



UvA-DARE (Digital Academic Repository)

La escultura sagrada chocó en el contexto de la memoria de la estética de África y su diáspora: ritual y arte

Machado Caicedo, M.L.

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Machado Caicedo, M. L. (2011). La escultura sagrada chocó en el contexto de la memoria de la estética de África y su diáspora: ritual y arte Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales (CES)

General rights

It is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), other than for strictly personal, individual use, unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

Disclaimer/Complaints regulations

If you believe that digital publication of certain material infringes any of your rights or (privacy) interests, please let the Library know, stating your reasons. In case of a legitimate complaint, the Library will make the material inaccessible and/or remove it from the website. Please Ask the Library: <http://uba.uva.nl/en/contact>, or a letter to: Library of the University of Amsterdam, Secretariat, Singel 425, 1012 WP Amsterdam, The Netherlands. You will be contacted as soon as possible.



Bastón Cokwe, Museo de Antropología de la Universidad de Coimbra, ref. 1680.

CAPÍTULO 3

La diáspora africana en los mitos de origen del pueblo chocó

Posible legado de África: filosofía, religión y arte

A mis abuelas, a mis ancestros

Son los hombres los que inventan los dioses a sus semejanzas, y cada pueblo imagina un cielo diferente, con divinidades que viven y piensan lo mismo que el pueblo que las ha creado. Siempre fue el cielo copia de los hombres, y se pobló de imágenes serenas, regocijadas o vengativas, según viviesen en paz, en gozos de sentido, o en la esclavitud y el tormento las naciones que las crearon; cada sacudida en la historia un pueblo altera su Olimpo.

José Martí*

Eliade (1988: 17) indica que “el mito no habla sino de lo que ha sucedido realmente, de lo que se ha manifestado plenamente [...] el mito se considera una historia verdadera, puesto que se refiere siempre a las realidades”. Con base en este presupuesto daré cuenta de los posibles encuentros que tuvieron los antepasados de los chocoes y los afrocolombianos; esa historia mítica debe revelar la forma como los antiguos jaibanás adquirieron sus conocimientos y dar cuenta de los elementos que los chocoes encontraban en su órbita. La antigua tradición contiene datos necesarios para comprender la memoria religiosa de

* Tomado de Ortiz, 1975: 26.



los africanos y/o de sus hijos. La relación histórica entre estos últimos y la gente chocó está grabada en los mitos de origen de la medicina y la cura; en esos relatos, los ‘negros’ aparecen transmitiéndole a los indígenas sus conocimientos religiosos y terapéuticos.

La tradición emberá recogida por Hernández (1995: 34) dice que un día, en tiempos antiguos, un muchacho huérfano de padre que vivía con su mamá salió de pesca y navegó hacia la cabecera del río. En medio de su labor oyó voces y música de tambora y flauta que venían de una ribera cercana; se acercó al sitio y vio que había varias mujeres, todas iguales; en el centro de la vivienda estaba un viejo, acostado en una hamaca, y a su lado se encontraba la hija de él, que destacaba por su belleza. El muchacho le oyó decir al viejo que quien quisiera casarse con su hija debía aguantarse ocho latigazos con un rejo de cuatro ramas que colgaba del techo. El mito continúa con varios episodios, hasta que, finalmente, el muchacho cuenta que soportó la prueba de los latigazos y el viejo acogió, con asombro y alegría, a su nuevo yerno. “Del zarzo bajó un frasco con cuyo contenido sanó las heridas de manera inmediata y completa”. Prosigue el mito relatando que tiempo después el muchacho emberá se fue a visitar a su mamá y, como no regresaba, su mujer salió a buscarlo. Al llegar a la playa donde estaba la casa de su esposo, ella se sorprendió con el mal olor de su suegra. Entonces le entregó un frasco de esencia de albahaca blanca para que se perfumara, pues no aguantaba el olor de los emberáes. Cuando subió a la casa se dio cuenta de que su cónyuge estaba muerto. Entonces sacó una moneda, la amarró en un pañuelo y la puso en la mano del joven. Antes de partir le dijo a su suegra: “Por la tarde resucitará”. Cuando el joven resucitó, se fue en su canoa a buscar a su mujer, pero en lugar de la vivienda solo encontró árboles.

Hernández ha señalado la importancia de este relato de “las experiencias que tuvieron algunos indígenas en tiempos antiguos” para entender los niveles del universo de los emberáes¹. Aquí los acontecimientos míticos dan cuenta del mundo de abajo, a través del viaje del muchacho desde la playa donde está la casa de su madre hasta la cabecera del río, sitio que debe “explorar” y donde encuentra un lugar en el que seguramente “se quedaría a vivir” (35). Por la etnohistoria de la región, expuesta en el capítulo anterior, podría señalar que se trata de un territorio distinto del de los emberáes, y, contando con la presencia de los africanos y sus descendientes, me atrevo a afirmar que es una aldea de negros; la fiesta, la música y, especialmente, la “tambora” sustentan esta idea.

