

# Un rastro del África Central en el Pacífico colombiano: tallas sagradas entre los indígenas Chocó y su legado africano (Congo y Angola)

MARTHA LUZ MACHADO CAICEDO

## Resumen

A partir de un estudio comparativo, este texto examina la relación de una talla indígena chocó usada en el ritual terapéutico del Canto de Jai, con determinados bastones africanos utilizados en distintos rituales del África centro-occidental (Congo/Angola). En el ensayo se presentarán las relaciones interétnicas de afrodescendientes e indígenas en el Pacífico colombiano, que han generado alianzas y obligaciones mutuas por más de 250 años. Estas relaciones contribuyeron a que algunos símbolos pertenecientes a la hierofanía africana se integraran a las formas religiosas indígenas. Esta realidad se manifiesta en las maderas sagradas de los indígenas del Chocó. Este artículo mostrará que las similitudes obedecen a sistemas que involucran a África con los afrodescendientes y a estos, a su vez, con los indígenas chocó. Esta relación afirma, pues, la presencia de vestigios africanos en otros sistemas culturales.



**Figura 2.** Bastón Tutelar, utilizado en el ritual religioso – terapéutico del Canto de Jai, Comunidad Waunan de Pichimá. Litoral del San Juan. Pacífico Colombiano, Elaborado de madera de Maré (*mabea sp.*), Colección de Esperanza Casas.

**Palabras clave:** afrodescendientes, indígenas Chocó, símbolos religiosos, influencia africana en religiones indígenas en Colombia, Kalunga, África Central, Pacífico colombiano, relaciones interétnicas

El etnógrafo sueco Henry Wassen (1940: 75-76), uno de los pioneros de los estudios sobre los indígenas chocó del Pacífico colombiano, argumentó a favor de la influencia africana en estas culturas: su tesis (1935), elaborada en febrero de 1934 con base en la observación del pueblo chocó –los embera y los waunana– en la cabecera del río Docordó, afluente del San Juan, esboza la similitud de rasgos morfológicos que existe entre algunos artefactos amerindios y ciertos objetos africanos. En este contexto inscribió los bastones usados por los indígenas chocó en el ritual del canto de Jai<sup>1</sup>. Wassen planteó la hipótesis de que dichas tallas presentan semejanzas morfológicas con las figuras de madera sagradas de África occidental. Y aventuró la idea de que la presencia de motivos africanos en los objetos chocó posiblemente responda a las influencias<sup>2</sup> que la gran cantidad de esclavos negros procedentes de las costas de Guinea y Angola ejercieron sobre estos indígenas. Aunque planteaba una interesante faceta de la diáspora africana, su novedosa tesis quedó perdida en uno de los tantos vacíos que saturan los estudios sobre aquélla. Todavía hoy su conjetura, formulada hace más de setenta años, presenta una perspectiva científica sin explorar. Con todo, no es éste el lugar para deplorar el silenciamiento y la omisión de la presencia de los africanos y sus descendientes en los estudios colombianos<sup>3</sup>.

Efectivamente, la asociación histórica entre América y África delineada por Wassen revela nuevos aspectos de análisis e insta a los estudiosos a incorporar el término *África* al contexto indígena latinoamericano y a dar cuenta del ca-

---

<sup>1</sup> El canto de Jai o canto de la noche, es un sistema religioso-terapéutico practicado por los indígenas chocó y constituye un culto ancestral constantemente presente entre las comunidades del Pacífico colombiano. Los bastones sagrados hacen parte de la parafernalia que utiliza el jaibaná –el chamán–. Estos objetos son la tregua entre lo profano y lo sagrado; son el intervalo entre un hombre iniciado y el resto de las personas. En fin, el bastón es un actor cultural (Vasco 1975: 64; 1993: 334; Hernández 1995: 72) y, como tal, lleva en sí un sentido histórico.

<sup>2</sup> En octubre de 2001, la antropóloga Maria do Rosario Martines, conservadora del Museo de Antropología de la Universidad de Coimbra, nos sorprendió con sus anotaciones sobre la gráfica expuesta por Wassen (1940), pues sus apreciaciones coincidían con lo planteado por este autor. Además clasificó los bastones que Wassen había catalogado como embera, noanamá y cuna –del Pacífico colombiano– como songo, ovimbundo y congo –grupos étnicos bantú–. La clasificación realizada por Martines es importante porque confirma la conexión entre los amerindios del Pacífico colombiano y los negros de África que estableció el etnógrafo sueco hace más de medio siglo.

<sup>3</sup> Acerca del silencio extendido sobre la tesis de Wassen (1940) traigo a colación el argumento de Friedemann y Archa (1985: 253), quienes dicen al respecto: “Sin duda en las redes del forcejeo interétnico en el Chocó entre indios, negros y blancos se hallan también enredados algunos científicos sociales. De lo contrario, ¿por qué admiten de magnífico grado la presencia indígena en el Chocó y en la sociedad negra de la región, en tanto que descartan con talante escuálido la posibilidad e influencias negras en el arte escultórico indígena?”.

rácter de la interetnicidad que debe haber existido –y que sigue existiendo– entre los africanos y sus descendientes y los indígenas chocó desde tiempos coloniales (Friedemann y Arocha 1986: 242). Efectivamente, la tesis de Wassen introduce nuevos parámetros de análisis, es decir, abre un camino de estudios basado en las analogías estéticas existentes entre africanos y amerindios.

Al cotejar, mientras escribía el capítulo sobre morfología de mi tesis doctoral “La influencia africana en los indígenas del Pacífico colombiano”, una serie de objetos chocó con artefactos africanos análogos, concluí que ambas culturas presentan técnicas de tallado similares y motivos decorativos análogos. Hallé que ambos exhiben iconografías similares que forman parte de un complicado sistema religioso-terapéutico. Finalmente encontré, a través de un estudio comparativo, que ciertos bastones chocó diseñados con formas complejas y motivos singulares tienen correspondencia con bordones africanos usados en los distintos sistemas religioso-terapéuticos de África occidental.

En síntesis, los bastones sagrados chocó y los bordones africanos obedecen a estéticas semejantes; además, numerosos motivos decorativos tienen análoga combinación de elementos. Después de la hipótesis del etnógrafo sueco no se pueden formular conclusiones generales sobre los bastones sagrados usados por los jaibanás –es decir, los chamanes chocó– en el ritual del canto de Jai sin establecer una perspectiva histórica y cultural y reconocer la presencia de los africanos y sus descendientes, quienes fueron portadores –como veremos– de simbolismos análogos y algunas veces idénticos a los encontrados en dichos bastones.

Con el pretexto del “exilio de los dioses<sup>4</sup>” y la noción de “huellas de africanía”<sup>5</sup> exploraré las memorias africanas y los vestigios de la religiosidad bantú en siste-

---

<sup>4</sup> Sobre el concepto de ‘dioses africanos’ es importante aclarar que los sistemas de creencias de los pueblos bantúes se basa en dos complejos de credos fundamentales: el culto a los ancestros y el *Kinkisi* o el culto a entidades espirituales protectoras o dañinas que habitan en un receptáculo mágico (*nkisi*) Fuentes & Schwegler (2005: 84)

