

HUELLAS DE AFRICANÍA EN COLOMBIA

NUEVOS ESCENARIOS DE INVESTIGACIÓN

INTRODUCCIÓN

En Colombia, los estudios de grupos negros en el campo de las ciencias sociales aún siguen sufriendo problemas de invisibilidad, entendida ésta como una expresión de discriminación, que se manifiesta en la ausencia académica de programas oficiales de enseñanza e investigación. Los problemas son notorios al examinar el volumen de trabajos que, por ejemplo en el campo de la antropología, se ha dedicado a los grupos indios, que desde hace casi cincuenta años han suscitado el mayor interés de esta disciplina.

Desde luego que durante todos estos años, los estudios de grupos negros contaron con investigadores pioneros que iniciaron la tarea que aún no ha concluído: la de obtener una legitimidad para el tema como objeto de estudio científico.

A partir del decenio de 1940, pioneros como Rogerio Velásquez (1948, 1952, 1957), José Rafael Arboleda (1950, 1952), Aquiles Escalante (1954, 1964), en el campo de la antropología, y otros estudiosos en ámbitos de la música o de la literatura oral (Zapata Olivella, D., 1962, Zapata Olivella, M., 1960, Abadía, 1962), acogieron los planteamientos difusionistas de la escuela de continuidad afroamericana (Herskovits, 1938, 1945), que en ese momento fueron útiles para reclamar el pasado africano del negro en América, frente a su imagen desnuda de cultura.

No obstante, las barreras académicas se mantuvieron. Con cátedras sobre negros, llamadas electivas, los estudiantes tuvieron la oportunidad de no tomarlas, ya que tampoco se ofrecían como requisito para obtener entrenamientos especializados. Este panorama ha cambiado ligeramente. Los encuentros internacionales y unos pocos a nivel nacional han sido foros activos de reclamo. Sin

embargo, es el ejercicio de la etnicidad de variadas agrupaciones de profesionales negros y también de algunas comunidades, el factor que estimula el cambio que se gesta en universidades y otros ámbitos de la educación formal.

Desde 1980, por ejemplo, el Movimiento Nacional Cimarrón trabaja en diversas regiones del país siguiendo normas, entre las cuales se destaca la de “rescatar, realzar y desarrollar la identidad étnica, cultural e histórica afrocolombiana” (1984, 2). Así, una que otra escuela de antropología empieza a darle cabida a cátedras específicas sobre poblaciones negras colombianas, y a la posibilidad de ofrecer alguna sobre historia de África.

Pero la ausencia de un esfuerzo continuado en la academia, actualmente reclama la adopción de alternativas metodológicas de encuesta y de exposición de datos. Y desde luego la urgencia de emprender más escrutinios en los viejos terrenos de la investigación: aquellos del tambor, la danza, la procesión o los clásicos archivos. Claro que etnografía y etnohistoria deberían complementarse con investigación arqueológica y más investigación lingüística, particularmente en lugares tan específicos como los asentamientos de palenques o las zonas de minería del oro o haciendas y estancias donde los descendientes de los antiguos africanos todavía comparten los sitios de vivienda y trabajo de sus antepasados.

Así, el encuentro y la precisión de nuevos materiales podrían contribuir a la recuperación y al análisis de la memoria cultural de los grupos negros y de su legado africano, un ingrediente necesario para aclarar problemas de la identidad cultural no sólo en Colombia, sino en otros países de América. Desafortunadamente, como se dijo anteriormente, aunque el panorama de discriminación académica contra estos estudios ha variado ligeramente, el cambio necesario todavía no es significativo.

REINTEGRACIÓN ÉTNICA Y ETNOGÉNESIS

En trabajos que he publicado en años y en meses pasados me he referido a las huellas de africanía que aparecen en los ámbitos expresivos de cultura negra en Colombia. Al hacerlo en el campo de la religiosidad (Friedemann, 1988, 1989) he destacado la compleja

dinámica sociocultural de innovación, creatividad y transformación, sin negar la participación de supervivencias. Y entre éstas no solamente las africanas, sino también las europeas y las aborígenes (Friedemann, 1984).

Considero sin embargo, que en el estado actual del análisis antropológico de grupos negros en Colombia, para hablar de huellas de africanía, es preciso referirse a los procesos de reintegración étnica ocurridos entre los esclavos desde el siglo XVI, de manera simultánea a la trata, cuando gente de igual o similar procedencia cultural volvió a encontrarse en escenarios distintos a los de su cotidianidad africana. Esos procesos de reintegración étnica serían los marcos para la génesis de nuevos sistemas culturales afroamericanos. Los cuales debieron haberse iniciado tan pronto como en las factorías de las costas africanas se juntaron a las primeras víctimas del comercio de la trata.