Por otra parte, el mito cuenta que la medicina está en distinto territorio, en manos de un viejo, el suegro del muchacho emberá, que cura inmediatamente las heridas con la pócima del frasco que baja del zarzo.

1 La narración, además, da cuenta de los espacios que recorren los emberáes después de la muerte y enseña, a través de ellos, las distintas dimensiones de su universo. En ellas están presentes el mundo de arriba y los distintos niveles cósmicos. Pese a la importancia de este relato, he tomado solo el fragmento inicial porque describe el mundo de abajo, el lugar de la curación, que es el que atañe a esta investigación.



En otro episodio, la mujer que desciende del hombre que conoce el arte de curar llega a la región de los emberáes para entregarle a su suegra la esencia de la albahaca. Como explicaré en el capítulo sobre el Canto de Jai, la albahaca es un elemento purificador; con ella se limpia el tambo antes de la ceremonia, y se ofrenda a los jai (Hernández, 1995). Por otro lado, el hecho de que la joven esposa utilice esencia de albahaca blanca para “neutralizar” el olor de su suegra indica que advierte un olor diferente, el olor emberá, que “no resiste”; esta sensación marca, en cierta forma, el territorio entre lo ‘propio’ y lo ‘ajeno’ y define el límite entre los grupos.

El análisis de las entidades míticas de la cosmogonía chocó permite explicar también las relaciones entre dos los grupos. Dice el mito (50) que, en la primera concepción, los emberáes, conocidos como los *burumías*, se casaron con mujeres diablas o *antumías*, entidad que, a la vez, puede representar a los(as) cuñados(as) de los emberáes, hijos(as) de *Pankore*, que es quien enseña a los indígenas el arte de la medicina (21).

Estos vínculos se pueden interpretar de la siguiente forma: como los emberáes se casan con las mujeres diablas, *antumías*, su suegra, *Pankore* —madre de las *antumías*—, es la *abuela* de los emberáes, idea que sale a relucir también en el mito que analizaré a continuación, donde aparece como la “anciana negra”. Según Hernández (64), *Pankore* les enseñó a los emberáes las artes del chamanismo. *Pankore* vive en el mundo de abajo, en un espacio diferente de aquel donde viven los emberáes, y es el/la protector(a) de los *puercos de monte* (21-23), otra entidad de la cosmogonía chocó —hay que tener presente este concepto cuando hable de los *raiceros* negros—.

Respecto a los(as) *antumías*, Vasco (1985: 116) los(as) identifica como los antiguos *jaibanás*, “resultado de la transformación del alma de los muertos”. También señala que son hijos(as) de *Pankore* y que, en la tradición de los emberá-katío, son el “diablo negro”, conocido igualmente como *Antumía Paima*, maestro de los primeros *jaibaná*, el que les entrega el bastón; de él se dice que “fue un negro feo” (Pineda y Gutiérrez, 1984-1985: 136).

Aunque en el capítulo 5 explicaré la relación entre los(as) *antumías* y el sistema religioso del Canto de Jai, importa indicar aquí que, en la cosmogonía chocó, corresponden a los *espíritus del agua*, están ligados(as) a la curación (Vasco, 1985: 117) y están representados(as) en los bastones del *jaibaná*. Los emberáes los llaman *familiares*, y viven en los lechos de los ríos, en los nacimientos, en lugares inaccesibles de la selva; según Vasco (116), en sitios poco visitados y muy temidos. En la etnografía de este autor (94), los(as) *antumías* son “los *jaibanás* que suben a la tierra a robarse la gente [emberá] para casarse con ella”, afirmación que destaca también el mitológico lugar de abajo.

Resalto el fenotipo ‘negro’ al describir las características físicas de *Pankore* y de los(as) *antumías* porque apuntala mi argumentación de la presencia de los africanos y sus descendientes en este relato. Recordemos que han sido vecinos de los emberáes por más de doscientos años.



Esta tradición pinta las relaciones entre dos pueblos distintos con la interacción de dos generaciones: por un lado, padre e hija ‘negros’ y, por otra, madre e hijo emberáes. Vale reiterar que esto sucede en el tiempo y el espacio primigenios del mito que relata lo que hicieron los antepasados de los dos grupos. La acción transcurre en dos escenarios, como se deduce del viaje del joven emberá que va a la cabecera del río y termina coprotagonizando un acto de curación en los confines de su territorio. Si bien es cierto que el mito sitúa a los emberáes lejos de las cabeceras de los ríos, contradiciendo su posición geográfica actual, considero que directa o indirectamente traza el límite entre el territorio emberá cotidiano y el espacio sagrado, el mundo de abajo, donde ocurre la curación. La imagen de la mujer que lleva las hierbas aromáticas a un territorio lejano y distinto del suyo constituye el ingreso de un elemento nuevo al territorio emberá por intermedio de un individuo no emberá. En otro mito (Hernández, 1995: 24), “un par de mellizos” —de quienes hablaré más adelante— traen las hierbas aromáticas y las plantas medicinales de un sitio lejano que, en la cosmogonía chocó, corresponde otra vez al mundo de abajo a cual me refiero.