<sup>5</sup> Los afroamericanistas sostenemos que las similitudes existentes entre elementos africanos y americanos se deben a las “huellas de africanía” (Friedemann 1989); en otras palabras, a la presencia de vestigios culturales que se manifestaron en América después de que la gente del África, introducida por la trata, desembarcó a este lado del Atlántico a partir del siglo XVI. En palabras de Friedemann (1993:91) “los africanos en la trata [...] por fuerza traían consigo imágenes de sus deidades, recuerdos de los cuentos de sus abuelos, ritmos de canciones y poesías o sabidurías éticas, sociales y tecnológicas”. Esas memorias, a fuerza de ser evocadas día a día, inundaron las tierras de América. Los estudios de Farris Thompson (1984) identifican la influencia de la filosofía y el arte yoruba, congo, dahomey, mande y ejagham en las culturas de América. Los trabajos de Cabrera (1986) sobre los ritos de santería afrocubana trazan el puente entre África y el Caribe. El trabajo de Pollak-Eltz (1994) enseña que en las

ma religioso amerindio. Analizaré una talla de madera, un bastón tutelar utilizado por el jaibaná en el ritual religioso-terapéutico del canto de Jai. Se trata de una figura antropomorfa compuesta por dos hombres en posiciones idénticas: son dos esculturas ligadas dorso con dorso, dos seres humanos unidos mirando en direcciones opuestas y que comparten una porción de la parte posterior de la cabeza (fig. 2). Considero que esta pieza reviste suficiente interés como para dar lugar a un examen detenido y establecer un paralelo etnomorfológico entre algunas piezas –tallas de madera– del África Central y el pueblo chocó. En efecto, la figura bifronte –al modo del dios romano Jano– es una forma particular dentro de la estética de los bastones sagrados del Pacífico colombiano, y su representación plantea interesantes interrogantes en cuanto a si su génesis es o no indígena. Creo, apoyándome en razones que expondré a continuación, que se trata de un claro rasgo de africanía; más concretamente, de un vestigio estético bantú. Dos realidades me llevan a postular esta explicación: 1. la presencia, a raíz de la trata esclavista, de africanos en el Pacífico colombiano y su inevitable relación con los indígenas de la región y 2. la preeminencia de este signo religioso tanto para los africanos como para sus descendientes en América.

## La ascendencia Bantú en el Pacífico colombiano

Fuera de su lugar de origen africano, las palabras *congo* y *angola* son una referencia geográfica que refleja la expansión del tráfico esclavista europeo a los países de esos nombres y a los aldeaños durante los siglos XVI, XVII y XVIII y, por lo tanto, llevan en sí noticia del origen de las miles de personas arrancadas de esa zona y trasteadas al Nuevo Mundo. En efecto, *congo* fue la designación de la trata esclavista para señalar a cualquier persona traída a América desde la costa occidental de África. De manera equivalente, *angola* se usó durante siglos para designar a los esclavizados procedentes de la franja que se extendía del cabo López, en el noroccidente de Gabón, a Benguela, en la costa de Angola (Thompson 1984: 103-104).

La presencia de estos esclavos *congo* y *angola* en la Nueva Granada ha sido estudiada por Enriqueta Vila Vilar (1977: 144-155). Esta historiadora afirma

---

actuales religiones suramericanas están impresos los rastros de África. Por su parte, los trabajos de Friedemann y Arocha (Friedemann y Arocha 1986; Friedemann 1993; Arocha 1999b) sobre las huellas de africanía en Colombia muestran que, investidos de nuevos significados e inmersos en las creencias religiosas, en la danza y en la música, entre otras expresiones culturales, renacieron aquí fragmentos y siluetas africanas.

que durante el asiento portugués (1590-1640), las factorías lusitanas de Angola fueron las principales proveedoras de esclavos de las colonias hispanoamericanas. Por su parte, Germán Colmenares (1984: 223-246) corrobora este dato y muestra que a partir del siglo XVII las avanzadas mineras incluían en sus expediciones a la provincia del Chocó y a algunas zonas del distrito antioqueño a esclavos procedentes de África central<sup>6</sup>.

En su estudio sobre el siglo XVIII chocoano, Granda (1971: 381-422) ratifica la presencia en esa región de esclavos procedentes de África central. Mas tarde, en su artículo “Los esclavos del Chocó: su procedencia africana (siglo XVIII) y su posible incidencia lingüística en el español del área” (1988) él escudriña la población de las regiones de Nóvita y Citará en 1759 con base en una muestra de 4.231 individuos, de los cuales 1.299 son “esclavos útiles” bozales y criollos, y concluye que 12% de ellos eran nativos africanos y el resto eran afrodescendientes nacidos en América: criollos, zambos y mestizos. El paisaje cultural<sup>7</sup> que presenta el trabajo de Granda patentiza que a mediados del siglo XVIII trabajaban en las minas del Pacífico colombiano 348 personas, 63% de las cuales procedían de la Costa de Oro, Benín y Biafra, regiones de bosque tropical (Maya 1999: 47). Seguían los bantú, que eran 95<sup>8</sup>, es decir 27,3%, y los chamba, que eran 28 (8,04%). Finalmente, el análisis contabiliza a los mande (5,4%), los gur (5,1%) y a otros grupos del interior de África occidental.

Aunque estamos de acuerdo con Maya (2005: 51) en que la concentración por naciones en ciertas regiones del Nuevo Mundo no es un elemento que incida en la africanía, sí observamos que, aunque en el Pacífico colombiano existía en el siglo XVIII una diversidad cultural que tuvo eco en el repertorio étnico que conformó la trata esclavista, la gente de origen bantú llegó en una proporción menor que la de África occidental, pero su arribo se dio en un flujo constante.

---

<sup>6</sup> He adoptado la designación *África central* para referirme ampliamente a las regiones congo y angola y a sus áreas vecinas.

<sup>7</sup> Es importante aclarar que, si bien cierto que entre 1640 y 1662 Cartagena no recibió esclavos procedentes de África central, de acuerdo con los datos que arroja la investigación de Birmingham (1966) dicha zona proveyó esclavos para las colonias de América durante todo el curso de la trata. Efectivamente, Centroáfrica aportó 44,2% de los esclavos que salieron de ese continente durante el curso del comercio negrero (Warner-Lewis 2003: 10). El documento de Maya (2005:182-183) afirma que en Brasil y Perú, el final del siglo XVII se caracterizó por la presencia angoleña, circunstancia que diferencia la situación de Cartagena del modelo general de la trata, lo que lleva a pensar en el tráfico ilícito que existía entre las factorías del Caribe y la Nueva Granada.

<sup>8</sup> Distribuidos así por etnónimos: 88 congos, 3 luangos, 1 bato, 1 bamba, 1 pango y 1 mayomba. Había también 28 chamba (Granda 1988: 72-73).

## El complejo ritual religioso-terapéutico del África Bantú

Hemos señalado la presencia de la gente bantú en el Pacífico colombiano, aunque los trazos culturales acarreados por ellos, no fueron motivo de registro de los cronistas coloniales, intentaremos imaginar los ornamentos que acompañan sus sistemas religiosos apelando a su antepasado africano.

Podemos afirmar, sin temor a equivocarnos que los pueblos bantú en el África central poseen un complejo sistema religioso terapéutico (*nkisi*). Se trata de una especie de “recipientes” que “contienen” el arte de la curación y pueden ser conchas, hojas, paquetes, vasijas de cerámica, *imágenes de madera* y *estatuas*, entre otros objetos. Estos artefactos de culto se usan en los rituales terapéuticos *hamba* (pl. *mahamba*). Encarnan, además, los espíritus de los ancestros y, como tales, desempeñan un papel de intermediarios entre el dios creador y los hombres (Bastin 1961: 36). Estas unidades poseen una fuerza subyacente, un poder ligado a los antepasados –que son objeto de gran veneración–, y por ello están dotadas de atributos especiales y son muy manipuladas por las personas, quienes las inundan de propiedades. Lima (1971: 19) ha clasificado los *hamba*, de acuerdo con la función que cumplen, en tres categorías generales: cosas cuyo propósito es repeler daños y resguardar del mal –amuletos–, objetos regresivos y memorativos –que representan en la tierra a los jefes ancestrales míticos–, y figuras que contienen fuerzas “positivas” pero también energías “negativas”<sup>9</sup>. Dentro de esta clasificación de objetos mágicos-religiosos quiero referirme a las tallas de madera, especialmente a las figuras usadas en los rituales terapéuticos de cura individual. Las estatuas bifrontes o “janiformes” mencionadas al comienzo de este ensayo se inscriben en esta categoría.

