarios internacionales donde estas diásporas pueden jugar un papel importante en la consolidación de intercambios culturales (diálogo intercultural) y políticas exteriores (diálogo político) de los países de África, América Latina y El Caribe.

Palabras clave: Migraciones, transnacionalismo y diásporas; diásporas africanas; Colombia; diálogo intercultural; diálogo político.

ABSTRACT

Taking into account the connection between international migrations, and transnationalism and the Diasporas, this paper intends to analyze the cultural and sociopolitical impact of the presence of the African Diasporas in Colombia. Thus, this article explores the impact of Afrodescendent cultures in the country, through African inheritance, and promotes international settings where these Diasporas can play an important role in strengthening intercultural and political dialogue between Africa, Latin America and the Caribbean.

Key words: Migrations, Transnationalism and Diasporas; African Diasporas, Colombia, Intercultural Dialogue, Political Dialogue.

* Profesor Asociado. Departamento de Ciencias Políticas. Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales. Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá. Integrante del Grupo de Estudios Afrocolombianos (GEA-CES). Responsable del grupo Migraciones y Desplazamientos –UNIJUS–. E-mail: mwabgou@unal.edu.co

INTRODUCCIÓN

El término *diáspora*, del latín *spiro*: yo siembro, que antiguamente se usaba para referirse a las comunidades judías localizadas fuera de Palestina, desde hace algunos años ha pasado a formar parte del vocabulario de las ciencias sociales. Sirve para describir un estado de dispersión que se convierte en modo de existencia y que tiene como propósito crear, desde el exterior, redes transnacionales destinadas a borrar a veces las fronteras de los Estados, y a definir las pertenencias. Se considera, por ejemplo, que la *diáspora* china está conformada por una cifra que puede oscilar entre 30 y 50 millones de personas en el mundo, de las cuales alrededor de 300.000 viven en Francia. La *diáspora* griega está representada por 600.000 personas que se encuentra en Europa occidental, aproximadamente 500.000 en el Este y alrededor del Mar Negro, y unos cuantos millones en el resto del mundo. Seis millones de afganos se han refugiado en Pakistán y en Irán, y el exilio continúa en Europa y Estados Unidos [5 millones de musulmanes en Francia, mayoritariamente originarios del Norte de África, y 2.3 millones de turcos en Alemania] (Wenden, 2004: 83)¹.

A lo largo de la historia de la humanidad, las migraciones –forzadas y voluntarias– han sido el canal idóneo de configuración de las diásporas en el mundo. En efecto, por *diáspora*, nos referimos a los grupos étnico-raciales que se han reubicado en un territorio determinado (lugar de destino) después de haber sido trasladados desde su lugar de origen mediante las migraciones: forman así comunidades diaspóricas que son trasplantadas a partir de distintas conexiones con su territorio primigenio (la tierra de origen). Es aquí donde la noción del transnacionalismo surge como un elemento importante en la configuración de estas diásporas mediante las conexiones o las redes que mantienen los integrantes de las diásporas con sus sociedades de origen. El objetivo de este artículo es analizar la relación existente entre la configuración de identidades diaspóricas africanas y las transformaciones socio-políticas, económicas y culturales. El artículo hará énfasis en el caso de Colombia donde se evalúa el impacto de las culturas afrodescendientes en el país por medio de la herencia africana. Así mismo, se pretende responder a las preguntas siguientes: ¿juegan las diásporas un papel en la consolidación de intercambios culturales o del diálogo intercultural? ¿Pueden estos intercambios tener un impacto sobre la orientación de la política exterior –diálogo

¹ Esta definición coincide con la de Izard Martínez (2005: 91) cuando afirma que “el uso del término se origina pues en relación con el pueblo judío, que siguió utilizándolo para referirse a todas sus comunidades asentadas fuera de Palestina en todas las épocas”; sin embargo, la segunda difiere de la primera al considerar que “el término *diáspora* procede del griego *diasperien* (*dia*, del otro lado, más allá de; *sperien*: sembrar semillas), y fue usado por primera vez alrededor del siglo III a. C. en el *Septuagint*, la traducción griega de las escrituras hebreas dirigidas a la comunidad helénica judía de Alejandría que describía la vida de los judíos fuera de su hogar palestino” (Ibíd.).

político– del país? En este sentido, el artículo abordará la relación existente entre las migraciones, el transnacionalismo y las diásporas (I) antes de centrarse en el impacto de las diásporas africanas en Colombia (II).

1. MIGRACIONES, TRANSNACIONALISMO Y DIÁSPORAS

Se establecen relaciones entre las migraciones, el transnacionalismo y las diásporas en la medida en que el transnacionalismo es una realidad que implica muchas comunicaciones e interacciones continuas y permanentes que unifican los pueblos y las instituciones a través de las fronteras de los Estados-Nación.

Desde Asia, se calcula que el número de los integrantes de la diáspora asiática es superior a 70 millones: se destacan la diáspora china (superior a 35 millones tanto en el sureste asiático como en el resto del mundo), la india (20 millones) y la filipina (superior a 7 millones), la malasiana (5 millones), la vietnamita (1 millón) y la pakistaní. En este contexto, surge el concepto de “Estados diaspóricos” (Zoomers & Adepoju, 2008: 270) que se refieren a los países con un importante número de expatriados, diseminados en otros países del mundo; por lo tanto, se considera que muchos inmigrantes son originarios de Estados diaspóricos. En África, por ejemplo, se destacan (por orden de importancia) Suráfrica, Nigeria, Kenia, Ghana, Somalia, Etiopía, Eritrea, Gambia, y Cabo Verde.

En América Latina, según los datos censales del CELADE –División de Población de la CEPAL– sobre el total de los flujos migratorios acumulados en los últimos años, el número de migrantes latinoamericanos y caribeños ha incrementado considerablemente, habiendo pasado de un total estimado de más de 21 millones de personas en el 2000 a casi 25 millones en el 2005. Lo que significa que representan algo superior al 13% de los migrantes internacionales en el mundo. Además, según el informe de la CEPAL (2006: 8),

en los últimos años, un aspecto fundamental de la dinámica de las migraciones en América Latina y El Caribe ha sido la estrecha relación entre los inmigrantes y las sociedades de origen y destino. La presencia de comunidades étnicas en el corazón de las ciudades industrializadas y la aparición de prácticas transnacionales entre los inmigrantes ha dado origen a serios cuestionamientos del modelo asimilacionista. Sustentadas en los vínculos familiares, políticos y económicos entre el lugar de origen y el de destino, surgen diversas prácticas y formas de vida que trascienden los límites geográficos y políticos de los países envueltos en este proceso y desafían el poder y el alcance de los estados para controlar y gobernar a una población específica que vive en un territorio delimitado.