La dinámica de esta génesis ha sido discutida por Mintz y Price (1976) con relación a la diáspora africana. Dinámicas análogas, como parte de una propuesta de explicación teórica sobre control cultural en la formación de grupos étnicos diferenciados, entre ellos los de cultura negra, han sido examinadas por Bonfil Batalla recientemente (1986). A esas dinámicas en las relaciones interétnicas, este autor las ha denominado etnogénesis.

A continuación, voy a mencionar algunas de las condiciones en que debió desenvolverse la reintegración étnica, que básicamente se define como el reencuentro de individuos de proveniencia cultural idéntica o similar, después de haber sufrido violenta separación de sus grupos. Hay una reintegración pasiva que aparece manifiesta principalmente en los primeros cabildos-nación, y que ocurre en ausencia de poder de decisión de los sujetos víctimas de la esclavitud. Y hay una reintegración activa que ocurre en los palenques, que fueron bandas y grupos de guerroo movidos por decisiones conscientes y una planificación de la acción hacia fines concretos. Cabildos y palenques, son instituciones que surgen en la colonia en territorios que actualmente son parte de países como Colombia, Panamá, Cuba, Perú y Venezuela, entre otros.

La táctica de desarticular social y culturalmente a los prisioneros siguiendo un patrón de heterogeneidad tribal o regional, buscaba

ejercer un dominio del comercio, sin sobresaltos y mediante la atomización de los grupos de esclavos. Con todo, cabe preguntarse el grado del éxito alcanzado, frente a una homogeneidad de condiciones compartidas, que debieron provocar similares reacciones. Con la vida amenazada, la familia destruida, perdida la tierra y sumergidos en la incertidumbre bajo el sol, en la sombra o debajo de la luna, las víctimas buscaron momentos de interacción. Un primer gesto de compasión mutua pudo convertirse en un hilo de comunicación que con otros similares urdiría la trama de futuros tejidos sociales.

Efectivamente, Mintz y Price (1976, 22) citan testimonios sobre el inicio y la permanencia de relaciones diádicas de sentimiento filial entre compañeros de navío, establecidas en el paso de África a América. Datos como estos sirven para entender vivencias subyacentes a instantes de etnogénesis cultural entre esclavos. Y que muchos años después aparecerían expresadas en vocablos lingüísticos simbólicos de lazos sociales. En Surinam, dicen los autores citados, *Sippi* era el término usado para señalar a individuos que habían compartido navíos de esclavos y que sobrevivió con el significado simbólico de un infortunio común. En el Litoral Pacífico colombiano dentro de la organización social de comunidades pesqueras la amistad entre dadas de hombres es un sentimiento que, aunque paralelo a las relaciones de cada una de las partes con el sexo opuesto, nunca es reemplazado o sobrepasado. El término que en algunos lugares designa la dada es *mano* o *mi hermano* y el símbolo es de amistad filial.

Al enfocar momentos cruciales de etnogénesis en escenarios de relaciones interétnicas de imposición y resistencia, es preciso tener en cuenta la condición cultural del grupo sometido al tratamiento asimétrico. Los africanos en la trata, desnudos de sus trajes, armas y herramientas, desposeídos de sus instrumentos musicales y de bienes terrenales llegaron con imágenes de sus deidades, recuerdos de los cuentos de los abuelos, ritmos de canciones y poesías o sabidurías tecnológicas. Es decir, en términos de Gregory Bateson en su libro *Pasos hacia una ecología mental* (1972), lo que trajeron fue un equipaje de información cifrada en lenguaje iconográfico, traducido en sentimientos y aromas, formas estéticas, texturas,

colores y armonía, como parte de la materia prima para la etnogénesis de nuevas culturas en América.

ETNOGÉNESIS Y ECOLOGÍA MENTAL

Así pues, en el estado actual de los estudios de las culturas negras, se descarta el hecho de que el bagaje iconográfico traído por los africanos –en su mayoría adultos saludables– hubiera podido ser aniquilado. Más bien empieza a explorarse el proceso de cómo tales íconos o representaciones simbólicas, denominadas en este trabajo *huellas de africanía*, han llegado a reflejarse en los sistemas de las culturas negras.

El propósito es el de conocer la dinámica del control cultural (Bonfil Batalla, 1986) mediante la cual elementos iconográficos de las culturas africanas penetraron el lago del subconsciente de los portadores de las nuevas culturas negras, para surgir en expresiones y circunstancias sociales que han sido objeto de investigación y que actualmente se someten a análisis comparativos. Fiestas de santos, carnavales, velorios, rituales de funebria o danzas acuáticas en honor a figuras sagradas, celebrados en amplios horizontes geográficos son ricos escenarios sociales.