En efecto, el motivo de las dos caras que miran en direcciones opuestas – conocido para nosotros por su presencia en las representaciones del dios latino Jano– es tradicional en el arte sagrado de los bastones rituales bantú y constituye un elemento estético y simbólico de la mitología de África central. Aparece con recurrencia en el arte de diferentes grupos étnicos, siempre ligado a ritos de curación. Los estudios sobre las esculturas de África central afirman que es una figura asiduamente presente en las regiones del antiguo Congo Belga, de Angola y de la cuenca del Zaire (Felix 1987). Es la representación de una divinidad que

---

<sup>9</sup> La doble función de estas energías convierte al objeto en un elemento “positivo” –*hamba*– o en una unidad “negativa” –*wanga*–. Un gran número de figuras *hamba* son ambivalentes en cuanto a su significado y a su función; de ahí que muchas sean llamadas *wanga* en lengua bantú.

interviene de manera ambivalente en todos los momentos de la vida cotidiana, y así como se asocia a los infortunios, a la desdicha, al temor y a las enfermedades, también se relaciona con la fecundidad, el culto a los ancestros, el mando del jefe y la buena salud.

En su importante estudio sobre los *hamba* del nordeste de Zaire, Neyt (1977) presenta la imagen janoforme de la que hablamos como una figura mítica y un objeto de culto que aparece en las tradiciones genesíacas del clan. En la vida normal, Kabeja –nombre sagrado de la deidad representada en la pieza– es el protector de la salud y la fertilidad, y a su imagen se le hacen ofrendas de sangre (ibíd.: 483-485). Rodrigues de Areia (1977: 105) presenta una figura semejante –Tukuka–, que es utilizada por los adivinos quíocos del centro de Angola y participa en los ritos de bienestar y de curación. Lima (1971) muestra figuras semejantes, usadas por los quíocos de la región de Canzar-Chitato, y las inscribe en la categoría de las estatuas *mbanji*, que son unas figuras bifrontes talladas en madera cuya altura oscila entre 50 centímetros y 2 metros y cuyas caras son una femenina y la otra masculina, la primera pintada con arcilla roja y la segunda con carbón vegetal, cada una de las cuales representa por lo general un ancestro masculino y uno femenino de la línea paterna, respectivamente. Son objetos *hamba* polivalentes a los que corresponde proteger a los cazadores, a los viajeros y las cosechas; atraen la riqueza, propician la fertilidad de las mujeres y preservan la salud (Rodrigues de Areia 1977: 266). Este diseño también aparece en la región del medio y alto Kwango, al suroccidente del Zaire. En efecto, las investigaciones realizadas por Bourgeois (1984: 107-108) sobre los suku y los yaka atestiguan la presencia entre ellos de la figura la doble, adscrita a la institución de curación *khosi* (fig. 1); es una figura ambivalente que sirve para perturbar el bienestar o atraer la prosperidad, y en ambos casos la estatua se resguarda en un gabinete o en una repisa bajo el cuidado del jefe de la aldea o del sacerdote.

Como sus vecinos legba, cokwe, hamba, yaka y suko, los luba del Congo veneran tradicionalmente una efigie similar. El estudio de Colle (1913) sobre los baluba evidencia la existencia de la representación descrita y la reseña con el nombre del ser supremo de la cosmología bantú, *Kalunga*. Este autor (1913: 439) se refiere a esta talla como un “ser todopoderoso” burdamente tallado en un tronco de árbol de 70 centímetros de alto y representado con dos rostros humanos unidos por detrás. La escultura-bastón muestra un orificio en el cráneo que se llena de pócimas mágicas apropiadas para la cura de enfermedades.

Podemos concluir que el motivo del “Jano” esta asociado, en función terapéutico-religiosa, con el bienestar y la salud y que está unido a un nombre que

lo designa: como hemos visto, *kabeja*, *tukuka*, *mbanji*, *khosi* y *kalunga* son algunas de las voces que lo denominan. Dentro de los elementos mencionados queremos hacer hincapié en que dicho motivo constituye la representación material del “todopoderoso” *Kalunga* –símbolo<sup>10</sup> que responde a un complicado sistema de creencias– y se asocia entre el pueblo luba con los rituales terapéuticos.

Sea como sea podríamos aseverar, que seguramente los esclavos congo, angola, luango, bato, bamba, pango, mayomba y chamba –es decir, el pueblo bantú– trajeron consigo memorias de este elemento sagrado, la figura bifronte tallada en madera que seguramente reverenciaban antes de ser encadenados en África<sup>11</sup>, lo que valida el concepto, ya enunciado, de “huellas de africanía” (Friedemann 1989).

Pero si los datos demográficos de la trata nos ilustran acerca de la presencia de gente oriunda de África central en el Pacífico, los rasgos culturales identificados por historiadores y lingüistas ofrecen, como veremos, elementos para corroborar su existencia. Entre los estudios quiero destacar el trabajo de Armin Schwegler (1996) sobre los cantos de la ceremonia fúnebre del Palenque de San Basilio llamada *lumbalú*<sup>12</sup>, pues exponen la manera en que, cargados de nuevos significados, florecieron en Colombia rastros de los sistemas religiosos del África bantú.

## San Basilio de Palenque, descendiente de Kalunga

Para continuar con mi análisis debo situar ahora la referencia a *Kalunga* en las comunidades afrocolombianas, no sin antes explicar el contexto en el cual surge.

Fundado entre 1650 y 1700 por guerreros cimarrones africanos y sus descendientes, el Palenque de San Basilio –ubicado en costa Atlántica–, al igual que todos los palenques, germinó como un baluarte de resistencia a la esclavitud y, como tal, fue un ámbito cerrado con su propia estructura cultural, sociopolítica y

---

<sup>10</sup> *Kalunga* tiene además otras representaciones. A veces se lo representa bajo un tipo de diseño llamado *cingelyengely* –en lenguaje bantú– y es común encontrarlo tallado en la frente de las figuras antropomorfas mágico – religiosas de Angola. También es representado como un conjunto de signos y gravados rupestres (Bastin 1961: 148- 149).

<sup>11</sup> Las crónicas de João Antonio Cavazzi (1965) dan cuenta de la vida religiosa durante el siglo XVII en los reinos de Congo, Matamba y Angola.

<sup>12</sup> Voz derivada del kikongo, una lengua bantú, y cuyo significado original es “melancolía, memoria, recuerdo” (Schwegler 1996: 3).

militar (Friedemann y Arocha 1986: 147-166). En este escenario, Schwegler (1996) presenta pruebas sólidas de la supervivencia de la divinidad africana Kalunga, la cual aparece como un mero eco en los cantos del lumbalú, ya que, como dice Schwegler, apenas es “un signo sonoro que carece del referente material”.

En su trabajo etnolingüístico “*Chi ma’ Kongo*”: *lengua y ritos ancestrales en el Palenque de San Basilio (Colombia)*, Schwegler (1996) presenta el análisis del lenguaje utilizado en los cantos que acompañan a este ancestral rito palenquero, ceremonia que asigna lugares inequívocos a muertos, espíritus, músicos, tambores, cantadoras, hombres, mujeres y niños. En sus palabras (Schwegler 1996: 143), se trata de una “religión cimarrona”. En este contexto religioso, Kalunga –el “todopoderoso”– aparece como una figura sonora, una voz de lamento que se integra a los cantos de uno de los rituales fúnebres de los afrodescendientes.

Una vez aclarado el papel de la voz bantú *kalunga* quiero hacer referencia al análisis comparativo realizado por Schwegler (ibíd.: 452-523) de dos cantos entonados en el lumbalú, titulados *Kalunga lunga ma nkisi é* y *Lumba lumb’é ma nkisi é* y reseñados por él como “dos cantos que son verdaderas reliquias de africanía. [...] estos dos lumbalúes [...] de Palenque [de San Basilio] constituyen el único corpus de datos orales afrocolombianos editados que posiblemente se remonten a los primeros momentos de la Colonia”. En su análisis se refiere a lo que ha denominado “vocablos fósiles”: aquellas palabras que han quedado inamoviblemente ancladas en el lenguaje ritual y las cuales, en su opinión, “actualmente son incomprensibles para los palenqueros, pero en la antigüedad esas voces ‘extrañas’ expresaban conceptos de raigambre africana las cuales no sólo fueron esenciales en el contexto de los rituales fúnebres sino que también permearon la vida de los cimarrones” (ibíd.: 454).