O sea que, mediante mecanismos y lógicas trasnacionales, los inmigrantes, en general, y los latinoamericanos en particular, buscan ejercer una influencia en el país de destino y lograr mayor visibilidad en los intersticios de las esferas públicas del mismo; a su vez, buscan mantener sus nexos con su país de origen y ejercer sus derechos de *ciudadano* sin trabas, sin tener en cuenta los límites de las fronteras de los países o Estados. Así mismo, surge por ejemplo la idea de la “ciudadanía extraterritorial”

(Fitzgerald, 2000)² o transnacional que se refiere a la ciudadanía que permite a los inmigrantes (integrantes de las diásporas) reclamar el ejercicio de la ciudadanía en sus países de origen, aun estando fuera o físicamente ausentes del mismo. Con la idea de la ciudadanía extraterritorial, se pretende dar la posibilidad a los emigrantes de participar formalmente en procesos políticos de sus países de origen mediante el ejercicio del voto y el derecho a ser elegido para ocupar un cargo determinado, entre otros. Sin duda, se espera que la dimensión extraterritorial de la ciudadanía conceda a los emigrantes, derechos y privilegios reservados tradicionalmente a los ciudadanos que residen en el territorio nacional. Esta visión extraterritorial o transnacional de la ciudadanía da cuenta de una “apertura democrática desde abajo” (Smith, 2003, 470) mediante proyectos diaspóricos desde distintos lugares geográficos del mundo global con base en redes de migrantes que, a la vez, se acomodan y resisten a los actores del Estado centralizador.

Precisamente, con respecto a las resistencias de estas identidades inmigrantes y diaspóricas, cabe mencionar que las inmigraciones suelen provocar tanto la convivencia o la tensión entre diferentes historias e identidades nacionales como la consolidación de una multiplicidad de fidelidades y lealtades a través de la experiencia transnacional³. Es así como las diásporas, como productos de las migraciones internacionales, terminan engendrando cambios sociales –harmonías y tensiones– en los países de destino: por ejemplo, “los grupos de inmigrantes practicantes de una religión distinta de la cristiana en su lugar de residencia suelen convertirse en agentes de cambio sociocultural en la medida en que sus prácticas y creencias son elementos ajenos a la idiosincrasia de las poblaciones autóctonas. Aunque las religiones judía, hindú y orientales en general suelen romper con la armonía religiosa preexistente a su implantación en las sociedades de destino, la religión musulmana es la que más suscita debates porque conlleva transformaciones consideradas “problemáticas”: estos cambios afectan los espacios (construcción de las mezquitas), la conducta (por ejemplo, la polémica sobre el velo islámico –hijab⁴ o burka⁵, chador, nikab–) y la convivencia, entre otros” (Wabgou, 2008: 98). Al involucrarse en las instituciones políticas y las políticas institucionales del Estado, los inmigrantes pasan de ser objetos pasivos del poder estatal o de las lógicas capitalistas a agentes activos en la construcción social

² Este estudio de caso provee explicaciones sobre los motivos por los cuales los inmigrantes mexicanos en Estados Unidos quieren ser tomados en cuenta en las políticas y el desarrollo de sus comunidades de origen. El análisis tiene implicaciones importantes para propuestas discutidas en México en torno a la extensión del derecho de voto a los emigrantes mexicanos establecidos en el extranjero, y a su representación en el Congreso Mexicano.

³ Para mayor precisión acerca del uso de la teoría transnacional para estudiar los fenómenos migratorios véase Soriana Miras (2006, 22); Munévar y Wabgou (2008, 43-60).

⁴ A título de ilustración, el uso del Kirpan (espada ceremonial) entre los seguidores de la religión Sikh (India) provoca a veces preocupaciones entre integrantes de la sociedad mayoritaria (en Québec por ejemplo). Para ellos, es difícil entender que el Kirpan es un simbolismo religioso (de la religión Sikh), similar por ejemplo a la Cruz en el Cristianismo.

⁵ En la actualidad (abril-mayo de 2010), los gobiernos de Francia y Bélgica se aprestan (por medio de proyectos de ley) a legislar sobre la prohibición total de la burka. Por un lado, el presidente Nicolas Sarkozy decidió presentar un proyecto de ley sobre la interdicción total de la burka al Parlamento a mediados de mayo 2010. Por otro lado, aunque no se pudo realizar el debate sobre el proyecto de ley a favor de la prohibición total de la misma debido a la caída del gobierno en abril de 2010; el tema sigue siendo de gran preocupación entre la clase política del país.

de las prácticas ciudadanas de carácter transnacional o extraterritorial (Smith, 2003, 39-40). En esta lógica, el análisis de la ciudadanía extraterritorial en combinación con el estudio de la comunidad transnacional y diaspórica, supone un avance en el campo de la participación social, económica, cultural, política y ciudadana de los migrantes transnacionales y las diásporas.

Ahora bien, antes de las migraciones contemporáneas, existió la esclavización como proceso histórico y práctica social/económica, maquinada y ejecutada por los europeos a lo largo de los siglos XIV y XIX que facilitó la puesta en marcha de interacciones y relaciones culturales entre África y las Américas (aportes culturales⁶): constituyen la base de la construcción de semejanzas identitarias y de formas de organización socio-políticas en las comunidades afrodescendientes. Esta observación nos lleva a centrarnos en el caso de las diásporas africanas en Colombia.