Pankore, la abuela negra de los emberáes, enseña el arte de la medicina

La tradición recopilada por Arango (1993: 782) muestra una perspectiva profunda de las relaciones interétnicas entre negros y emberáes y la presencia de estos dos pueblos en el mito de origen del sistema religioso indígena del Canto de Jai. Dice la tradición que una abuela negra —es decir, africana o afrodescendiente— le enseña a un niño emberá, su nieto, el uso de las hierbas y le entrega bastones para curar y *cantar jai*:

Todo jaibaná aprende en el monte, en las montañas, en los grandes abismos, en los ríos, en los árboles inmensos, con las yerbas espirituales. De ello va sacando todos sus conocimientos y sabiduría para ver [...]. En el pasado lo aprendió y *se inició en un árbol* y ahora en la misma naturaleza saca todo lo que necesita para cantar jai: bastones, banco, tallas de madera, hojas de san pedrito, barcos de jai, totumas, [...] plantas medicinales y pildé, para aclarar la vista. En una historia tradicional se cuenta que una “madre de monte”, *Pankore, en forma de anciana negra* se llevó a un niño emberá a varios lugares de la selva y le fue enseñando jais y plantas medicinales; le enseñó *a chupar con hoja negra*, lo metió en una olla hirviendo montada encima del fogón y le dijo: “Vea, *nietecito*, a usted le estoy enseñando a jugar con los jais”. Él sintió como que había caído al agua hirviendo [...] cuando se dio cuenta fue *a salir al mundo de abajo*.

Después de que terminó su aprendizaje, en el camino encontraron un árbol y ella le dijo: “Yo aquí *te voy a entregar el bastón* de una vez”; se fue a la raíz, ella metió la mano y sacó el bastón, otra vez la metió y sacó el banquito y le dijo: “Esto es de usted, *nietecito*”; de ahí se vinieron y pudo curar y cantar jai [énfasis míos].

Este largo mito, colmado de elementos pertenecientes a la parafernalia del jaibaná para cantar jai, corrobora mi sospecha sobre la trasmisión del conocimiento por parte de los africanos



a los emberáes. Esta relación entre una abuela y su nieto lleva a pensar que el/la hijo(a) de esta anciana negra se podría haber casado con un(a) mujer/hombre emberá, hecho que podría demostrar que, como ahora, antes fueron preponderantes los matrimonios entre hombres negros y mujeres indígenas. En el mito emberá, Pankore, quien enseña a cantar jai, tiene la forma de una anciana negra. Otra vez se reitera el vínculo entre la primera y las generaciones sucesivas —abuela →hijo(a) →nieto—, en una genealogía que sujeta a indígenas y afrodescendientes y ayuda a imaginar las etapas y la forma de transmisión de estos conocimientos.

Del mismo modo, el mito cuenta cómo el primer emberá aprendió a cantar jai y, al hacerlo, narra la entrega de la parafernalia usada en el Canto de Jai; es decir, de los objetos mediadores entre lo humano y lo sagrado. La enseñanza implicada por la palabra de la anciana y la entrega del conocimiento —“se inició en un árbol”, “le enseñó a chupar con hoja negra” y le entregó la parafernalia— traería al primer plano de esta historia religiosa a los africanos o a sus hijos, para situarlos como dueños de un saber que, como veremos en seguida, tiene su correspondencia en los sistemas religiosos ancestrales africanos.

Interesa subrayar este escenario por qué la presencia de la diáspora africana en la enseñanza de la medicina y los rituales de curación de los chocoes se reactualiza cada vez que ocurre una iniciación para ser jaibaná². Refiriéndose al aprendizaje de un neófito, Pineda y Gutiérrez (1984-1985: 136) dicen que, en Semana Santa, el iniciado va al monte, tumba una palma —de la especie *meme*—, toma una hoja y la lleva al río, la macera en una totuma con agua y la tapa con “hoja blanca”, que tiene un carácter mágico. Luego regresa al monte, escoge un lugar debajo de un árbol, coloca allí la totuma con la mezcla y pronuncia sobre ella las siguientes palabras: “Cuando vuelva aquí, debe haber un hombre”. Se pinta los brazos y la cara y después de cinco días regresa al monte para encontrarse con antumía —que tiene “figura de negro, feo y con abundancia de barbas”—, quien le devuelve la totuma, ahora sagrada. El aspirante bebe el contenido y de esa manera completa el rito inaugural de la primera etapa de la iniciación de los jaibaná chocó.