Otro elemento de discusión sobre el cual habría que hacer hincapié corresponde a la siguiente conjetura presentada por Schwegler (ibíd.: 459-460):

A pesar de la fácil identificación de *kalunga* en otros territorios afrocolombianos y la seguridad absoluta con que ha sido posible relacionar *kalunga* con su(s) étimo(s) africano(s) no podemos estar enteramente seguros de si, en versiones antiguas de los dos cantos palenqueros que aquí analizamos, nuestro *kalunga* efectivamente expresaba uno de los significados clásicos (mar, cielo, Dios, reino de muertos, etc.) que tenía ya en África. Esto es así porque, una vez traído a América, *kalunga* *adquirió significados secundarios que, sobre todo dentro del lumbalú, bien podrían haberse convertido en significados primarios adicionales. Una de esas denotaciones originalmente secundarias es la de fetiche [...] en*

una época pasada relativamente remota, *kalunga* se usaba también para designar el tipo de fetiche que en Brasil llevaba y todavía lleva el nombre de Kalunga (énfasis de la autora).

El sustancial aporte de Schwegler proporciona la explicación de otro vocablo que forma parte del mencionado lumbalú, *manquisé* (= *ma nkisi é*, que significa “los fetiches é”), interpretado así por él: la presencia de “*kisi* o su variante prenasalizada *nkisi* es tan amplia como la de *kalunga*, por lo que al especialista en hablas afroamericanas no debe sorprenderle encontrarlo en los cantos rituales palenqueros. [...] Se trata de un vocablo que denota y connota conceptos absolutamente claves dentro de la tradicional concepción cosmológica angoleña (ibíd.: 462). Ahora bien: por medio de la correspondencia de los vocablos, este análisis saca a la luz que “*nkisi* significa precisamente *fetiche* o *especie de fetiche* [y que] la yuxtaposición de *kalunga* y *nkisi* en un mismo verso evidentemente formulaico aumenta la posibilidad de una estrecha conexión semántica entre las dos voces” (énfasis de la autora).

Vemos, pues, que Schwegler expone las reciprocidades existentes para concluir que probablemente la unión de las dos voces lleve implícito el concepto de “fetiche”<sup>13</sup> (y *nkisi*, al igual que *kalunga*, emerge como tal en las prácticas mágico-religiosas de los afroamericanos). Más adelante afirma que “en Latinoamérica aparece bajo varias variantes fonéticas [...] en Brasil [...] *inquire* o *ekice* designa las divinidades de los candombles angola-congo, correspondiente al *orixá* nago [...] en Cuba encontramos (*n*)*kisi*, *inkisi* o el hispanizado *nkiso*, cuyo significado es o se aproxima a ‘poder sobrenatural’, [medicina] ‘mágica’, ‘prenda’” (ibíd.: 467). Pero en la página siguiente va más allá y cita el *Vocabulario congo* de Lydia Cabrera (1984): “*Nkisi* o *nkiso*: Poder sobrenatural. Y a la vez, por extensión, el receptáculo u objeto en que se fija un espíritu o el alma de un muerto”. Asimismo, el vocablo es una voz constante entre los practicantes de la religión Regla de Palo o Regla Congo en Cuba (Fuentes y Schwegler 2005: 87).

Conviene enfatizar la equivalencia de las voces *nkisi* y *kalunga*, porque uno y otro concepto hacen alusión a rituales terapéutico-religiosos. La importancia que deben haber tenido los “fetiches” en la colectividad cimarrona queda establecida advirtiendo la presencia, en dichos rituales, de estos vocablos, que seguramente fueron articulados reiteradamente por los guerreros que hicieron de Palenque un refugio de africanía. En palabras de Schwegler (1996: 323), “el

---

<sup>13</sup> No olvidemos que Kalunga tiene, entre otras, una representación que corresponde a la figura de Jano.

culto africano de los espíritus, basado (por lo menos parcialmente) en el concepto de *nkisi* pasó casi por completo a Brasil. Juzgando por la conservación de la palabra *nkisi* en los lumbalúes, lo mismo ocurrió probablemente en áreas negras colombianas con un fuerte contingente étnico bantú”. Y cuando nos damos cuenta de que dentro de la parafernalia de la Regla de Palo Mayombe figura también una talla de madera –un bastón– (ibíd.: 114-115), nuestra tesis gana peso.

Para la exploración que nos interesa hay que resaltar en el aporte de Schwegler (ibíd.: 136-138) lo que él ha denominado versos “fósiles”; es decir, hay que tener en cuenta los rastros africanos que emergieron en la sociedad afrodescendiente para permanecer estáticos e inalterables (ibíd.). Igualmente hay que subrayar, en el conjunto de los conceptos *kalunga*, *lunga*, *nkisi* y *nganga*<sup>14</sup>, la redundancia evidente de patrones mágico-religiosos bantú<sup>15</sup> en una sociedad de cimarrones formada por descendientes de africanos. Efectivamente encontramos, en la relación que nos convoca, la correspondencia entre el culto a las divinidades, la intervención de tallas de madera y la medicina local. En otras palabras, hallamos hoy los indicios sonoros de una trilogía inseparable que, según Schwegler (ibíd.: 458-468), “fue la cosmovisión que pudo haber acompañado a los esclavos, cimarrones y sus descendientes por lo menos durante los primeros años de la Colonia”.

Consideremos entonces que Kalunga ha tenido presencia tanto en África como entre los afroamericanos, y el hecho de que se hayan descubierto representaciones similares en comunidades afroamericanas puede obedecer a que “en África, las prácticas sagradas se articulan en un sistema que convoca la palabra, el gesto y el icono” (Maya 1998: 197). Según Maya (ibíd.), éstas

eran [son] *los soportes de la memoria colectiva*. En este sistema las prácticas sagradas articuladas sobre el diálogo con los antepasados se transmitían y actualizaban mediante expresiones corporales como la palabra cantada, dicha o recitada, el cuerpo gestual y danzante, además del despliegue icnográfico compuesto por máscaras, esculturas, instrumentos musicales, pinturas faciales y escarificaciones (énfasis mío).

En tal caso asistimos en Palenque a un “encadenamiento” de la tradición, y es interesante señalar que, aunque la correlación planteada por Maya entre

---

<sup>14</sup> La traducción de estos términos es como sigue: *Kalunga* ‘dios supremo’, *lunga* ‘representación antropomorfa de madera’ (Bastin 1961), *nkisi* ‘pieza de madera usada en rituales terapéuticos y religiosos’ y *nganga* ‘sacerdote oficiante’ (Rodrigues de Areia 1974).

<sup>15</sup> Al respecto ver Rodrigues de Areia (1974).

palabras, gestos e iconos se dé en forma “incompleta” –pues las tallas sagradas de madera no están presentes–, hay características que perduran y que nos permiten asumir ese eco –*kalunga, nkisi*– como una huella sonora del legado africano, como una “denuncia” que hace inocultable su origen.

## Kalunga entre los afropacíficos

Refiriéndose a la correspondencia que existe entre las comunidades afrodescendientes del Pacífico colombiano y las del Palenque de San Basilio, y hablando de la presencia en los dos ámbitos de Kalunga –el “todopoderoso” del África bantú–, Friedemann (1993: 98) afirma que

es posible examinar comparativamente [...] en las expresiones religiosas [...] elementos compartidos por comunidades negras en diversos lugares de colombianos. [...] las imágenes acuáticas que aparecen en el velorio de muertos en el palenque y que se evocan a través del tambor y de los cantos de lumbalú, también son parte de los velorios de las comunidades del Litoral Pacífico [...] A su vez rememoran el pensamiento de gentes del Congo que conviven en un universo donde [reina] *Kalunga* [...] un ámbito de aguas, debajo de la tierra, es el sitio de los espíritus de los muertos (énfasis de la autora).