Pero la precisión de un conocimiento más específico que involucre planteamientos de etnogénesis y ecología mental, sugiere la adopción de unas estrategias de encuesta distintas a las que convencionalmente se han venido usando. Recientemente, por ejemplo, MICHAELLE ASCENCIO, antropóloga y escritora haitiana, residente en Venezuela, logró encontrar reflejos de tales procesos en los ritmos de su cotidianidad y los plasmó en su libro *Lecturas antillanas* (Caracas, 1989). Aunque ella no especifica el método, sí anota que se trata de una búsqueda de recuerdos en su memoria. Resultado de ese esfuerzo aparece, por ejemplo, en las visiones de la mujer que en Port-au-Prince en un momento corre a mimar a un niño que grita. Lo alza y “al tenerlo en sus brazos –dice– comparte con él el impulso de sus breves pasos cadenciosos que golpean el piso con firmeza imitando el tambor que lleva dentro:

Ah tan tan- tan ran tan
ah tan tan- ta ran tan”.

Ascencio contraponen esta escena a la siguiente, donde ella siendo todavía una niña experimenta la diferencia del ritmo y del movimiento simbólico del tambor, con aquel otro de la ronda francesa que ella tenía que entonar a diario en el colegio:

...sur le pont d'Avignon-
on y danse - on y danse

Ese era el mismo colegio –reflexiona ahora– donde la religión católica y la lengua francesa se imponían al vodú y al creole, su lengua materna.

El trabajo de Ascencio se inscribe en la autoencuesta experimental que con un método específico podría tomar cuerpo entre individuos estudiosos de su propia cultura. Método éste que podría constituir una alternativa de investigación para solucionar, en parte, la ausencia de interés formal y continuo en la academia de las ciencias sociales en torno a los estudios de grupos negros. Efectivamente, Tomás Torres, un estudiante de antropología, oriundo de Neguá, una comunidad negra en el Chocó colombiano, dirigido por el antropólogo Jaime Arocha, tomó la alternativa. Su trabajo de grado consistiría en encontrar una dilucidación cultural sobre la tradición musical de su región. Él mismo ha sido intérprete profesional del tambor y la explicación que siempre oyó era que “la música le venía por vena”. Igual que a su abuelo, magnífico flautero, su abuela, cantora de alabaos, sus tíos, músicos incansables.

Arocha inició a su alumno Torres en el uso del diario intensivo como instrumento estimulante para la producción espontánea y posterior descripción y análisis de cadenas iconográficas (Arocha 1989, 2). El diario, desarrollado por el psicólogo Ira Progoff y adaptado por Arocha dentro de la técnica del ‘informante único’, le dio a Tomás Torres una herramienta singular para su trabajo de grado y además le permitió realzar significados de su identidad relacionados con la cultura en la región del Chocó. Con otras técnicas de investigación logró expresar la cotidianidad de su experiencia en un poblado donde, como dice él, se duerme y se despierta con música y se nace y se muere también con música.

En la monografía *Neguá: música y vida* (MS, 1989), resultado de este experimento, se leen, por ejemplo, los primeros recuerdos

de ritmo y percusión con los que Torres inició su viaje hacia la memoria iconográfica. En la escena, su abuela Mamá Chon es el personaje principal que juega con un niño de cinco meses. Lo hace brincar encima de su estómago a tiempo que le canta:

Yo no so pendejo
Yo so sabido.

Cuando Torres recordó esta escena él mismo se sorprendió golpeando el escritorio con el ritmo del tambor y repitiendo el canto de Mamá Chon. Éste, además, fue el momento crucial cuando Torres empezó a asumir el papel de informante, analista y escritor, adoptando, conforme dice Arocha, una identidad inédita en la antropología colombiana (Arocha, 1989, 2; Torres, 1989, 13, 113).

CABILDOS NEGROS: REFUGIOS DE AFRICANÍA

Volviendo al tema de la reintegración étnica y a las circunstancias como tuvo que manejarse la táctica de producir grupos heterogéneos de esclavos, hay que admitir que en ocasiones debieron ser tenues las posibilidades de mantener niveles significativos de diversidad tribal o regional. Veamos. El tráfico trasatlántico tenía que ajustarse a las corrientes marinas y a los vientos. Entonces, en no pocas ocasiones, los prisioneros debieron quedarse en las factorías varios meses. Si entretanto otro grupo de capturados llegaba, éste eventualmente podía contener individuos de un mismo origen. A coincidencias como ésta pudieron sumarse otras resultantes del sistema de adquisición de víctimas. Que podían resultar de proveniencia común cuando las transacciones cobijaban a un grupo vencido en una guerra intertribal, que luego era conducido a las factorías que alimentaban las naves.