En suma, estos mitos sobre el origen del Canto de Jai parecen indicar que han existido estrechos lazos interétnicos entre los dos pueblos y que, como consecuencia, la diáspora africana le habría dejado un legado a la espiritualidad chocó. Por otro lado, y retornando al mito recopilado por Arango (1993), esta técnica sagrada parece transmitirse en una atmósfera cargada de sacralidad y comporta una iniciación y un ritual específico comparables en los dos pueblos. Me hallo muy lejos de dar razón de todos los aspectos del complejo religioso de los chocoes —no cabe duda de que muchas de sus manifestaciones permanecen herméticas—, pero los mitos que he revisado pueden ser útiles para mostrar la reciprocidad que ha existido entre los africanos y sus hijos y los pueblos chocoes del Pacífico colombiano.

2 Ésta es la primera etapa de iniciación de jaibaná, según la etnografía de Pineda y Gutiérrez (1984-1985). Existen otras formas de iniciación, de las que hablo en el capítulo sobre el Canto de Jai.



Puesto que este notable texto constituye un testimonio directo del primer ritual y el primer árbol sagrado de los chocoes, aquí me es preciso enunciar que tanto los ellos como los africanos del centro y del occidente de África reúnen medicina, árboles y esculturas, pues, en uno y otro sistemas, tales elementos están unidos a la entidad fundamental de los “espíritus del agua”. No sé si esta entidad sagrada está presente en la cosmogonía de los afrodescendientes del Pacífico colombiano, pero su existencia es uno de los rasgos que caracteriza el pensamiento africano actual. Conviene citar algunos ejemplos: Wastiau (2000), justamente, los encuentra entre los luvale de Zambia, Baeke (1996) los halla en Camerún y enseña su existencia en la cosmogonía de los bantú y los ewe-fo; Anderson (2002) los encuentra a lo largo y ancho del Níger, y Ezra (1988) los localiza entre los dongón de Nigeria.

Memoria de los ancestros de la diáspora africana y espíritus del agua

Tal como lo expliqué en el capítulo de etnohistoria, la población africana que llegó al litoral Pacífico incluía gente que, pese a sus diversas filiaciones lingüísticas y culturales, compartía orientaciones cognitivas fundamentales (Friedemann & Arocha, 1986). Es significativo que se encuentren ideas similares en las diferentes tribus, etnias y lenguas, y no es sorprendente que se vincule a los africanos cautivos y a sus descendientes con la filosofía africana, basada en la unidad de todas las cosas; es decir, en una ontología armónica y coherente con el mundo. Se trata de una forma de pensamiento que se originó en la historia común de la gente de habla protonigeriano-congolesa y que se remonta a casi diez mil años, cuando estos pueblos compartían un mismo espacio, antes de emprender las grandes migraciones (Arocha, 2009a). Este autor (91) explica, con base en Kleiman (2007), que:

Debido a migraciones sucesivas, los hablantes de las lenguas originadas por ese grupo [...] propagaron los rasgos culturales y lingüísticos nigeriano-congoleses por África occidental, África central, los Grandes Lagos y África oriental e incluso por África del sur. Esas raíces antiguas originaron muchas de las similitudes culturales que comparten los africanos del sur del Sahara.

Janheinz Jahn (1990) ha puesto de relieve este carácter de unidad de las formas del pensamiento africano, al que denomina la filosofía del *mntu*. Es una noción compuesta por principios y conceptos sobre los cuales se han estructurado la cultura africana y su diáspora alrededor del mundo y que se constituye en un manto filosófico del cual se nutren los sentimientos africanos (xviii). El autor explica (100-101) que tal lógica está conformada por cuatro categorías y dos principios que sujetan todo lo que existe y desbordan la materia: el *mntu*, donde se sitúan los humanos; el *kintu* para los animales y las cosas, el *hantu* para el tiempo y el espacio, y el *kuntu*, categoría del modo, la cualidad, el estilo, el ritmo y expresiones como la risa y el llanto. Estas fuerzas se relacionan entre sí a través de *-ntu*, que es a la vez un ser supremo y la manifestación de la fuerza que junta todos los componentes y neutraliza los antagonismos. Por ejemplo, la vida y muerte forman una unidad, como la noche y el día, el



negro y el blanco, la fealdad y la belleza (xxi). En este conjunto, *mntu* —lo humano— es en sí una fuerza activa en cuanto transporta otro principio fundamental, *nommo* —la palabra hablada, el sonido del tambor, la risa que sale de la garganta, el poema y el canto—, que a su vez es una energía que activa y vivifica todas las otras fuerzas.