No es de extrañar la constatación de Friedemann de la existencia de elementos similares en los rituales paralelos de ambas regiones. Precisamente, los litorales son el espacio donde han arraigado los afrodescendientes durante siglos. E igual que los habitantes del Palenque de San Basilio, los afropacíficos han mantenido frescas hasta nuestros días las huellas de la presencia africana en su vida cultural y social (Friedemann 1993: 91). Encontramos en esta equivalencia otra prueba de que los palenqueros y las comunidades mineras negras del litoral Pacífico no sólo viven con arreglo a una tradición común sino que también usan elementos estrechamente relacionados, vínculo que se consume en una unidad intangible expresada en la voz *kalunga* como nombre de la divinidad bantú.

No podría ser de otro modo en vista de que la región congo-angoleña –como afirmé al comienzo de este ensayo– fue el sitio de origen de muchos de los antepasados de los afrocolombianos. Insisto en que los trabajos lingüísticos de Granda (1977; 1988), Schwegler (1991; 1996; 2002) y Castillo (1995) son cruciales porque ponen en evidencia la afluencia de palabras de origen bantú en el español de las comunidades afrocolombianas de las dos costas, ratificando de esa manera la coincidencia del origen étnico de ambos grupos, así como las seme-

janzas de sus vestigios culturales refuerzan la idea de que ambas comunidades comparten sus ancestros.

Es asombroso observar el papel de Kalunga en la construcción de una senda que les permitió a distintos grupos afrodescendientes crear un vínculo entre su pasado y su presente, entre los vivos y sus ancestros, con una dinámica tan avasalladora que no se quedó en África sino que atravesó el océano con los esclavos, y su huella se ve hoy en muchas partes de América. Ante esta certidumbre vale la pena ahora que nos preguntemos: ¿qué vicisitudes tuvo aquí en América el objeto que encarna la noción de Kalunga entre los afrocolombianos?

### **Relaciones interétnicas**

Sabemos que el contacto entre afrodescendientes e indígenas ha construido nexos interétnicos, simbólicos y familiares que llevan a establecer obligaciones y alianzas. Uno de ellos es el *compadrazgo*, que se da cuando los negros —quienes generalmente se constituyen en intermediarios de la comercialización de los productos cultivados en las tierras de resguardo— son padrinos de los hijos de los indios (Ulloa 1992: 126-128; Jiménez 1998: 228). Otros son descritos por Friedemann y Arocha (1986): por ejemplo, la tecnología minera actual de los afrodescendientes se asemeja a la que manejaban los indígenas a la llegada de los españoles. Análogamente, estos antropólogos refieren que la organización social construida por los negros mineros con base en un grupo de parientes conocido con el nombre de “tronco” se puede encontrar entre los embera del Chocó. Por su parte, el trabajo de Arocha (1999: 173) alude a los intercambios en el ámbito sagrado y los considera uno de los indicios más importantes del grado de unión entre ambos pueblos. Y concluye que el *compadrazgo*, los intercambios comerciales, las labores agrícolas y los saberes botánicos y médicos conformaron la materia prima de los nexos que unieron a amerindios y afrodescendientes en una convivencia de por lo menos 250 años en la región de la serranía del Baudó en el Pacífico colombiano.

Efectivamente, los contactos empezaron con el establecimiento de las avanzadas mineras a partir de la segunda mitad del siglo XVII. Los registros documentales demuestran que entre 1650 y 1699 indígenas y africanos trabajaban en las minas de Barbacoas (Carrizosa Umaña 1993). West (1957) indica que, pesar de las resoluciones de la Corona española, en 1684 indios y negros trabajaban juntos en los veintiocho campamentos que existían a lo largo de los ríos Telembí, Maguí y Guelmabí. Vargas (1993: 153-154) señala que, debido a su conocimiento del territorio y a su habilidad en la materia, los indígenas debían ense-

ñarles a los africanos el trabajo de la minería y que el poblamiento colonial de las minas propició el encuentro de indígenas, esclavos negros, blancos y mestizos. Con el objetivo de mostrar las alianzas que existieron entre indígenas y africanos y sus descendientes, Restrepo (ver Bibliografía) alude a estos intercambios de saberes acerca de la minería y del manejo del medio ambiente y añade que estos aprendizajes tuvieron que ser recíprocos; en sus palabras, “tanto los esclavizados africanos o sus descendientes como los aborígenes americanos aprendieron de uno y de otro”.

Igualmente, las instituciones coloniales se encargaron de situar lado a lado a indígenas y africanos y a sus descendientes; así, bajo la esclavitud y la encomienda, respectivamente, negros e indios se encontraron. En efecto, podemos imaginar el Pacífico en el siglo XVIII y a los grupos de negros organizados en cuadrillas que –tras haber esculcado durante mucho tiempo los ríos y escarbado en la selva hasta encontrar abundantes y ricos yacimientos auríferos que perduran hasta hoy (West 1957: 101)– sacaban el oro de la espesa selva, dedicados uno tras otro año de su vida a revolver greda y lavar oro como si éste fuera un recurso infinito, mientras los indígenas, sometidos a la institución de la encomienda, trabajaban en las rocerías y las cosechas y llevaban a las minas los alimentos desde las haciendas del interior (Romero 1993: 19; 1997: 37; Jiménez 1998: 223-229; 2004: 90; Jurado 1990).

Jiménez (2004: 17) trae a colación a “la gente de otros colores” para referirse al producto de los amores “zambos” que surgieron en los campamentos mineros del Chocó. En sus palabras, “indígenas *amañados* con negras, negros amancebados con mujeres indias, zambitos hijos de los platanales y de los *tambos*, sólo ponían al descubierto que la segregación establecida por la legislación española allí tuvo sus límites”.

Pero si, en el norte de la costa Pacífica, indígenas y africanos y sus descendientes formaban estirpes de zambos, la convivencia interétnica que fraguó en el sur es indiscutible. Efectivamente, Jurado (1990: 263- 269) cuenta una historia que se enfoca las minas y haciendas –es decir, que ocurrió lejos de las ciudades–, pero que muestra, a través de documentos de archivo, indicios incuestionables de la interrelación entre indios y africanos y sus retoños. Con base en el padrón de Iscuandé de 1749 saca a relucir casos concretos en los cuales la convivencia diaria de indígenas y esclavos se evidencia en las posiciones determinadas por la Colonia –de encomenderos y esclavos–, tal como dijimos, y a la par en uniones de hecho y, más aún, matrimonios católicos. De forma equivalente, en el documento citado los taxones cumplen un papel muy importante, porque también demues-

tran la relación de la que hablamos. Es significativo que, en la relación correspondiente a la mitad del siglo XVIII, Jurado (ibíd.: 269) concluya que “no eran infrecuentes las uniones de mulatos con mestizas, de esclavos con indias, de indios con pardas, de mulatos con zambas, de mulatos con indias”.

Hasta este momento nos hemos referido al espacio que pudo ser compartido en la esclavitud. Ahora hay que imaginar cuál fue la relación que entablaron los indígenas con la gente negra que era perseguida por la justicia y que acababa por refugiarse en los palenques que habían sido construidos por otros cimarrones en el Pacífico colombiano. Si bien es cierto que la esclavitud fue un vehículo por el cual negros e indígenas tuvieron que coexistir en un mismo espacio y crear vínculos que les permitieran sobrevivir, hay que pensar en las relaciones que se dieron por fuera de ella. Así que la idea de que los cimarrones entablaran relaciones con los indígenas no es descabellada, puesto que, no obstante que los palenques del litoral Pacífico se construían en los sitios más recónditos de la pantanosa y espesa selva, se circunscribían a una cartografía que les permitía a los cimarrones interactuar con áreas mineras y caseríos indígenas. Serrano (1999: 245) dice que “el conocimiento del mundo esclavista permitía a los cimarrones interactuar con otros sujetos del contexto –negros urbanos, piratas e indios– y suplir necesidades que en el entorno en que huían no podían satisfacer”. Jiménez (2004: 18-19) indica que, si la legislación y el clero separaban a los indígenas de los negros, la selva se encargó de unirlos. Añade que en “los países de Nóvita, Citará y el Baudó los unía la selva, el río, el cultivo de maíz; el rancho minero y el tambo donde aprovechaban cualquier ocasión para ayuntarse y volver aquello una rochela. Esos sitios de convivencia donde a ritmo de tambor y de festejos se encontraba el uno con el otro”.