2. DIÁSPORAS AFRICANAS EN COLOMBIA: COMUNIDADES AFRODESCENDIENTES, LENGUAS, PENSAMIENTOS, FORMAS ORGANIZATIVAS Y TRADICIONES

Nos inscribimos en el contexto de los estudios afrolatinoamericanos con el fin de explorar las contribuciones socio-culturales, filosóficas y políticas de África en Colombia. Los años de esclavización consiguieron traer a hombres y mujeres “arrancados al África” para trabajar en plantaciones de café, tabaco, algodón arroz; las factorías de producción de azúcar y las mineras en distintos países de América Latina y El Caribe de los cuales destacan México, Perú, Gran Colombia (Colombia –Nueva Granada– y Panamá), Venezuela, Cuba, Santiago de Chile, Costa Rica y Brasil. De este modo, se produjo una formación de la diáspora negra en América Latina que ha ido consolidándose a lo largo del tiempo (historia) en espacios latinoamericanos; Brasil y Colombia representan los territorios latinoamericanos con mayor población negra de América Latina. En Colombia viven actualmente más de 12 millones de Afrocolombianos y de ellos cerca de 1 millón están en Bogotá; representan algo más

⁶ Con respecto a los aportes culturales de África en *Asia*, mencionamos que durante la época del imperio árabe (siglos VII a XIV), se desarrolló la esclavitud mediante la cual el mundo islámico se abasteció de esclavos negros, oriundos del sur de Sahara, quienes contribuyeron en el desarrollo económico de países del Oriente Medio –conformado por Siria y la Península Arábiga (tal como Arabia Saudí, Yemen, etc.) y de varios países asiáticos, principalmente del Suroeste asiático (como Irak). Aunque los aportes culturales de la presencia de los esclavos negros en esta zona son innegables, la sublevación de los Zandj (entre los años 866 y 883) tuvo consecuencias (positivas y negativas) significativas en los niveles político, social y económico; los Zandj son esclavos negros de las plantaciones de caña de azúcar en el sureste de Irak y el golfo Pérsico (Hbrek, 1992: 28-32 & 41-51). Igualmente, se observa en la actualidad, la existencia de afrohindúes residentes en los Estados de Gujarat, Andhra Pradesh y Karnataka (India), “donde se encuentra el mayor número de hindúes descendientes de África” (Walker, 2009:38). En *Europa*, también se observan aportes por medio de la esclavitud, tal como lo relata Cortés López (2009: 91) con respecto a España entre el siglo XVI y XVII: “la esclavitud se practicaba ya en España desde antes de su llegada a América, a veces de forma abierta y otras subrepticamente, al amparo de las posibilidades que ofrecía la *servidumbre* dentro de una sociedad feudal [...] El esclavo negro aparece desde muy pronto en diversas fuentes documentales y literarias, y su presencia principal se debió a la invasión árabo-berber; en cuyas tropas estuvo enrolado como soldado y como servidor en numerosas circunstancias [...]”.

del 26% de la población colombiana y convierten a Colombia en el tercer país con mayor población negra en América, después de Brasil y Estados Unidos.

Entre las poblaciones afrocolombianas, existen y persisten valores y expresiones derivadas de la concepción africana de familia extensa junto con el sentido agudo de la solidaridad. En referencia con el África tradicional, tener descendencia es fundamental: es la respuesta a su deber de contribuir a la continuidad de la vida en la tierra. Así mismo, se asegura la perpetuidad de la cadena ancestral; por ello las familias extensas son el medio más apropiado para garantizar la emergencia y consolidación del clan: tener un/a hijo/a (la fertilidad) implica una ganancia de capital o valor social. Como lo explica el investigador chocono Perea Chalá Alumá (2004), en el Chocó, existen marcas de africanidad relacionadas con la importancia de los herederos:

En el Chocó, Colombia, donde la presencia bantú es ostensible, las voces Muntú⁷ y Kulonda no las hemos escuchado, pero los conceptos de amor a la naturaleza y a lo humano (el Muntú) y la filosofía antiabortiva, según la cual todo hijo es el producto del acuerdo de las dos líneas ancestrales tanto paternas como maternas, se concluye que –todo hijo trae su pan bajo el brazo– (kulonda), por tanto el derecho a la vida no es discutible siquiera (Perea Chalá Alumá, 2004: 20).

En relación con el aporte proveniente de pensamientos africanos, Mina Aragón (2006) destaca algunos aspectos determinantes:

el antropos africano, el homo sapiens/sapiens moderno, empezaría a fantasear con su psique para inventar la “filosofía más antigua en este planeta”: la filosofía del Muntú, y a partir de este pensamiento de fraternidad entre los seres y los entes de la creación, construyó toda su cosmovisión del mundo en mitos, estética, derecho, técnica, medicina, organización social, etc. Todos estos son imaginarios socialmente contruidos por los africanos y sus descendientes en la diáspora mundial de diversidad étnica y polifonía cultural, lo que el elemento imaginario afro con su creatividad desbordante en voces y en lenguajes, el referente paradigmático a través del cual se ha enriquecido el mestizaje del globo (Ibíd., 2006: 63-64)⁸.

Las formas de resistencias *políticas* suelen estar sustentadas en pautas culturales muy marcadas por la lengua. Aquí, observamos muchos aportes lingüísticos de origen africano en la elaboración de estrategias para romper las cadenas de la esclavización. En el llamado rincón de África en Colombia, la invención de la lengua palenquera

⁷ Según explica el mismo Perea Chalá Alumá (2004: 13), la filosofía *Muntú* consiste en la concepción del ser humano como producto de la naturaleza y no como su dueño. En consecuencia, destruir la naturaleza equivale a desconocer principios y reglas del derecho consuetudinario.

⁸ Para más detalles sobre el pensamiento Muntú véase Mina Aragón (2006: 64-69). Este autor (2006a: 19) define la capacidad creadora afro como “toda obra de arte, de ideas, pensamientos, valores e inventos técnicos, materiales que el hombre africano y sus descendientes, valiéndose de su imaginación radical individual y de su imaginario colectivo, han hecho en aras del mestizaje cultural, biológico y social-histórico del orbe, para hacer de la autoconstitución de nuestra compleja civilización, algo más que odios, guerras y conflictos”.

ayudó a elaborar un vehículo para la comunicación interna y propia del pueblo que se vuelve ininteligible para el negrero. Así mismo, constituyó la posibilidad de erigir palenques en y desde donde los fugitivos reorganizaban sus proyectos de vida, trastocados por la esclavización. Eran núcleos sociales de resistencias con los que crearon verdaderas “repúblicas independientes” y se consolidaron focos de acción belicosa para ocultarse y escapar de sus perseguidores y defenderse de ellos. De este modo, los cimarrones afrodescendientes lucharon por su libertad: Palenque (Colombia) se volvió el primer pueblo libre de América. Este elemento (libertad e independencia) ha sido determinante para el mantenido, tanto en el tiempo como en el espacio, de una identidad y unas expresiones culturales como la lengua palenquera.