Pues bien. En Colombia hay testimonios documentales de que esta reintegración étnica ocurrió. El historiador Nicolás del Castillo (1982), mediante crónicas de la conquista, materiales sobre la historia del comercio trasatlántico, mapas y diccionarios de las lenguas africanas, ha reconstruido un panorama temporal y de predominio étnico que resultó entre los esclavos llegados a Cartagena de Indias durante los siglos XVI al XIX. En efecto, él señala un total

de cinco períodos que van de 1533 a 1811, en los cuales anota los grupos prevaecientes en cada uno de ellos:

- | | |
|--------------|--------------------------|
| 1. 1533-1580 | Yolofos |
| 2. 1580-1640 | Angola y Congo |
| 3. 1640-1703 | Arará y Mina |
| 4. 1703-1740 | Arará y Carabalf |
| 5. 1740-1811 | Carabalf, Angola y Congo |

Estos datos ilustran específicamente el fenómeno de reintegración étnica en la institución de los cabildos de nación que así se llamaban porque cada uno tenía un dominio grupal. Eran Arará, Bibí, Congo, entre otros. Los cabildos negros en Cartagena principiaron en el siglo xvi escuetamente como enfermería populares en barracas situadas junto al mar, húmedas y fangosas. Se establecieron con la aquiescencia de las autoridades españolas en el puerto.

—¿Qué hacer con los prisioneros agonizantes, y con los enfermos?— En las barracas quedaban aquellos que no podían caminar o que parecían más extenuados. Y allí los que estaban recuperándose cuidaban de quienes acababan de llegar en el último navío. Pero en este tráfigo el alivio del infortunio no era sólo físico, porque la desgracia era también cultural. Entonces el cabildo se convirtió en un refugio de africanía y tendió uno de los escenarios tempranos para la génesis de un nuevo sistema cultural en este lado del mundo.

Cuando los cabildos-enfermería dejaron de servir a los esclavistas como estaciones de recuperación porque los hospitales de San Lázaro y de San Sebastián en la ciudad recibieron a los enfermos, se inauguró en diversos lugares de Cartagena el cabildo-nación con el espíritu de las cofradías que desde el siglo xii existían en España y que cobijaban a etnias africanas y a otras etnias. Y aunque personajes del santoral católico fueron entronizados, la función de refugio cultural permaneció vigente. Así, tanto los cabildos-enfermería como los cabildos-nación fueron centros de evocación y afirmación de valores, expresiones lingüísticas o gestuales, imágenes, música o culinaria.

En el tiempo de los cabildos-enfermería cuando la muerte golpeaba una de las barracas, el acontecimiento propiciaba esce-

narios activos de reintegración étnica. Plasmados en lamentos, lloros, percusión de tambores y cantos, como parte del complejo de memorias recreadas en torno a recuerdos funerales compartidos, en algunos de sus elementos con grupos del occidente y de África Central. La historiografía africana de ese tiempo y las crónicas de las costumbres de funebria ofrecen abundante información al respecto (Birmingham, 1966; Vansina, 1966).

Los antropólogos que han trabajado en comunidades negras contemporáneas en Colombia han hecho registros copiosos de velorios y entierros de adultos y niños. Tanto en la costa caribe colombiana, como en las tierras occidentales o en las comunidades ribereñas y marinas del litoral Pacífico habitadas por grupos emparentados biológica y culturalmente o de ambos modos, con descendientes de los africanos.

De todos modos en la colonia del siglo xvii, y cuando Pedro Claver ejercía su misión evangelizadora, estos ritos de funebria, los cantos y los tambores con danza en torno al muerto, ya causaban gran desazón entre las autoridades civiles y eclesiásticas. Tanto que al oír el tambor que retumbaba en la ciudad, Pedro Claver corría a las casas de cabildo y amenazándolos con látigo, les arrebatava las viandas que allí se preparaban para el sacrificio nocturno de acompañamiento al espíritu del difunto en su salida hacia el otro mundo. Llevándose como rehenes a los tambores, exigía un pago de rescate, en tanto que los tambores regresaban al cabildo (Valtierra, 1980).

Es apenas comprensible el forcejeo temprano provocado por estos ritos de la muerte cuando se aprende que en su trasfondo hay símbolos de una cosmovisión donde vivos y muertos habitan un mundo conformado por varios planos relacionados y compartidos. Y el culto a los muertos es un acto para que los habitantes de dos mundos dialoguen. Con razón la defensa y la resistencia de las comunidades negras frente a los embates aniquiladores de la religión católica. Que han sido neutralizados por ejemplo en regiones como el Chocó donde desde muy temprano en el siglo xvii el culto a los antepasados, a los ancestros, de modo inconsciente se disfrazó con los rezos católicos a las almas del purgatorio (Friedemann, 1988).

PALENQUES: ESCENARIOS DE RESISTENCIA CULTURAL

En oposición al gobierno colonial y como parte de las estrategias de huida y enfrentamiento (Carrera Damas, 1977) que han enmarcado los procesos de etnogénesis de la cultura negra en Colombia, la reintegración étnica activa se dio en el cimarronaje. Bandas de esclavos huídos y transhumantes, en un comienzo compuestas por recién llegados, luego con el concurso de esclavos criollos y después hasta con negros libres urbanos, pero todos rebeldes y aguerridos se internaron en los montes. Luchaban por organizarse fuera de la sujeción española.