Con base en los archivos históricos, el citado trabajo de Jiménez (2004: 18) evidencia que la segregación impuesta por las leyes coloniales encontró su límite entre la selva y el agua del Chocó. Demuestra además que las relaciones interétnicas se dejan ver asimismo en los inventarios de esclavos registrados en las minas. Entonces la posibilidad de una relación construida a partir de la convivencia diaria dentro de los límites de la esclavitud o de la huida, y en el resquicio que dejaba la libertad clandestina, debió crear vínculos basados en la ayuda y en la solidaridad. No es difícil imaginar que en un contexto de incertidumbre, en donde la vida y el porvenir estaban amenazados<sup>16</sup>, las tácticas de subsistencia

---

<sup>16</sup> Jiménez (2004:15) dice que los castigos y abusos que sufrieron los indígenas en los repartimientos podrían compararse muy bien con los suplicios que padecieron los africanos y sus descendientes.

y especialmente las prácticas curativas, terapéuticas y religiosas, tanto amerindias como africanas, tenían que estar asiduamente presentes<sup>1</sup>.

### **Kalunga: ¿eco de los dioses africanos en las maderas sagradas de los indígenas Chocó?**

Aquí nos hallamos ante una suma de factores que convergen para plantear la posibilidad de que el motivo de Jano tallado<sup>18</sup> en los bastones usados por los jaibanás chocó probablemente fuera resultado del vínculo que existió entre negros e indígenas. Uno de estos, enunciado por Arocha (1999: 14), y que consiste en la relación entre Inquisición y persecución, nos deja deducir que el poder ejercido por el aparato colonial y asistido por la fuerza y la dominación llevó a que los africanos y sus descendientes entablaran una relación con los indígenas chocó que permitió que un elemento –la talla de madera– pasara de una cultura a otra. Ahora bien: aunque Arocha asevera que los estudios sobre las prácticas religiosas coloniales de los afrocolombianos y sobre los efectos que tuvo sobre ellos la Santa Inquisición, así como el análisis de los archivos históricos en cuanto a los lazos y tratos que unieron a negros e indígenas, deben dar sustento para contrastar esta hipótesis, está bien documentado que el acoso, la persecución y la fiscalización fueron las armas que asistieron la dominación a este lado del Atlántico, al igual que al otro, en los reinos de Angola, Congo y Matamba.

En efecto, las crónicas de los conquistadores portugueses y los sacerdotes católicos cuentan que, en el siglo XVII, una avalancha evangelizadora, respaldada por la pena capital, estableció reglas con base en las prédicas de la Iglesia romana mientras se deslizaba en una región limitada por el mar y los ríos Cuanza, Zaire y Cuango (Pigafetta y Lopes, 1951: 46-55; Cavazzi 1965: 76-133). Así vemos que los mandatarios africanos, coaccionados y amenazados por lusitanos, curas, filibusteros, negreros y contrabandistas, se ensamblaron al tráfico

---

<sup>17</sup> Maya (2005) demuestra con base en expedientes de la Santa Inquisición la persistencia de los africanos y sus descendientes en las prácticas de “curanderismo”.

<sup>18</sup> Robinson y Bridgman (1966-1969: 178, 193) proveen un ejemplo de este género de bordón, hallado por ellos en Colombia durante su estadía entre los indígenas noanamá del río Taparal, en Pueblo Negro de Palestina en el departamento del Chocó. Al respecto afirman que “dos muestras [de bastones] que hallamos eran totalmente distintas de todos los otros bastones que vimos o que ya han sido descritos en la literatura de la tribu. [...] La segunda consiste en] dos figuras, un hombre y una mujer espalda con espalda, en una extremidad únicamente se habían tallado la cabeza y los pechos y solamente el hombre tenía brazos. Sobre el tallo del bastón se encontraba un gran sapo y en la otra extremidad una flecha. Fue el único bastón que vimos que había sido pintado con anillos de jagua en el tallo del bastón y diseños curiosos en las figuras humanas”.

comercial que circulaba a la voz de redimir negros para la salvación eterna y embarcaba hombres y mujeres hacia las Américas (Friedemann 1985: 93-96). De modo que, mientras reyes y príncipes, gobernantes, daban órdenes al unísono para quemar las efigies de dioses y ancestros –los fetiches–, en las factorías portuguesas los misioneros exorcizaban y bautizaban a quienes serían los ascendientes de los negros que llegaron a América. Acá los esperaba un ejército armado hasta los dientes que defendía a sangre, fuego y picota “la verdadera religión” (Ortiz 1975: 408). Seguramente, la exigida catequización y cristianización encontró prueba material de las prácticas religiosas bantú en las tallas de madera y en los bastones de curación en las tierras de América tal como lo había hecho en territorio angoleño.

Aunque el siguiente componente ya lo he expuesto bajo el título, *San Basilio de Palenque, descendientes de Kalunga* quiero reiterar el planteamiento de Schwegler (1996: 468) y situarlo como un antecedente muy importante del tema que nos ocupa, *la influencia bantú en las tradiciones de los indígenas del Pacífico colombiano*: se trata de la posibilidad de que los cimarrones negros del Palenque de San Basilio utilizaran los bastones como instrumentos mágico-religiosos en rituales terapéuticos. En efecto, la ausencia material de los bastones y, no obstante, su “presencia” sonora, expresada en el contexto del conjunto inseparable de la cosmogonía bantú –médico e imagen sagrada– en los cantos del lumbalú, son una pauta para plantear que en el pasado colonial de los palenqueros hubo estructuras sociales con claros componentes africanos y que el uso de las estatuas en rituales de curación fue uno de ellos (ibíd.: 497). Desafortunadamente desconocemos la morfología de las tallas que pudieron existir entre los palenqueros; pero, si nos atenemos a la tesis de Maya (1999: 197), ya plateada, de la obligatoriedad de su articulación en el sistema sagrado africano, el cual convoca palabra, gesto e icono, es muy probable que la imagen que corresponde a la “cosa” nombrada *kalunga* haya estado presente entre los bozales de Palenque, tal como lo han estado otra clase de amuletos que actualmente son usados entre los palenqueros<sup>19</sup> de manera similar a como se usan en el África bantú (ibíd.: 469-472).

---

<sup>19</sup> Aquí me permito indicar que los objetos de protección a los cuales se refiere Schwegler consisten en unas bolsitas manufacturadas en cuero en las cuales se llevan objetos como semillas y huesos y que se amarran a la cintura debajo de la ropa. Otro elemento consiste en “una especie de cruces equiláteras” (Schwegler 1996) que se atan a las vigas de amarre de las casas debajo del techo. Nótese que los elementos enunciados “existentes como una perseverancia de cultos africanos *nkisi*” (ibíd.) son objetos que se usan en una instancia privada y personal, es decir ocultos y no expuestos a la vista, contrariamente a los bastones, que se utilizan como objetos públicos y evidentes. A diferencia de los bastones, que aparecen como objetos “comunales”, los amuletos son elementos de uso individual.

Si nos basamos en la tesis de Coquet (1985: 115-117) de que las tallas de madera en el África obtienen su poder de las fuerzas mágicas que le imbuye el oficiante –el curandero– a través de la palabra, podemos suponer que existen correspondencias con las tallas chocó que sobrepasan el umbral estético. Se trata de un complejo religioso-terapéutico que involucra tallas o bastones, sacerdotes y cantos y evocaciones. En este punto, la tesis de Arocha (1999: 4) de que los africanos pusieron a salvo las estatuas de sus ancestros e igualmente su sistema religioso entregándoselos a los indígenas, que ya en ese entonces no eran perseguidos, toma relevancia. Pues, tal como sucede en el África bantú, el remedio no yace en las estatuas sino en la reciprocidad que existe entre el artefacto y el oficiante y su canto, sistema que perdura indemne entre los indígenas chocó.