La invención del palenquero como lengua franca es el intento de buscar un punto de convergencia para buscar la libertad y afirmar la identidad; sin comunicación común hubiese resultado casi imposible unificar el proyecto del fin de la servidumbre de los afros aquí en América [...] El espíritu de la resistencia solo adquirió unidad y cohesión por la invención de una lengua afrocolombiana que rememoraba la lejana, pero siempre presente riqueza lingüística-cultural africana de infinidad de lenguas y de un sinfín de tradiciones (Ibid., 2006: 71-72).

Para destacar la importancia de la africanidad en la configuración lingüística entre los pueblos afros de Colombia, nos remitimos a las observaciones de Perea Chalá Alumá (2004) y Mina Aragón (2006) que coinciden en que han sobrevivido vocablos y términos africanos tanto en las formas de hispanismo como del arte culinario dominantes en las comunidades negras.

No es casual que en la actualidad se mantengan como apellidos Madagascar, [Angola] y Mozambique por ejemplo. Aunque claro está que mucho esclavizado llegó a nuestras playas no con su gentilicio original sino con el del puerto donde fue obligado a embarcar. No obstante, la presencia de prácticas culturales (danzas, música, religiosidad, etc.) le hablan al etnógrafo de estos supérites y en algunos casos, continuos culturales [...] recogemos este listado suficientemente representativo: Acué, Angola, Beté, Biáfara, Biohó, Coco, Congo⁹, Chalá, Chamba¹⁰, Chocó¹¹, Egba, Fanti, Ludango, Mandiga¹², Maní, Matamba, Nagó [...] (Perea Chalá Alumá, 2004: 18)¹³.

⁹ En su versión original significa los del país de la pantera: *K'ongo*; sus habitantes son kikongos (Perea Chalá Alumá, 2004: 31).

¹⁰ En *moba* (lengua de los pueblos *moba-gurma* del norte de Togo), *chamba*, escrito *câmba*, significa el jefe de la familia o del clan.

¹¹ Según el mismo investigador, “el Chocó es un territorio y un grupo étnico, dotado de lengua propia de la gran familia bantú, que, en efecto, hizo su ingreso al departamento en las primeras décadas del siglo XVI” (Perea Chalá Alumá, 2004: 31-32).

¹² Los mandingas corresponden a un grupo étnico en el África del oeste, originario del territorio actual de Malí que también se reparten entre partes de los territorios de Senegal y Níger.

¹³ En relación con los aportes de las lenguas africanas al español hablado entre las poblaciones afroamericanas véase Perea Chalá Alumá (2004: 16-32).

Las posibles huellas africanas aparecen en los nombres de los alimentos, en ciertas mezclas o combinaciones y en diversas formas de preparación. Inclusive, el café con leche se atribuye a un holandés que vivió en África; y se supone también africana la costumbre de freír los plátanos (Villapoll, 1977: 325).

Igual que en las tradiciones africanas, la muerte ocupa un lugar muy importante en las ritualidades practicadas por integrantes de comunidades negras en América Latina. La muerte es el nacimiento a otra vida. En este sentido observamos en los poblados palenqueros las ceremonias fúnebres denominadas “lumbalú”, un ritual que se realiza en los funerales y durante los nueve días y noches después del sepelio. En este contexto, el lumbalú es un reflejo de la religiosidad anclada en la creencia en lo invisible ya que al difunto le cantan junto al ataúd y le tocan tamboras porque se cree que cantando y tocando tambores se hace más fácil el tránsito del muerto a la otra vida. Junto con la música tradicional, este ritual es una forma organizativa y expresiva de su visión del mundo: esta cosmovisión palenquera es una grafía tradicional que, día a día, se practica y acompaña al ser palenquero. Aquí, pensamos que el lumbalú es la forma más auténtica, religiosa y ancestral que expresa la africanidad y profesa las creencias y religiones tradicionales africanas (RTA) ya que los muertos nunca mueren.

Trasladados forzosamente a Colombia, los esclavizados trajeron consigo sus valores culturales (bagaje cultural) y rituales en su alma, ya que estaban desposeídos de todos sus bienes materiales. Por esto, en su destino pudieron resistir a la imposición total del catolicismo (sincretismo religioso):

los muertos nunca mueren, porque su aliento (el espíritu), la parte inmortal que los orichas colocarán en él para que se vinculara con Dios, está más allá del espacio-tiempo; es una sombra inmarcesible la que liga y anima las acciones indistintas de los hombres en su vida cotidiana. El yugo del catolicismo no pudo matar los orichas de los afros; a pesar “de la cruz y de la espada” ellos enriquecieron las religiones occidentales con el mestizaje sincrético que se irá a conformar entre los orichas africanos y los dioses católicos para la emergencia del sincretismo religioso afro-amerindio-católico (Mina Aragón, 2006: 74, citando a Zapata Olivella –En Chimá nace un Santo–).

Es que existen expresiones de las culturas africanas en Colombia mediante la tradición oral, la religiosidad, el arte, las músicas y danzas.

Los aportes culturales de África a América Latina mediante los procesos de deculturación¹⁴ y aculturación¹⁵ que implican la recepción o la incorporación por un

¹⁴ Para ampliar este concepto véase, Moreno Friginals (1977: 14-27).