Aunque los cimarrones al agruparse no remedaran patrones africanos de rebeldía, tampoco podría negarse que memorias de un pasado guerrero y de asentamiento de sus poblados no se expresaran en las decisiones palenqueras. Desde luego que al proceso de formación de los palenques, debieron contribuir una serie de nociones, cogniciones y valores con raigambres en los grupos de donde las gentes habían sido arrancadas, pero adaptados e innovados como respuestas a las urgencias del presente. Asimismo, puede hablarse de una impregnación de cultura negra con acentos palenqueros en amplios territorios del área caribeña, discernible en la música y el habla, en los rituales de la muerte o en la tradición oral. Por otro lado, el propio Palenque de San Basilio sigue siendo testimonio vivencial de un proceso de reintegración étnica activa, donde la resistencia sigue teniendo gran protagonismo.

El *cuagro* o grupo de edad que aún puede identificarse en la comunidad resultó posiblemente de una adaptación a la situación de constante defensa y ataque de los poblados. Vestigios del entrenamiento de las cuadrillas hasta hace pocos años podían documentarse en los ritos y juegos de guerra que allí se celebraban durante las fiestas de navidad y para los días de la semana santa católica. En su lengua criolla por otro lado, surgen elementos africanos de origen kikongo, quimbundo, umbundo (Schwegler, 1989). Así mismo en el ritual de la funebria aparecen símbolos donde se perciben huellas de algunas memorias del África Central (Mac Gaffey, 1986). El canto fúnebre *lumbalú* que entona uno de los *cuagros* que en el poblado se conoce como el *cabildo lumblú*,

de modo similar a los cabildos de la colonia, tiene como una de sus funciones la solidaridad con los difuntos. Estos dentro de la cosmovisión compartida por muchos grupos negros de América emprenden un largo camino hacia otros mundos. Por ello se les viste con trajes nuevos y bien planchados, y la cara debe estar libre de impedimentos que coarten la posibilidad de hablar y de comer. Con el *lumbalú* se ayuda al alma del difunto a encontrar el camino que lo conduce a ese otro mundo. Llantos y gritos desgarradores conocidos como *lecos* (Simarra, 1988) y una danza donde el vaivén de los brazos por encima del cuerpo del muerto le presta dramatismo al ritual, a tiempo que el canto y el habla de los tambores satura el ambiente funéreo. Huellas de africanía aparecen en los cantos de *lumbalú*, así:

<i>Chi ma nlongo</i>	(soy de) los del Congo
<i>Chi ma (ri) Luango</i>	(soy de) los de Luango
<i>Chi ma ri Luango ri Angola</i>	(De los de Luango de Angola)
<i>Mona mi a bae pa casariambé</i>	(Mi hijo se ha ido para el cementerio) (casa de hambre)

Eee calunga lunga manquisé
Arió negro congo chimbumbé

Desde luego que el significado simbólico de *casariambé* en el léxico de la funebria palenquera, independientemente de que su etimología sea romance o africana (Schwegler, 1989, 8), es muy importante para el análisis de la cosmovisión palenquera. Conforme el citado autor anota, la historia étnolingüística y las prácticas funerarias de Palenque coinciden. *Casariambé*, que traduce 'casa de hambre' o 'cementerio', es el albergue de los difuntos con unas necesidades de cuerpo como las de comer. A tal punto que uno de los colaboradores palenqueros de Schwegler le dijo que "por sufrir hambre, los muertos salen en la noche para ir a robarse comida en la casa de sus familiares, y por eso algunas personas dejan restos de comida en el patio antes de acostarse" (*Ibidem*, 9).

COSMOVISIONES Y ESCENARIOS DE FUNEBRIA

Una comparación del ritual de la muerte en Palenque de San Basilio con los de otros lugares, además, muestra coincidencias que hacen referencia a cosmovisiones similares. Así como en Palenque de San Basilio el cuidado en el vestido y el maquillaje del muerto son representaciones tan importantes para iniciar el largo camino de la muerte hacia un mejor mundo, desde donde podrá prestárseles ayuda a parientes y amigos en la tierra (Simarra, 1988, 23), también en Guadalupe (Flagie, 1989, 2) y en Haití se ejerce un control extremo en todos los detalles. Alfred Metraux (1972, 246) relata la escena del baño y del arreglo del muerto de una manera muy reminiscente de la rutina que hasta hace pocos años se seguía en Palenque (Friedemann (1979), 1986, 112). En Haití, el cuerpo se bañaba en una infusión de hierbas aromáticas con poderes especiales, los orificios de la nariz y las orejas se taponaban con algodón, la boca se le sostenía cerrada con un paño amarrado a la cabeza, hasta la hora de conducirlo a la tumba. Y la ceremonia de funebria como un acto social, era útil para instaurar un intercambio entre los vivos y los ancestros, entre la tierra y el otro mundo. Los amigos y los familiares aprovechaban la oportunidad para mandar mensajes al otro mundo.