Por otro lado, si examinamos el bastón-Jano chocó, podemos decir que el objeto “consagrado” está destinado a un uso particular del cual depende, en parte, su forma<sup>20</sup>. Estos trazos participan de la estética del objeto mismo, es decir, que obedecen a unidades morfológicas específicas, y son indiscutiblemente trazos comparables con las formas congo y angola, con las estéticas que acarrearon consigo los ancestros de los afrocolombianos. En efecto, esta representación del Pacífico colombiano conserva huellas claras de la representación de *kalunga*, además de ser una efigie estrechamente relacionada con la sanación y la prevención de enfermedades.

En este contexto existe otra asociación que es oportuno hacer: se trata de la influencia del pueblo suko de África central, la cual ha sido identificada por Schwegler (1996: 601-611) como uno de los elementos étnicos presentes en el complejo mundo sociocultural de los palenqueros. Igual que otros pueblos emparentados del área del centro del África, los suko creen que cualquier desventura puede contrarrestarse por medios mágico-religiosos, creencia que se sustenta, hasta hoy en día, en la institución curativa *khosi* (Bourgeois 1984: 107-108), que tiene como símbolo la figura doble a la cual me he referido en todo este ensayo. Recordemos la relación que existe entre los palenqueros y los afropacíficos, que muy bien lo explica Arocha (1999b) al argumentar que las huellas de africanía desbordan las delimitaciones geográficas regionales entre el Caribe, el Pacífico y África centrooccidental y llamar “afrocaribeños” a la gente del Pacífico.

Otro argumento sobre el cual queremos llamar la atención en la hipótesis ya señalada de Wassen (1940: 76) consiste en su apreciación sobre las relaciones

---

<sup>20</sup> Acerca de la morfología y la estética de las tallas sagradas chocó ver Machado Caicedo [2].

interétnicas entre negros e indígenas y su énfasis en la idea de que las relaciones entre estas comunidades “nunca fueron cercanas”. A nuestro parecer, y sobre todo si miramos el contexto de una forma desperjuiciada, estas relaciones fueron el producto de una reciprocidad cotidiana, la cual debió ser tan profunda que forjó nuevos elementos, pertenecientes a las antiguas costumbres africanas, en la tradición cultural y espiritual de los chocó. Mircea Eliade (1974: 125) dice que no todos los símbolos dependen de un arquetipo ideal, porque muchos de ellos son históricos, en el sentido de que son el resultado de la evolución o de la imitación de una forma ya existente. Con base en este presupuesto podríamos plantear que es muy probable, entonces, que, en el sistema religioso del canto de Jai, este símbolo de Jano sea resultado de influencias externas, entre éstas el sistema cosmogónico bantú. Arocha (2002: 14) plantea la posibilidad de que los esclavos o sus descendientes encontraran una forma de poner a salvo su sabiduría sobre la curación y los poderes espirituales que consistió en entregarla a quienes no eran perseguidos por los inquisidores<sup>21</sup>, los indígenas chocó. Este argumento exige contar con la memoria que debió transmitirse entre indígenas y africanos y sus descendientes, y entre ellos y las generaciones siguientes, Igualmente hace imperativo incluir las relaciones –descritas por Jiménez (2004)– de solidaridad, afecto, amor y lealtad, en donde los sentimientos debieron tener un papel preponderante.

Hasta aquí hemos percibido un número de similitudes que, aunque no son exhaustivas, corresponden a sistemas complejos que involucran a África con los afrodescendientes en América y a estos con los indígenas chocó. Hemos visto, además, que las figuras aludidas presentan similares rasgos estéticos y se circunscriben a rituales terapéuticos. Sin embargo, la admisión del hecho de que un sistema chamánico indígena haya integrado algunos elementos correspondientes a complejos religiosos africanos no necesariamente significa que se ponga en duda la génesis del canto de Jai. Pero no podemos, bajo ningún pretexto, descartar la influencia africana en él. No podemos seguir pretendiendo que ciertos rasgos africanos no impregnaron los sistemas culturales de aquellos con quienes compartieron la cotidianidad, menos aún en vista de que los complejos vestigios estéticos concuerdan con singulares morfologías oriundas de África.

---

<sup>21</sup> “Los indios –dice Ceballos (2002: 220)– en virtud de una real cédula de Felipe II (1571), habían quedado fuera de su jurisdicción [del tribunal del Santo Oficio], en los asuntos de fe y, por lo tanto, no podían recibir el cargo concreto de brujería diabólica, cargo que los asimilaría a la herejía y por ende a la esfera del Santo Oficio. La acusación de herejía queda reservada, de esta forma, a los pueblos conocidos desde antigua data: europeos, moros, africanos y judíos”.

## Fuente primaria impresa

Cavazzi, João Antonio, 1965, *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*. Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar.

## Bibliografía

Arocha, Jaime. 1999a. *Ombliados de Ananse. Hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas (Colección CES).

— 1999b. “Los afrocaribeños del litoral Pacífico”. Ponencia leída en el Encuentro sobre Cultura y Región organizado por las universidades Nacional de Colombia y Eafit. Medellín.

— 2002. *Africanía y globalización disidente en Bogotá*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales.

Bastin, Marie-Louise. 1961. *Art Decoratif Tshokwe. Subsídios para a Historia, Arqueologia e Etnografia dos Povos Lunda*. Companhia de Diamantes de Angola (Diamang).

— 1968. “L’Art d’un peuple d’Angola”, *African Arts*, II, 1: 40-47 y 60-64.

Birmingham, David. 1966. *Trade and Conflict in Angola. The Mbundo and their neighbours under the influence of Portuguese 1430 – 1790* Clarendon Press – Oxford.

Bernal, Duffo Eufracio. 1991. *Gran enciclopedia de Colombia*. Bogotá, Círculo de Lectores.

Bourgeois, Arthur P. 1984. *Art of the Yaka and Suku*. France: Alain et Françoise Chaffin.

Bray, Warwick. 1992. “El período yotoco”: 75- 124, en Marianne Cardale Schrimff, *Calima: diez mil años de historia en el suroccidente de Colombia*. Fundación Pro-Calima.

- Cabrera, Lydia. 1986. *El Monte: Igbo-Finda; Ewe Orisha; Vititi Nfinda: Notas sobre las religiones, magia, las supersticiones y el folklore de los negros criollos y el pueblo de Cuba*. Ediciones CR.
- 1984. *Vocabulario Congo: el Bantú que se habla en Cuba*. Miami. Fla
- Carrizosa Umaña, Julio. 1993. *Colombia Pacífico II*. <<http://www.lablaa.org/blaavirtual/geografia/cpacifi2/61.htm>>
- Castillo, Nicolás del. 1995. “Bantuismos en el español de Colombia”, *América Negra*, 9: 73-92.
- 1997. *La llave de las Indias*. Bogotá, Planeta.
- 1998. “El mar y Cartagena”, en Presidencia de la República de Colombia, *Los espacios marítimos de Colombia y su proyección hacia el siglo XXI*. Memorias.
- Ceballos, Diana Luz. 2002. “Quyen tal haze que tal pague”. Sociedad y prácticas mágicas en el Nuevo Reino de Granada. Ministerio de Cultura. Colombia.
- Colmenares, Germán. 1984. “La economía y las sociedades coloniales 1500-1800”, en *Manual de historia de Colombia*. T. I. Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura – Procultura.
- Colle, R. P. 1913. *Les Baluba (Congo Belge)*. T. I. Bruxelles, Sociologie Descriptive (Collection de Monographies Ethnographiques x).
- Coquet, Michèle. 1985. “Une Esthetique du fétiche”, en *Système de Pensée en Afrique Noire*. Cahier 8.
- Eliade, Mircea. 1974. *Imágenes y símbolos*. Taurus.
- Felix, Marc L. 1987. *100 Peoples of Zaire and Their Sculpture. A Handbook*. Brussels, Zaire Basin Art History Research Foundation.
- Friedemann, Nina S. de. 1991. “Lumbalú: ritos de muerte en Palenque de San Basilio, Colombia”, en *América Negra*, 1: 65- 84.
- 1993. *Presencia africana en Colombia: la saga del negro*. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Medicina, Instituto de Genética Humana.