¹⁵ Procesos que, con las transformaciones socioculturales, se perciben hoy en día como procesos de *transculturación*. Este término, tomado de la antropología contemporánea, “se refiere al proceso por el cual el contacto continuo o intermitente entre dos o más grupos de culturas diferentes afecta mutuamente las respuestas culturales de cada uno de éstos [...] En su análisis, [el antropólogo y pensador cubano Fernando] Ortiz mismo provee las herramientas para disentir de su justificación para el uso de un neologismo cuando explica, «por aculturación se quiere significar el proceso de tránsito de una cultura a otra y sus repercusiones sociales de todo género. Pero

pueblo o un grupo social con culturas propias (lenguas, religiones, formas de pensar, literaturas, artes, músicas y danzas etc.) de pautas culturales procedentes de otro a tal punto que, a veces, sustituyen de un modo más o menos completo a las propias. En esta línea, mencionamos que, desde el siglo XVI, el cimarronismo y el establecimiento de palenques (quilombos en el Brasil) en regiones de América del sur y central, constituyeron la mayor estrategia de sobrevivencia cultural y de lucha por la libertad. Tras la abolición de la esclavización en Hispanoamérica, las expresiones culturales de los descendientes africanos se mantuvieron desde varias perspectivas favoreciendo la consolidación de la herencia cultural africana en los territorios latinoamericanos. De allí, los descendientes de esclavos africanos se empeñaron en actividades de creatividad artística y literaria, siguiendo las huellas de la africana:

El africano, desde su constitución como hombre, es un sujeto de imaginación y pensamiento que no tuvo nada que envidiarle a esta o aquella cultura. El africano, desde el pensamiento mágico y desde el asombro visualizó el cosmos, la naturaleza y todas las cosas, y empezó a interrogarlo; acumuló una sabiduría, un acervo, y es justamente la creatividad afro, diseminada en la minería, en la agricultura, en las artes, en la medicina, en la tradición oral de esas familias y reinos africanos, los cuales el colonizador subyugará. Fue o que de una u otra forma aportaran con su imaginación radical y su imaginario colectivo, para enriquecer la cultura histórica y social colombiana [...] de todos los imaginarios que hemos plasmado en la economía, en la política, en la música, en la religión, entonces, el Muntú creador es el gran legado de los afros a esta "singular humana terrícola" (Mina Aragón, 2006: 44).

Literatura oral (oralitura, tradición oral) y literatura afrocolombiana.

Pueden existir expresiones orales sin la presencia de la escritura; pero esta última puede difícilmente existir sin la oralidad (o el lenguaje). De hecho, globalmente, las sociedades tradicionales africanas e indígenas son caracterizadas por una cultura oral o una oralidad primaria, es decir, sociedades que desconocían todo y cualquier tipo de escritura. Según, Friedemann (1999: 25),

el término oralitura es un neologismo africano y al mismo tiempo es un calco de la palabra literatura, según dice Yoro Fall (1992) que tiene como objetivo encontrar un concepto que de algún modo se yerga en el mismo nivel de la literatura. Porque se trata de reconocer la estética de la palabra plasmada en la historia oral, en las leyendas, mitos, cuentos, epopeyas, o cantos que son géneros creativos que han llegado hasta nuestros días de boca en boca. Y que en la globalización de la crítica cultural también constituyen poéticas sujeto de estudio por parte de sociedades letradas.

transculturación es vocablo más apropiado. Entendemos que el vocablo transculturación expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque este no consiste en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz inglesa aculturación, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una desculturación, y, además significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de neoculturación» [...]. Véase Sonia Ruiz, "¿Aculturación o Transculturación?". Disponible en: <http://ceci.uprm.edu/~sr Ruiz/ciso3121/id12.htm>

Entonces, es oportuno mencionar que hay otras formas de escritura que, basándose en la oralitura, fuentes documentales, historia oral y etnografía producen un nuevo tipo de texto. Se trata de señalar la existencia de literaturas orales que conviven con otras formas de literatura (la convencional o la “cultura”) en distintas sociedades contemporáneas: existe una literatura o formas de literatura asociada(s) a una cultura popular que se trasmite oralmente. En esta perspectiva, se vuelve una reivindicación política para el reconocimiento de formas narrativas a modo de tránsito del discurso hacia la literatura, ya que en África por ejemplo, los colonos blancos condicionaban la posibilidad de tener su historia propia (como pueblo) a la existencia de la escritura.

El hecho de creer que la palabra tiene distintos poderes (de creación, encantamiento) participa en la consolidación de la oralidad en África: “la característica más palmaria del africano es y ha sido el lenguaje oral, pero la oralidad no ha sido simplemente un símbolo mental que figura algo, sino el equivalente a una memoria, a una tradición, a una cultura específica. La oralidad, la invención de una lengua es, de cierta manera una forma de salir del mundo natural para advenir al de la cultura humana, social e histórica” (Mina Aragón, 2006: 71). Y el poder de nombrar da la posibilidad de aprehender distintos fenómenos empíricos y espirituales que se constituyen en el universo de los conocimientos. Aunque rodean permanentemente al ser humano, sólo quienes hayan podido dominar el secreto de la palabra consiguen este poder. Por esto los ancianos son más susceptibles de poseer estos conocimientos mediante el uso de la palabra. La transmisión del conocimiento mediante la educación informal se realiza oralmente; por ello cuando un anciano se muere sin compartir buena parte de sus conocimientos y sabiduría, se vuelve una pérdida para su pueblo.

En el Pacífico colombiano, la formación de una oralidad específica se distingue en particularidades fonéticas, morfosintácticas, gramaticales y léxico-morfológicas del habla cotidiana:

[...] en las culturas afrolatinas [del Pacífico Colombiano] la oralidad ha enfatizado el movimiento más que la escritura [...] El alto peso de la oralidad y la dinámica corporal en la supervivencia cultural probablemente han estado asociados al bajo nivel de estratificación social de sus comunidades. [...] A pesar de que la actitud religiosa está presente en la estructura de la oralidad, [...] las culturas afrolatinas del Pacífico Colombiano tienen vigente una vocación literaria, expresada en una variedad de artes gráficas y textuales populares de reciente tradición en la región (Pedrosa, 1994: 33).

Esta oralidad prevalece en la comunicación de conocimientos entre poblaciones chochoanas tal como lo apunta Perea Chalá Alumá (2004: 20-21 & 29):

la transmisión de la cultura por vía boca-oreja, fundamentalmente por las madres, ayas y abuelas, fueron un vehículo expedito para su preservación y difusión, esta es una de las razones de la fortaleza de la oralidad, en particular en la oralitura, la cultura material, y ante todo los lenguajes profesionales facilitaron la preservación de muchos vocablos, verbigracia: en las lavanderas se conservaron los del instrumento para machacar la ropa y el jabón, el manduco [...].