Tanto un ritual como el otro aluden a un universo de planos enlazados por caminos que recorren las almas de los muertos, que a su vez tienen que encontrarlos con la ayuda ceremonial ofrecida por parientes y amigos vivos. El velorio durante nueve noches cumple esa tarea. Entretanto el espíritu vaga en su casa, cerca a su viuda, a sus hijos, a sus amigos, hasta el último día del rito cuando muchas veces toma su camino tranquilo y contento. Desde luego que hay espíritus que se han quedado en Palenque y aún deambulan por las calles asustando en las noches a sus pobladores, aunque esta situación no alcanza el dramatismo señalado por Flagie (1989, 2-8) en Guadalupe. Allí un número apabullante de espíritus errantes y sin lazos con los vivos saturan la atmósfera cotidiana. Son las almas de muertos por los ciclones, en accidentes, gente que ha sucumbido a la represión política y que nunca pudieron iniciar su camino hacia el otro mundo porque carecieron del ritual tradicional

de plegarias, lamento y cantos. Más importante aún, porque no fueron conducidos a una tumba, lugar desde donde el espíritu emprende el viaje por el cosmos.

En esta cosmovisión donde vivos y muertos son protagonistas, la música juega un papel medular. El golpe del tambor abre las puertas a los senderos que conducen a los planos ocupados por Dios y por los santos o entidades asimilables a ellos y también a los otros planos donde permanecen los antepasados, los espíritus buenos, las almas de los niños y los espíritus malos y otros seres, ligados a los vivos. Siendo el tambor un instrumento que a lo largo de los siglos ha permanecido en la ritualidad de las culturas negras americanas, apenas se comprende cómo su ejecución nunca ha dejado de ser piedra de discordia con jerarcas y representantes de las religiones cristianas, dominantes en las relaciones desde hace casi 500 años en Colombia.

Pero otro tanto puede decirse de la marimba y de su música en el Litoral Pacífico colombiano. La querella ha llegado a tal extremo que los sacerdotes católicos han bautizado cada una de sus teclas con el nombre de un ser demoníaco. Ello, porque para las gentes de ese litoral, con el ritmo y el mensaje de la marimba se abren las puertas del cielo donde vive Dios y también las almas de los angelitos. Música con la que los santos bajan a la tierra (Friedemann, 1989).

COSMOVISIONES Y ESCENARIOS DE DIOS Y SANTOS

Pero si la funebria es un escenario rico para la comprensión de la visión cósmica de las culturas negras y el examen de su etnogénesis, otro tanto es la literatura oral. A través de momentos de sueño o de ensoñación iconográfica vertida en décimas, un pescador como Benildo Castillo puede plasmar su conocimiento subconsciente de la cosmovisión de su gente. Y conforme sucedió en una reunión de narradores del litoral Pacífico (Buenaventura, 1986) cuando recitó sus décimas, logró tal unanimidad de sentimiento compartido que tuvo que repetirlas una y otra vez así:

Una vez en un letargo
soñando que estaba muerto
me subí a los elementos
y anduve un rato paseando.

Yo conversé con la luna
que se hallaba en su aposento
hablé con todos los muertos
sin dificultad ninguna.

Pasé por una columna
donde estaba un dios bajando
y con él estuve hablando
por espacio de una hora.

Y vi a nuestra Señora
una vez en un letargo;
después me fui conociendo
su aposento cerrado.

Llegué donde estaba el rayo,
el relámpago y el trueno
y vi la estrella de Venus
y la rosa de los vientos.

Conversé con San Alberto
y la Virgen del Consuelo

llegué a la puerta del cielo
soñando que estaba muerto.

Vi el palacio central
de los ángeles del cielo
vi a mi padre San Pedro
de rodilla en un altar.

Vi la corte celestial
y conocí los conventos.
Vi a Cristo Señor Nuestro
en un palacio de estrellas.

Y en una noche muy bella
me subí a los elementos
y también al paraíso
que tuvo mi padre Adán.

Vi la corte de Abraham
y todos los artificios
Vi muerte, infierno y juicio
y otros que estaban orando.

Vi a un padre consagrando
con la divina custodia
llegué a la puert'e la gloria
y anduve un rato paseando.

Décimas que también expresan cómo la gente se relaciona con los santos, de modo similar a aquel entre deidades africanas y sus devotos. El hecho, documentado en cultos de Cuba, Brasil y Haití, muestra a *Orishas* y otros personajes sagrados con memorias africanas animando los panteones de santería, candomblé y vodú.