- 1989. Huellas de africanía en Colombia : nuevos escenarios de investigación. Ponencia leída en la Conferencia Internacional. Persistencia Africana en el Caribe. Puerto Rico
- y Arocha, Jaime. 1985. *Herederos del jaguar y la anaconda*. Bogotá, Carlos Valencia.
- 1986. *De sol a sol. Génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*. Bogotá, Planeta.
- Fuentes, Jesús y Schwegler, Armin. 2005. *Lengua y ritos de Palo de Monte Mayombe. Dioses Cubanos y sus fuentes africanas*. Vervuert, Iberoamericana.
- Granda, Germán de. 1971. Onomástica y procedencia africana de esclavos negros en las minas del Sur de la Gobernación de Popayán. Siglo XVIII, *Revista Española de Antropología*, 6: 381- 422
- 1988. “Los esclavos del Chocó: su procedencia africana (siglo XVIII) y su posible incidencia lingüística en el español del área”, *Thesaurus*, XLIII: 65-80.
- Hernández, Camilo. 2001. *Ideas y prácticas ambientales del pueblo Embera del Chocó*. Colcultura, Cerec
- Hewes, Gordon W. 1955. World Distribution of Certain Postural Habit. *The American Anthropologist*, 57, 2 (Part 1): 231-244.
- Jiménez, Orián. 1998. “La conquista del estómago: viandas, vituallas y ración negra, Siglos XVI-XVIII”: 219-240, en Adriana Maya, “Los afrocolombianos”, en *Geografía humana de Colombia*. T. VI. Bogotá, Instituto de Cultura Hispánica.
- 2004. *El Chocó: Un paraíso del demonio. Nóvita, Citará y El Baudó*. Colección Clío. Universidad de Antioquia , Sede Medellín.
- Jurado Novoa, Fernando. 1990. *La esclavitud en la costa Pacífica. Iscuandé, Tumaco, Barbacoas y Esmeraldas. Siglos XVI al XIX*. T. III. Abya-Yala (Colección “Historia del negro en el Ecuador y el sur de Colombia).
- Lima, Mesquitela. 1971. *Fonctions sociologiques des figurines de culte hamba dans la société et dans la culture Tshokwe (Angola)*. Instituto de Investigação Científica de Angola.

Lopes, Duarte y Pigafetta, Antônio de. 1951. *Relação do reino de Congo e das terras circunvizinhas*. Lisboa, Agência General do Ultramar.

Machado Caicedo, Martha Luz [1], “La influencia africana en los indígenas chocó del Pacífico colombiano”. Sin publicar. Ámsterdam, Universidad de Ámsterdam.

— [2], *La influencia africana en las maderas sagradas del Pacífico colombiano*.

Maya, Luz Adriana. 1999. “Brujería y reconstrucción étnica de los esclavos del Nuevo Reino de Granada. Siglo xvii”: 193-217, en Adriana Maya, “Los afrocolombianos”, en *Geografía humana de Colombia*. T. vi. Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.

— 2005. *Brujería y reconstrucción de identidades entre los africanos y sus descendientes en la Nueva Granada. Siglo xvii*. Bogotá, Ministerio de Cultura.

Neyt, François. 1977. *La grande Statuaire hembra du Zaïre*. Louvain-la-Neuve, Institut Supérieur d’Archéologie et d’Histoire de l’Art.

Ortiz, Fernando. 1975. *Historia de una pelea cubana contra los demonios*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.

Pollak-Eltz, Angelina. 1994. *Las religiones afroamericanas hoy*. Planeta.

Redinha, José. 1964. “Um esquema evolutivo da escultura antropomorfa angolana”, *Subsídios Etnográficos*: 23-30.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1960. “Notas etnográficas sobre los indios chocó”, *Revista Colombiana de Antropología*, xi: 73-158.

— 1961. Anthropomorphic Figurines from Colombia, their Magic and Art. In *Essays in Pre-Columbian Art and Archaeology*: 229-242. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press.

— 1962. “Contribuciones a la etnografía de los indios del Chocó”, *Revista Colombiana de Antropología*, xi: 171-196.

Restrepo, Eduardo, *Poblamiento y territorio*. <<http://www.geocities.com/athens/Aegean/7795/3territ.html>>

- Robinson, J. W. L. y Bridgman, A.R. 1966-1969. “Los indios noanamá del río Taparal”, *Revista Colombiana de Antropología*, XIV: 178-201.
- Rodrigues de Areia, M. L. 1973. *Figuras antropomórficas dos cestos de adivinhação dos quiocos. Contribuições para o estudo da antropologia portuguesa*. Coimbra, Universidade de Coimbra, Instituto de Antropologia.
- 1974. *Estrutura mágico-religiosa de uma trilogia tradicional nas populações de Angola*. In *Memorian António Jorge Dias*. Separata do vol. III). Lisboa.
- y Kaehr, Ronald. 1992. *Les Signes du pouvoir*. Neuchatel, Musée d’Ethnographie.
- Romero, Mario Diego. 1991. “Sociedades negras: esclavos libres en la costa Pacífica de Colombia”, *América Negra*, 2: 137-151.
- 1993. *Región, poblamiento y sociedad en la costa centro del Pacífico colombiano. Siglo XVI al siglo XVIII*. Cali, Universidad del Valle, Facultad de Humanidades, Departamento de Historia.
- 1997. *Historia y etnohistoria de las comunidades afrocolombianas del río Naya*. Cali, Colección de Autores Vallecaucanos.
- Rueda, José Olinto. 1994. “Población y poblamiento. Colombia”, en Pablo Leyva, *Colombia Pacífico*. Bogotá, Fondo FEN.
- Schwegler, Armin 1991. “El habla cotidiana del Chocó, Colombia”, *América Negra*, 2: 85-119.
- 1996. “*Chi ma’ Kongo*”: *lengua y ritos ancestrales en el Palenque de San Basilio (Colombia)*. Frankfurt-Madrid, Biblioteca Ibero-Americana.
- 2002. On the (African) Origins of Palenquero Subject Pronouns. *Diachronica*, 19, 2: 273-332.
- Serrano, José Fernando. 1999. “‘Hemo de morí cantando porque llorando nací’: ritos fúnebres como forma de cimarronaje”: 241-262, en Adriana, Maya, “Los afrocolombianos”, en *Geografía humana de Colombia*. T. VI. Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.

- Thompson, Robert Farris. 1984. *Flash of the Spirit. African and Afro-American Art and Philosophy*. Vintage Books.
- Ulloa, Astrid. 1992. “Los grupos indígenas de los embera”, en Enrique Carrizosa Argáez, “Región del Pacífico”, en *Geografía humana de Colombia*. T. IX. Bogotá, Instituto de Cultura Hispánica.
- Vargas, Patricia. 1993. *Los embera y los cuna: impacto y reacción ante la ocupación española. Siglos XVI y XVII*. Bogotá, Cerec – Instituto Colombiano de Antropología.
- Vasco, Luis Guillermo. 1975. *Los chami. La situación de los indígenas en Colombia*. Bogotá, Margen Izquierdo.  
1993, Jaibaná brujo de la noche. *Colombia Pacifico*, I: 331-341
- Vila, Vilar Enriqueta. 1977. *Hispanoamérica y el comercio de esclavos*. Publicaciones Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla. España
- Wassen, Henry. 1935. Notes on Southern Groups of Chocó Indians in Colombia. *Etnologiska Studier*, 1: 35-182.
- 1940. An Analogy between a South American and Oceanic Myth Motif and Negro Influence in Darien. *Etnologiska Studier*, 10: 69-79.
- 1963. “Estudios chocoes. Etnohistoria chochoana y cinco cuentos waunana apuntados en 1955”, *Etnologiska Studier*: 9-78.
- Warner – Lewis, Maureen. 2003. *Central Africa in the Caribbean. Transcending time, transforming culture*. University of the West Indies Press.
- Wastiau, Boris. 1998. Art, God and Spirit Possession in the Interpretation of Illness among Luvale and Related People. In *Chokwe Art and Initiation among Chokwe and Related People*, ed. Manuel Jordan: 129-139.
- West, Robert. 1957. *The Pacific Lowland of Colombia. A Negroid Area of the American Tropics*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.



Foto: Steve Cagan