Así pues, por los múltiples caminos de la tradición oral, un amplio vocabulario africano, no solo no naufragó en la travesía, sino que ha venido a enriquecer el español de América.

La educación formal prevaleciente en las naciones de los/as afros/as ha permitido que varios descendientes de los esclavos en Colombia obtengan un título al final de su carrera como antropólogos/as, sociólogos/as, matemáticos/as, médicos/as, maestros/as. Entre las poblaciones con educación formal, se cuentan escritores, novelistas, ensayistas y poetas muy talentosos cuyas obras, desgraciadamente, no son conocidas por el gran público. De los pioneros de la literatura afrocolombiana, mencionamos a Aquiles Escalante, Manuel Zapata, Arnaldo Palacios, quienes, atraídos por los temas tratados en obras literarias y poéticas de escritores africanos –la negritud, por ejemplo–, han abierto el camino para la investigación sociológica, histórica, antropológica, a favor del reconocimiento de los valores humanos, culturales y filosóficos de los afrocolombianos:

Otra emergencia significativa del arte afro fue lo que se conoció como la Negritud, movimiento literario poético-filosófico surgido en el París de los años treinta, con Damas, Senghor, Césaire, donde se exaltaban los valores, la capacidad creadora y el imaginario social afro, para desde la palabra, tener conciencia de pertenencia a una civilización netamente creadora de una cosmovisión, de una filosofía, de una estética. [...] La búsqueda de las raíces afro y de la identidad mestiza no se detiene, tenemos nuevos referentes en las voces de los poetas Alfredo Vanín, Edelma Zapata, Héctor León Mina, en el ensayo de Hugo Hidrovo [o de Arnaldo Palacios], en la prosa de Fernando Maclanil, en la música de los pianistas Edison Valencia y Sody Brayde, en la escultura de Abou Sidibe, en la novela de Ben Okri (Mina Aragón, 2006: 77).

Artes Artesanías y Religiosidad¹⁶. En el Pacífico y El Caribe colombianos, los departamentos del Cauca, Antioquia, Chocó, Bolívar y toda la costa atlántica constituyen las regiones colombianas por excelencia donde la población negra esclavizada fue localizada en territorios bien determinados. Estas provincias forman los núcleos sociales donde quedan plasmadas profundas huellas de las artes africanas que se fusionan con ritualidades, mitos y religiosidades en la sociedad colombiana.

La religiosidad preside, virtualmente, casi todos los actos del afrochocoano [...] Debajo de un aparente cristianismo, o cristianismo popular, como prefieren llamarlo los teólogos de los “viejos católicos”, se encuentran subyacentes un conjunto de filosofías religiosas de origen africano (Perea Chalá Alumá, 2004: 13 & 12).

¹⁶ Con respecto al imaginario religioso (religiosidad) se menciona que “los africanos siempre tuvieron muy cerca de sus orichas, a quienes consideraban las supremas divinidades creadoras y organizadoras de la existencia en general [...] los rituales se hacen utilizando la sensualidad del cuerpo con el sonido del bambam, del ‘tambor brujo’, para que los dioses vengan del olimpo yoruba, o bajen del ‘árbol brujo’ para auxiliar a los vivos en sus epopeyas y empresas [...], todo el cosmos estaba lleno de dioses; todas las religiones eran politeístas con una deidad en cada grupo humano” (Mina Aragón, 2006: 73-74).

El arte africano siempre tuvo la finalidad que ha tenido el gran arte en todas las civilizaciones: expresar lo divino, rendirle culto a los antepasados, inmortalizar a los vivos, cantarle a la libertad y al heroísmo de sus personajes más significativos. El arte ha sido eso, una manera de búsqueda de sí, de sentido de la existencia colectiva. Los africanos, en esta realización, tampoco fueron inferiores a las exigencias de la creatividad del Muntú (Mina Aragón, 2006: 75-76).

Desde la perspectiva diaspórica, se suele mencionar las siguientes dos formas de artes como géneros artísticos que emergen de las diásporas: la primera se refiere al *arte tradicional* o *primitivo* que incorpora motivos y técnicas rudimentarias con base en la africanidad. La segunda tiene que ver con el *arte moderno realizado por africanos o descendientes de africanos* y que hace uso de técnicas de “primer nivel”¹⁷; es decir, técnicas utilizadas en el primer mundo. La idea es demostrar que en países africanos, también se encuentran artistas de primer nivel para quienes se pueden promover espacios de exposición de sus creaciones artísticas con el fin de propulsar intercambios culturales entre los pueblos. En este sentido, los espacios de exposición se conciben como lugares diaspóricos en la medida en que reflejan un conjunto de creaciones artísticas, exhibidas fuera de sus lugares de producción (países africanos).

Músicas y Danzas. La dimensión africana de las creaciones musicales y las danzas atraviesa diversas formas de música, danza y recital, entre las comunidades afrocolombianas. Del Pacífico al Caribe colombiano, los *djembés* (tambores) no dejan de sonar en los aires musicales populares: *currulao*, *mbasú*, *calipso*, *saporondó* y *bullerengue* por ejemplo son pura herencia africana (de hombres y mujeres traídos de Guinea, Camerún, Angola o Congo). Los antepasados africanos utilizaban el tambor para comunicarse y bailar en los días de fiestas; los tambores suenan a la hora de venir al mundo y a la hora de despedirse de la vida: convocan a la unidad.

De las músicas modernas destaca la *champeta* que, nacida en los barrios pobres y populares de Cartagena a finales de los setenta, emigró hacia San Basilio de Palenque. En la actualidad, de los reyes de la música champeta destacan figuras como Viviano Torres. Es una mezcla de *soukous* (Congo –África central–) y *highlife* (Ghana y Nigeria –África occidental–) que se fusiona con los ritmos caribeños (compa haitiano, rap-reggae-ragga, soca, calipso, entre otros). La gente marginalizada de los barrios populares –vendedores de pescados, embaladores de zapatos, y músicos autodidactas– ha sido importante para dar a conocer la *champeta*¹⁸ en Colombia. Ahora, aún siendo una música popular, también es una de las más discriminadas en Colombia y El Caribe.