El mundo está determinado, pues, por *nommo*. *Mntu* existe desde el momento en que el padre o el chamán pronuncia el nombre de un ser humano, quien antes es *kintu* (125); lo mismo sucede con los objetos, las imágenes, las esculturas, los animales, los árboles, etc. La palabra determina la existencia del mundo.

La fluidez es propiedad de *nommo*, la palabra, y por lo tanto todo lo que fluye —como los ríos, las corrientes, los lagos, la sangre, la respiración y el semen, entre otros elementos— y las vías que conducen los fluidos —como, por ejemplo, los árboles (*kuntu* ‘árbol’)— están ungidos de una significación divina, que podría denominarse “*mntu* honorario” (xxii).

Estas categorías esenciales y los dos principios básicos son el fundamento del pensamiento de los africanos y de sus descendientes, común denominador que ciñe la diversidad cultural, unidad filosófica y epistémica que acoge a toda el África subsahariana.

El mito luba de África central

En el mito relatado a continuación (Maya citada en Arocha, 2002) sobre el origen de las tallas de madera en el África central es posible observar cómo interactúan espíritu del agua, palabra y esculturas; es una narración que pone juntos estos tres principios fundamentales de la filosofía *mntu*.

Dice la tradición que el gran genio Ngoy salió a buscar a Nkulu, el ancestro primigenio, con la intención de interceder ante él a favor de la gente que “sufría males y sufrimientos de toda clase: enfermedades, hambrunas, homicidios, querellas entre parientes y robos”. El ancestral relato continúa así:

Éste lo escuchó debido a que Ngoy —como su nombre lo indica— era quien “terminaba con las imperfecciones”. Nkulu se sumergió en el lago Kisale, donde habitaba, y reapareció con una estatuilla tallada en madera que le entregó a Ngoy, diciéndole:

—Lleva contigo este objeto. Es el “bwanga”, es decir, el remedio que espera la gente para curar sus males. Dile que esculpa muchos iguales y tú me los traerás aquí.

[...] Ngoy partió con la talla y la confió a un sacerdote y adivino, con el fin de que hiciera otras. Este último trabajó sin descanso, días y noches, y, al cabo de un tiempo, le entregó a Ngoy muchas tallas distintas. Ngoy se las llevó al Genio Primordial, quien entonces le reveló a Ngoy las palabras mágicas susceptibles de animar las tallas y dotarlas de poder curativo [énfasis mío].

Además, Nkulu le enseñó las virtudes de las plantas y la naturaleza de los ingredientes con los cuales era necesario impregnar las estatuillas para mantener contacto con los otros genios del cosmos [...]



Ésta es la razón por la cual, desde tiempos inmemoriales, la gente fabrica estatuillas para curar sus sufrimientos y para estar en contacto con Nkulu, su benefactor.

Este mito se puede reconstruir con los elementos que corresponden a la cosmogonía de bantú. Un ser primordial, Nkulo —entre los luvale es *Vakulo*, el ancestro primigenio que se honra en un árbol—, que habita en el agua, morada de los ancestros, entrega el arquetipo de la figura tallada en madera, pues, según su designio, “dicta” la forma de un objeto que contiene remedio —*wanga*—³ y sirve para curar las enfermedades. Este objeto es animado por medio de la palabra. El mito revive el principio de *mntu* sobre la relación que existe entre “espíritu del agua”, ancestro y palabra —*nommo*—.

Arocha (2009a: 92) interpreta así el tejido que conforman oficiante, ancestros, espíritus del agua y esculturas:

Muntu involucra dos clases de seres humanos quienes viven y existen, y quienes ya no viven pero siguen existiendo [los ancestros] (Jahn, 1990: 109). La continuidad de esa existencia se debe a la sabiduría que los antepasados les legan a sus descendientes, mediante la palabra, la cual es concebida como una fuerza capaz de habitar ciertas entidades, como ciertos árboles [el árbol, según el concepto *mntu*, está habitado por los espíritus del agua]. *Nommo*, la palabra, fluye como circula por las raíces, troncos y ramas, por lo cual también es agua y savia. A esa savia la han concebido como capaz de encarnar la palabra de los antepasados, cuya traducción corresponde a los maestros talladores de madera, en su calidad de oficiantes religiosos especializados.

De acuerdo con la epistemología *mntu* (Jahn, 2000: 156-159), la pieza de madera que usa el tallador para esculpir su ancestro rebasa su condición de *kintu* —es decir, de cosa, porque proviene del árbol— y adquiere un “*mntu* honorario”. Al ancestro *nommo* se le ha atribuido un valor simbólico porque ha sido investido de antemano con la fuerza de la palabra. El respeto no es por la madera del árbol sino por el ser *-mntu* —porque lleva la fluidez de la savia— que lo ha escogido como morada. *Nommo* —la palabra—, por su parte, le insufla fuerza vital. Señalemos que la sacralidad y el poder de las esculturas, en la filosofía *mntu*, se consigue a través de la ritualización del objeto, es decir, al hacerlo transitar por una ceremonia en que ocurre la designación de la imagen.