En Colombia, San Francisco de Asís en el Chocó, así mismo, es un santo que vive en la catedral de Quibdó frente al río Atrato. Se

convirtió en San Pacho de Quibdó cuando la población negra lo entronizó en altares individuales en sus casas. Durante el terrible incendio que consumió hace unos años las mansiones de balcón de la carrera primera, *hábitat* de las familias blancas, y cuando el fuego como un monstruo satánico enviaba sus coletazos en todas direcciones, las gentes de los barrios aterrorizadas echaron mano de las imágenes de San Pacho y formaron una barricada para atajar las llamas con el santo. El milagro del santo fue palpable. Las casas de los negros se salvaron del fuego. Mientras tanto, San Francisco de Asís, el de la Catedral, a quien los blancos también habían sacado a la calle para protegerse, dicen que esa noche derramó ríos de lágrimas frente a su impotencia (Friedemann, 1989, 142).

En Colombia, donde el terror de la Inquisición se adueñó de la sociedad de Cartagena de Indias y de una amplia región desde 1610, encontrarles las huellas a protagonistas del panteón africano en su diáspora y en la etnogénesis de la cultura negra es una tarea difícil. Es que el impacto de la Inquisición fue dramático específicamente en el área caribeña donde no ha sido fácil encontrar muchos indicios documentados que señalen cultos explícitos a personajes sagrados africanos (Price, 1955). En cambio en el Litoral Pacífico, donde la Inquisición no golpeó con la misma intensidad, la relativa debilidad del control de la iglesia católica facilitó la reinterpretación y ajuste de cultos de semblanza africana en velorios e invocación de santos y vírgenes. Allí las celebraciones cubren amplios horizontes geográficos: en balsadas a lo largo de los ríos, en procesiones nocturnas en canoas, los santos pasean en medio de regocijos de pólvora, música de tambores, flores frescas y cientos de luces tibias. La Virgen de la pobreza, Nuestra Señora del Rosario, Santa Bárbara, la Virgen Inmaculada, el Señor del Mar, el Señor Ecce Homo, la Virgen de Atocha, San Pedro o San Antonio. Y son frecuentes las ocasiones durante los velorios, cuando con el canto y el habla de los tambores que son parte del ritual de llamado del santo, las puertas del cielo se abren. Y el santo requerido en el velorio desciende de la gloria (Friedemann, 1986).

Aunque aún no conocemos esquemas definidos de estructuras de la cosmovisión de la cultura negra que sustenten sus rituales religiosos para compararlos entre ellos y con aquellos de las

culturas africanas (Mac Gaffey, 1986), y tampoco tenemos precisión sobre el estatus y el papel que juegan los protagonistas, la investigación en nuevos escenarios como los aquí propuestos permitirá la restauración de muchas memorias culturales. Del mismo modo que tradiciones orales como las recogidas por Rogerio Velásquez hace tres decenios, han ayudado a dibujar algunas estructuras cosmológicas y perfiles del pensamiento poético de los descendientes de africanos en Colombia:

Un día Dios le permitió a un hombre subir al cielo y contemplar las vidas de los hombres. Qué inmenso mar de luces! Unas son chiquitas y pálidas, casi arrastradas por el suelo. Otras son gruesas, fuertes como la de los ambiles de palma. Muchas son serenas, aunque el viento las azote con fuerza. Hay otras que chisporrotean como las velas de sebo... Las vidas de los hombres son lámparas que arden en el cielo sobre una mesa grande. Cuidando tanta luminaria está el ángel de la muerte, quien a una señal de Dios apaga el mechón.

No obstante, el camino es largo... necesitaremos un inmenso mar de luces.