En resumen, “la configuración de las comunidades afro colombianas se hace inicialmente en el marco de la esclavización, bajo los parámetros de los dominadores, y es a partir de los procesos de resistencia, sincretismo, cimarronaje y configuración de palenques, compra de la libertad y finalización de la esclavización que los

¹⁷ Ahora bien, la pregunta que surge aquí y que promueve un debate es ¿qué es “primer nivel”? y ¿qué es “lo moderno”?

¹⁸ Wade se refiere a este estilo musical (2002: 273) mientras explora distintos géneros musicales costeños como expresión de la negritud y africanidad en Colombia (*Ibid.*: 268-274).

afrocolombianos logran ir estructurando sus comunidades, sus familias y creando sus formas organizativas. Los palenques constituyen una de estas formas organizativas. Como señala Aquiles Escalante, el palenque sintetiza la insurgencia anticolonial; desde los palenques el afrocolombiano empezó a crear condiciones para arraigarse en un territorio y desde ellos empieza a organizar su nueva manera de vivir, a crear sus propias formas de gobierno y de organización social. Éstos constituyeron espacios para la construcción de identidad y según Jaime Jaramillo fueron

la célula social en la que el negro trató de dar cauce a su tendencia a la vida libre y necesidades de sociabilidad, en el palenque elegían sus autoridades, realizaban sus fiestas, organizaban el culto religioso y tenían sus cabildos. De hecho no hay que olvidar que el palenque tiene un carácter militar, sitio de atrincheramientos estratégicos, protegidos con trampas, fosas, empalizadas, lugares de entrenamiento, provisión y descanso y refugio de los cimarrones¹⁹.

CONSIDERACIONES FINALES

En la actualidad, con el aumento de las migraciones actuales de africanos hacia América del Sur, en general, y en Colombia en particular, es necesario impulsar un diálogo intercultural (entre/de culturas) entre las diásporas con el fin de compartir experiencias e integrar múltiples formas de experiencia humana: por ejemplo, el reconocimiento de las diásporas africanas en México²⁰ puede ser considerado como un elemento catalizador en la construcción de un diálogo más positivo entre afro-estadounidenses, mexicano-estadounidenses y mexicanos. África, América Latina y El Caribe deben aprovechar sus similitudes para hacer énfasis en la necesidad de desarrollar una serie de cooperaciones horizontales, entre las cuales se destaca la *triangulación de las diásporas* que se refiere al hecho de que la presencia de descendientes de africanos esclavizados en América Latina y El Caribe, “plantea la posibilidad y potencialidad de implicación y participación de éstas en el proceso de triangulación y la apuesta de futuro de la formación de sus miembros como agentes de ésta” (Wabgou, 2007: 29). Esta propuesta/visión triangular de la cooperación tiene como objetivo impulsar el acercamiento de los países de los tres bloques (África, América Latina y El Caribe) con el fin de reunirse para formular algunos proyectos o iniciativas comunes, considerando fortalezas y debilidades de cada uno. En este sentido, las diásporas africanas proveen caminos para establecer un marco institucional de cooperación donde tres o más países, en diversos niveles de desarrollo o de progreso, afirman su voluntad política (fuerza de voluntad) para ejecutar planes estratégicos de cooperación a partir de sus especificidades. La cooperación triangular sur-sur obliga a tener en cuenta las capacidades y potencialidades de unos y otros, incluyendo las diásporas, en el marco de una lógica complementaria que socave la lógica competitiva reinante.

A pesar de existir diversos puntos de articulación entre algunos países africanos, latinoamericanos y caribeños, teniendo en cuenta las diásporas derivadas de las

¹⁹ Véase, “Cimarrones y Palenques”. Disponible en: http://html.rincondelvago.com/historia-de-colombia_1.html

²⁰ El gobierno mexicano sólo reconoció en 1992 la herencia africana como la tercera raíz ancestral, después de la española e indígena.

migraciones, se observa cómo países de América Latina se están interesando cada vez más en consolidar lazos con países y pueblos africanos. Se destaca Cuba con las representaciones diplomáticas africanas que tienen sede en La Habana: Burkina Faso, Congo (Brazzaville), Nigeria, Ghana, Malí, Mauritania, Mozambique, Angola, Namibia, Zimbabwe, Sudáfrica, Madagascar, Egipto, entre otras. De igual forma, existen embajadas de Cuba en distintos países africanos, de los cuales se destacan los que acabamos de mencionar. Más allá de las relaciones diplomáticas Cuba es uno de los países latinoamericanos más comprometidos con los pueblos y Estados africanos en la medida en que apoya iniciativas de intercambio académico y científico (becas para cupo de estudiantes de origen maliense, angoleño, congoleño, etc.; voluntarios/as cubanos/as –médicos, técnicos y profesores– para actividades de asistencia y apoyo en Ghana, Angola, Namibia, entre otros), en áreas de medicina, literatura, ciencias sociales, ciencias naturales, ciencia y tecnología. Sin duda, es necesario recordar el papel de Cuba en la lucha para la independencia de Namibia y Angola, y también en Argelia, Congo Leopoldville –Belga– (posteriormente llamado Zaire y actual República Democrática del Congo –RDC–), Congo Brazzaville y Guinea-Bissau.

Sobre las relaciones estratégicas y la diplomacia activa y protagónica de Venezuela frente a África, se trata fundamentalmente de un proyecto político y estratégico que se sustenta en lo económico e ideológico. Es decir que Venezuela parte del hecho de que América Latina y África son dos potencias energéticas (sobre todo con el petróleo). Cree que se puede aprovechar de este elemento económico para formar un bloque frente a las fuerzas hegemónicas e imperialistas (elementos ideológicos) de Europa y América del Norte. Ambas realidades (económica e ideológica) justifican la necesidad de que Venezuela protagonice iniciativas de cooperación Sur-Sur con países africanos con el fin de buscar acciones y estrategias comunes para concretar alternativas en relación con estas políticas de dominación de las potencias (iniciativas políticas). Lo que busca Venezuela es diversificar sus relaciones para ir adoptando posiciones estratégicas en la geopolítica internacional (proyecto estratégico), junto con los países africanos. Es más, como existen elementos culturales de acercamiento entre los Africanos y los Latinoamericanos, tales como los venezolanos (con la esclavización, los afrodescendientes venezolanos, etc.) es necesario promover acercamientos culturales, actividades políticas y económicas mediante el uso de la diplomacia. Son estas las razones que justifican el aumento de la representación diplomática africana en Venezuela, dentro del contexto de la llamada “Agenda África” de la administración Chávez, que consiste en una política de presencia diplomática en toda África mediante la creación de embajadas: este gobierno está convencido de que es necesario atender, fortalecer y profundizar las relaciones bilaterales entre Venezuela y los países africanos por los motivos ya mencionados. Hay que precisar que la organización de la II Cumbre de África-América del Sur en Isla Margarita (Venezuela) en septiembre de 2009, es también otra prueba del interés venezolano en esta cuestión de la Cooperación Sur-Sur, con énfasis en África-América Latina (la Primera cumbre birregional fue celebrada en Abuja –Nigeria– en 2006).