En consecuencia —tanto en el tiempo mítico como en el tiempo contemporáneo—, parecería existir un lazo íntimo entre la espiritualidad africana y la religiosidad de los chocoes. Pienso que si los estos últimos se hubiesen ‘apropiado’ de los espíritus del agua legados por antiguos africanos, uno y otro sistemas culturales compartirían un principio fundamental —el ancestro o los ancestros—, noción primordial de la filosofía *mntu*

3 Aquí es necesaria una aclaración respecto a las energías alojadas en las tallas de madera bantú. La doble función de estas fuerzas convierte al objeto en un elemento “positivo” —*hamba*— o “negativo” —*wanga*—. Un gran número de figuras *hamba* son ambivalentes en cuanto a su significado y a su función; de ahí que a muchas se las llame *wanga* en lengua bantú (Lima, 1971: 19).



africana, donde tallas, verbo y espíritus del agua constituyen una unidad. Me referiré a este asunto en los capítulos 5 y 6.

Los árboles sagrados de africanos, afropacíficos y chocoes

En su texto *Árboles antropomorfizados en el Chocó*, Arocha (2009: 87) plantea la hipótesis de que, mediante de un sistema simbólico, los descendientes de los esclavizados africanos hermanan a la gente con la naturaleza y argumenta que este sistema “homobiosférico, tiene una raíz antigua y centroafricana cuya persistencia estaría relacionada con la fuerza que desempeñó la memoria de los cautivos y cautivas” (87). Se apoya para ello en el concepto de *mntu*, desarrollado por Jahn (1990), que acabo de examinar, en el cual árboles y ancestro primordial están íntimamente ligados. Estos argumentos le darían fuerza a la hipótesis de que habría nexos entre el *mntu*, el pensamiento de los afrodescendientes del Pacífico y el de los chocoes

Entre los bantú, ancestros de parte de los afrocolombianos, el ritual *mahamba* es un asuntos terapéutico, una práctica simbólico-religiosa mediante la cual hombres y mujeres de África central afrontan las enfermedades. Es un sistema que junta religión, rituales, parafernalia y oficiantes (Wastiau, 2000)⁴. *Mahamba* o *hamba* es el espíritu de la aflicción, y *Vakulo* —*nkulo* entre los Luba— es un espíritu ancestral también causante de aflicción; al primero se lo honra con un ritual de posesión y al otro se le erige un altar, y juntos actúan. La gente honra a los espíritus ancestrales edificando un altar, llamado *mijombo* o *muyombo*; se trata de un árbol vivo que se planta en los confines del poblado, generalmente cerca a la casa del jefe (Wastiau: 97). Entre las culturas de Angola, que también son de la familia bantú, este signo —“el árbol de los ancestros”— se llama *mulemba* y representa las sendas culturales que permiten a los distintos grupos crear un vínculo entre el pasado y el presente, entre los vivos y los ancestros. Al atar a un individuo al árbol, que representa su linaje, se lo mantiene ligado a su ascendencia (Miller, 1976: 58). Es un símbolo que acompaña a la gente en la vida y en la muerte. Los congo, luanda, quioco, ganguela y quimbundo siembran árboles sobre las sepulturas de sus allegados.

Pasando ahora al Pacífico colombiano, según Zúñigo Chamarra (2006), entre los waunana del San Juan, la palma de Cristo es sagrada. Se siembra detrás de la casa o detrás de la caña para espantar tanto el mal como las almas atormentadas. Meza (2009: 171) las encuentra entre los afrobaudoseños marcado el territorio de las diferentes familias. Para la misma gente, Arocha (2009: 52) las encuentra marcando las sepulturas y con el poder de alejar los malos espíritus. Describe, además la práctica de las mamás afropacíficas de hermanar la planta⁵ con los infantes en la región del Baudó:

4 El trabajo de Wastiau estudia la religiosidad de la gente de habla luvale de alto Zambeze, al noreste de Zambia.

5 Sobre la “ombligada” véase Arocha, 1999 y 2008.



El crecimiento de un niño era inimaginable sin un árbol que lo acompañara. [...] por eso es que la madre *siembra* la placenta y el cordón umbilical del recién nacido con alguna semilla importante que ella comenzó a cultivar en su zotea [hablaré de ella más adelante] tan pronto como estuvo segura de su preñez. Lo más común es que ponga encima un coco que esté en retoño y que a la nueva personita le enseñe que la palmera que crece con ella es su *ombligo* (1999: 151).