NINA S. DE FRIEDEMANN

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABADÍA, GUILLERMO, 1962, *Diccionario folclórico y cursillo de folclor*, Bogotá, Radiodifusora Nacional.
- ARBOLEDA, JOSÉ RAFAEL, 1952, *Nuevas investigaciones afrocolombianas*, Bogotá, en *Revista Javeriana*, mayo.
- , 1950, *The Ethnohistory of the Colombian Negroes*, Chicago, Northwestern University, Tesis de master.
- AROCHA, JAIME, 1989, *Etnografía iconográfica entre grupos negros*, en NINA S. DE FRIEDEMANN, *Criele, Criele Son. Del Pacífico negro*, Bogotá, Planeta Editores.
- , 1989, *Íconos musicales en el tablado de la cultura negra en Colombia*, Prólogo, en TOMÁS TORRES, *Neguá: música y vida*, tesis de grado, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia.
- ASCENCIO MICHAELLE, 1989, *Lecturas antillanas*, en prensa, Caracas, Universidad Central de Venezuela.
- BATESON, GREGORY, 1972, *Steps to an ecology of mind*, New York, Ballantine Books.
- BIRMINGHAM, DAVID, 1966, *Trade and conflict in Angola*, Oxford, Clarendon Press.
- BONFIL BATALLA, GUILLERMO, 1987, *La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos*, en *Papeles de la Casa Chata*, México, Año 2, núm. 3, págs. 23-43.
- CARRERA DAMAS, GERMÁN, 1977, *Huída y enfrentamiento: Africa en América Latina*, UNESCO, México, Siglo XXI Editores.
- CIMARRÓN, 1984, *Jornada Nacional por los derechos humanos de las comunidades negras*, Pereira, Centro de Investigaciones Soweto, diciembre.
- DEL CASTILLO, NICOLÁS, 1982, *Esclavos negros en Cartagena y sus aportes léxicos*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo.
- ESCALANTE, AQUILES, 1964, *El Negro en Colombia*, Bogotá, Facultad de Sociología, Universidad Nacional de Colombia.
- , 1954, *El Palenque de San Basilio*, Divulgaciones Etnológicas, III, 5, Barranquilla, Universidad del Atlántico.
- FLAGIE, ALBERT, 1989, *Sur les racines africaines, le rapport à le mort dans la representation Guadeloupense du monde*, Ponencia, Conferencia Internacional Persistencia Africana en el Caribe, San Juan, septiembre 1989.
- FRIEDEMANN, NINA S. de, 1989, *Criele Criele Son. Del Pacífico Negro*, Bogotá, Planeta, Serie Espejo de Colombia.
- , 1988, *Cabildos negros: refugios de africanía en Colombia*, Caracas, en *Montalbán*, núm. 20, págs. 121-134.
- , 1986, *Ma Ngombe: guerreros y ganaderos en Palenque*, 2a. edición, Bogotá, Carlos Valencia Editores.
- , 1985, *Carnaval en Barranquilla*, Bogotá, Editorial La Rosa.
- , 1984, *Estudios de negros en la antropología colombiana*, en AROCHA Y FRIEDEMANN eds., *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*, Bogotá, Etno., págs. 507-572.

- FRIEDEMANN, NINA S. DE y JAIME AROCHA, 1986, *De sol a sol: génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*, Bogotá, Editorial Planeta.
- FRIEDEMANN, NINA S. DE y CARLOS PATIÑO ROSSELLI, 1983, *Lengua y sociedad en el Palenque de San Basilio*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo.
- HERSKOVITS MELVILLE, J., 1938, *Acculturation, the study of culture contact*, New York.
- _____, 1945, *Problem, method and theory in Afroamerican studies*, en *Afroamérica*, vol. 1, núms. 1-2, págs. 5-24.
- MAC GAFFEY, WYATT, 1986, *Religion and Society in Central Africa: the Bakongo of Lower Zaire*, Chicago and Londres, The University of Chicago Press.
- METRAUX, ALFRED, 1972, *Voodoo in Haiti*, New York, Schocken Books.
- MINTZ W., SIDNEY y RICHARD PRICE, 1976, *An anthropological approach to the Afro-American Past: a Caribbean perspective*, Philadelphia, Instituto for the study of Human Issues.
- Primer Encuentro de Literatura oral del pacífico*, 1988, Buenaventura, junio.
- PROGOFF, IRA, 1984, *At a Journal Workshop: the basic text and guide for using the Intensive Journal Process*, New York, Dialogue House Library.
- SCHWEGLER, ARMIN, 1989, *Notas etimológicas palenqueras. "Casariambé", "Tungananá", "Aqué", "Monicongo", "Maricongo" y otras voces africanas y pseudo-africanas*, en *Thesaurus*, Boletín del Instituto Caro y Cuervo, Tomo XLIV núm 1, enero-abril.
- TORRES, TOMÁS, 1989, *Neguá: música y vida*, tesis de grado, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Departamento de Antropología.
- VALTIERRA, P. ÁNGEL, S. J., 1980, *Pedro Claver, el santo redentor de los negros*, 2 tomos, Bogotá, Banco de la República.
- VANSINA, JAN, 1966, *Kingdom of the Savanna*, Madison, The University of Wisconsin Press.
- VELÁSQUEZ, ROGERIO, 1959, *Cuentos de la raza negra*, en *Revista Colombiana de Folclor*, núm. 3, Segunda época, págs. 1-61, Instituto Colombiano de Antropología.
- _____, 1957, *La medicina popular en la costa colombiana del Pacífico*, en *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 6, págs. 195-241.
- _____, 1952, *Memorias del Odio*, Bogotá, Editorial Iqueima.
- _____, 1948, *Notas sobre el folclor chochoano*, en *Revista de la Universidad del Cauca*, Popayán, núm. 12, págs. 21-29.
- ZAPATA OLIVELLA, DELIA, 1962, *La Cumbia; síntesis musical de la nación colombiana: reseña histórica y coreográfica*, en *Revista Colombiana de Folclor*, Bogotá, núm. 7.
- ZAPATA OLIVELLA, MANUEL, 1960, *Razones del mestizaje folclórico colombiano*, en *Boletín Cultural*, Bogotá, Biblioteca Luis Ángel Arango, vol. III, núm 3.