Pues, Brasil Argentina, Chile, México, son algunos de los países latinoamericanos que mantienen relaciones diplomáticas con países del Magreb y del África Subsahariana –África Occidental, Central, Oriental y Austral–. Al contrario, se observa el bajo perfil de Colombia que en la actualidad solamente cuenta con Embajadas en países magrebíes (Argelia, Marruecos y Egipto), y con Consulados en Costa de Marfil y Sudáfrica.

BIBLIOGRAFÍA

- CEPAL. *Migración internacional, Derechos humanos y Desarrollo en América Latina y El Caribe. Síntesis y conclusiones*, Montevideo, Uruguay, Ed. Cepal, 2006.
- Cortés López, José Luis, “La esclavitud en España en los siglos XVI-XVII”, en Olga Barrios (ed.), *Africanísimo: unas aproximación multidisciplinar a las culturas negropafricanas*, España, Ed. Verbum, 2009, pp. 91-110
- Fitzgerald, David. *Negotiating Extra-Territorial Citizenship: Mexican Migration and the Transnational Politics of Community*. La Jolla, CA, Ed. Center for Comparative Immigration Studies, UCSD, 2000.
- Friedemann De, Nina. S. (1999). “De la tradición oral a la etnoliteratura”, en *La revista Oralidad*, octubre, pp. 19-27.
- Hrbek, Ivan, “África en el contexto de la historia mundial”, en Mohammed El Fasi & Ivan Hrbek (dirs.) *Historia general de África. África entre los siglos VII y XI*, Vol. VIII, Madrid, Ed. Tecnos, 1992, pp. 23-52.
- Izard Martínez, Gabriel, “Herencia, Territorio e Identidad en la Diáspora Africana: Hacia una Etnografía del Retorno”, en *Estudios de Asia y África*, 2005, Vol. XL, No. 1, México, Colegio de México, pp. 89-115.
- Mina Aragón, W., *Manuel Zapata Olivilla: Pensador Humanista*, Colombia, Ed. Artes Gráficas de Valle Ltda., 2006.
- , *El Pensamiento Afro: Más Allá De Oriente y Occidente. Ensayo Interdisciplinario del Legado Afro a la Civilización*, Colombia, Ed. Artes Gráficas de Valle Ltda.
- Moreno Fragnals, Manuel: “Aportes culturales y deculturación”, en Manuel Moreno Fragnals (Relator), *África en América Latina*, México, Ed. Siglo XXI, 1977, pp. 13-33.
- Munévar M., Dora I. & Wabgou, Maguemati, “Transnationalism and Dominican Women: Intersections between Gender, Migration and Development”, en *Asian Women*, Vol. 24, 2, Seoul (Korea), Research Institute of Asian Women, Sookmyung Women’s University, 2008, pp. 43-74.
- Pedrosa, Álvaro (1994). “Oralidad y Escritura en la cultura afrolatina del Pacífico Colombiano”, en *Revista Hispanoamericana*, No. 15, junio, México, pp. 25-36.
- Perea Chalá Alumá, Rafael, *Diccionario de afroamericanismos*, Tesis de Grado, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Antropología, 2004.
- Smith, Michael Peter, “Transnationalism, the State, and the Extraterritorial Citizen”, in *Politics & Society*, Vol. 31, No. 4, 2003, pp. 467-502.
- Soriano Miras, Rosa M, “Voces de mujeres desde la inmigración: Una comparativa entre el asentamiento de marroquíes en España y mexicanas en EE.UU.”, *Working Paper 133*, San Diego, Ed. Center for Comparative Immigration Studies, University of California, 2006.

- Villapoll, Nitza. "Hábitos alimentarios africanos en América Latina. En Moreno Fragnals, M. (Relator), *África en América Latina*, México, Ed. Siglo XXI, 1977, pp. 325-336.
- Wabgou, Maguemati, "Aproximaciones teóricas para repensar el diálogo África, América Latina y El Caribe", en *Revista Ciencia Política*, No. 4, julio-diciembre, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2007, pp. 13-39.
- , "Migraciones internacionales y cambio social en las sociedades modernas", en *Revista Colombiana de Sociología*, No. 31, julio-diciembre, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2008, pp. 93-113.
- Wade, Peter, "Construcciones de lo negro y del África en Colombia: política y cultura en la música costeña y el rap", en Claudia Mosquera; Mauricio Pardo & Odile Hoffmann (Ed.), *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identidades. 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2002, pp. 245-278.
- Walker, Sheila S. "Nosotros inspiramos envidia", *Revista Ébano*, No. 5, febrero-marzo, Cali (Colombia), Publicaciones Ébano, 2009, pp. 38-39.
- Wenden De, Catherine, "El fenómeno migratorio en Europa", en Madeleine Andebeng Labeu Alingué (coord.), *Migraciones internacionales: Un mundo en movimiento. Bondades y Retos de las migraciones*, Bogotá D.C., Universidad Externado de Colombia, 2004, pp. 79-125.
- Zoomers, Annelies & Adepoju, Aderanti, "International Migration Policies and the Fight against Poverty: some final Reflections", in Aderanti Adepoju, Ton Van Nearsen & Annelies Zoomers (eds), *International migration and national development in sub-Saharan Africa: Viewpoints and policy initiatives in countries of origin*, Leiden, Afrika-Studiecentrum Series, 2008, pp. 265-283.