Tal vez entre los afropacíficos, como entre los bantú de Zambia, árbol y planta sean “hermanos espirituales”. Mi comparación se basa en el parecido que encuentro entre los principios fundamentales que juntan árboles, bebés y ancestros en los dos grupos. En efecto, según Wastiau (2000: 97), entre los *luvale* —también conocidos como *luena*—, el ancestro primordial, *Vakulo* —o *Mikulo*—, está vinculado a los nuevos nacimientos como “un padrino espiritual”. Porque, a través de un ritual de adivinación, este antepasado divinizado que da nombre al bebé queda vinculado con el individuo por el resto de su vida. Este espíritu auxiliar debe honrarse con un ritual de consagración (*kulembeka*) que se realiza con el fin de hacer explícita la relación entre el espíritu y el niño (60). En la vida adulta, el individuo debe rendir pleitesía a su espíritu protector; para ello simbolizado en el árbol *muyombo* (*Lannea stuhlmannii*), le ofrenda bandejas de mandioca y frutas. En la cosmogonía de los *luvale*, ese árbol es el símbolo más importante de lo ancestral. Si el espíritu considera que no ha sido recordado debidamente, puede interrumpir la fertilidad de una mujer descendiente del grupo (111), dado que es el ideal de cohesión y continuidad del linaje materno. Es el “eje del mundo” porque a su alrededor giran las relaciones sociales y la vida religiosa de cada individuo y de la comunidad. A través de *muyombo*, el árbol sagrado, el individuo recibe simbólicamente la benevolencia y el flujo de la vida del antepasado manifiesto en el árbol, y, por eso, es el punto de contacto entre los humanos y el ancestro (111-115).

Retornando al mito chocó, quisiera llamar la atención sobre la “hoja negra” usada en ritual de curación, porque es un elemento que siempre está presente en el ritual *mahamba*. Es un compuesto farmacéutico conocido como *lilembú*, que se prepara macerando las hojas del *muvangua*, el “primer árbol” en la tradición bantú, el cual actúa como agente psicotrópico en diferentes ritos religioso-terapéuticos; en Zambia es la primera medicina de la farmacopea e inicia la curación *mahamba* (Wastiau, 2000: 60).

No hay que olvidar que la iniciación del jaibaná testimonia un complejo religioso que tiene su fundamento en la relación que une árbol y ancestro; configuraciones similares se encuentran en los rituales de los *luvale* narrados por Wastiau (2000: 71). Los altares semejan una pequeña barbacoa hecha con ramitas del follaje, y la ofrenda que allí se coloca consiste en recipientes de cerámica colmados de fermento de maíz (114-123). Aquí es necesaria una explicación: cuando termina el rito con el árbol sagrado se hace un pequeño altar (*mbundi*) que contiene dos pequeñas estacas que representan al árbol primigenio (*muyombo*) y a la persona, y simbolizan la relación de ésta con el espíritu ancestral particular responsable de la cura.



Un altar semejante le erigen los urhobo⁶ de Nigeria a *Oghene*, principal divinidad de los espíritus del agua. Consiste en una barbacoa que se coloca frente al árbol *oghriki* (*Newboldia*) plantado en el centro de los poblados. Todas las mañanas, o cuando la ocasión lo requiere, el oficiante ofrece sus plegarias mientras estruja piedra caliza con las manos, para luego soplar el polvo y homenajear a su ancestro. La finalidad del ritual es asegurar la subsistencia de *oghriki*, pues su muerte es signo de que *Oghene* no aprueba el lugar donde viven sus descendientes (Foss, 2004: 40).

Las mujeres también tienen sus altares; se trata de pequeñas estructuras que contienen ingredientes medicinales, un cúmulo de *cowries* —caracoles que tienen un valor simbólico, que se usan en los ritos de adivinación y son signo de fertilidad— y especies botánicas que se ofrendan a *Oghene*. Este altar nunca se manipula porque hacerlo significaría la desintegración de la sociedad (40).

Wastiau (2000: 205-211) se refiere a otra forma de altar medicinal con la que los *luvale* honran a sus ancestros. Se trata de pequeñas canoas (*lingolengole*) soportadas en horquetas y debajo de las cuales se clavan estacas que representan al ancestro. Los *luvale* utilizan estas canoítas para “guardar” ofrendas consistentes en tallas de madera, troncos, ramas, hojas y raíces, y las colocan cerca de las casas. También hacen parte de rituales de fertilidad *chinango* y de la cacería de *mahamba*; permiten la comunicación entre vivos y muertos, son espacios sagrados que representan las aguas y en ellos se materializa *Kalunga*, dios supremo bantú (211).

En el Pacífico se ven con frecuencia canoítas y terrazas con plantas, que los afrodescendientes llaman *zoteas*. Arocha explica:

Son plataformas elevadas sobre pilotes que las mujeres del afro-pacífico localizan a la orilla de los ríos o al frente de sus casas y en sus patios. Sobre ellas montan ollas y canoas viejas, trúntagos o guayacanes abiertos por el centro, esterilla de guadua o cualquier otro medio que permita acumular tierra de hormigueros de arriera traída del monte [...] [ahí] las mujeres cultivan plantas alimenticias, medicinales y de alto valor espiritual, como las semillas de palma que siembran al saberse preñadas [...] Palmita y barriga crecerán al unísono, hasta el alumbramiento, cuando madre o partera entierran la placenta con la palma germinada en la zotea (2009a: 93).

Suscribo la idea de Arocha de que estas *zoteas* hacen parte de un sistema “homobiosférico” que hermana a los humanos con la naturaleza. No sería descabellado plantear, entonces, en vista de tales analogías, que la gente del afropacífico comparte orientaciones cognoscitivas con la de África central. Quizá los afrodescendientes no recuerden que esa canoa es la materialización de *Kalunga*, la divinidad de sus ancestros; sin embargo lleva en sí principios fundamentales comparables en cuanto está ligada a rituales de nacimiento y de fertilidad de las mujeres. Por otro lado, podría plantearse la presencia de rastros fon en esta tradición; Arocha (1999) registra la costumbre de las mujeres del Pacífico de recoger “bolitas” de tierra de los alrededores

6 Sobre la geografía de los Urhobo véase <www.waado.org/Geography/UrhoboGeography-Aweto.htm>.



de los hormigueros y utilizarlas para abonar las plantas aromáticas que siembran en las *zoteas*. Alrededor de esa práctica se podría especular sobre la pervivencia, acaso inconsciente, del concepto fundamental de la “boca del mundo”, aquel lugar sagrado y mítico en el cual, consideró Herskovits (1938), se originó la medicina de la gente del África occidental. En este marco es fundamental pensar en la tradición de los angola y los congo, entre quienes los hoyitos de los hormigueros son entradas al espacio divino de *Kalunga* (Lima, 1971).

Kalunga es una antigua y compleja noción africana, relacionada con los “espíritus del agua”. Evidentemente, la cosmovisión de la sociedad centroafricana sitúa a *Kalunga* como el dios supremo, el creador del mundo, seguido de un universo erigido en oposiciones binarias y conformado, en el espacio extraterreno, por ancestros y ungidos, y por las fuerzas del bien y del mal, que se contraponen en el mundo de los vivos y en el de los muertos. De modo que la deidad interviene en las vicisitudes humanas como un ser todopoderoso, omnipotente, del cual depende el bienestar de las personas y de todo cuanto habita en el mundo de los vivos (Lima, 1971: 315, 383, 384). Bastin (1961) afirma que *Kalunga* es la divinidad que se relaciona con el mundo subterráneo, el universo adonde viajan los muertos para habitarlo, el lugar de los ancestros. De esta forma, *Kalunga* se asocia al mundo de los muertos y los ancestros y a la parte inferior de la tierra. Al mismo tiempo suele relacionarse con el mar y el mundo acuático.

Según Wastiau (2000: 129-130), *Kalunga* es también un concepto espacial por cuanto es el sitio al cual descienden las personas después de la vida, un lugar donde numerosos espíritus hacen omnipresencia. Los espíritus de los ancestros (*vakulo*), los entes de las máscaras (*makishi*), los espíritus asociados a los ritos funerarios (*munгани*) y algunas fuerzas y entes de la aflicción (*mahamba*) habitan también en ese lugar.

Espíritus del agua: entidades primordiales para palenqueros y afropacíficos

He recobrado este concepto de África central para confrontar la presencia de la noción de espíritus de agua en las comunidades afrocolombianas del Pacífico y entre los descendientes de los cimarrones de Palenque de San Basilio, en la costa Atlántica. Mi propósito no es analizar detenidamente el concepto de *Kalunga* sino mostrar que, pese a la distancia entre ambas comunidades colombianas, se trata de un elemento común de la religiosidad de ambos grupos. Por otra parte, el parecido entre las dos conglomeraciones se podría cotejar con los espíritus del agua de los chochoes, que analizaré en el capítulo 5.

Los espíritus del agua están presentes en los cantos con que los afrodescendientes del Palenque de San Basilio⁷ honran a sus muertos y a sus antepasados. Armin Schwegler

7 Igual que todos los palenques, San Basilio germinó como una fortaleza construida con base en la resistencia a la esclavitud y es, como tal, un refugio con su propia estructura cultural, sociopolítica y militar (Arocha, 2000).



(1996) presenta pruebas sólidas de la existencia en ellos de la divinidad africana *Kalunga*, la cual aparece como un eco en los cantos de las ceremonias fúnebres del *Iumbalú*⁸. Se encuentra en vocablos *kikongo* relativos a la cosmogonía y la parafernalia de los sistemas religioso-terapéuticos bantú (460-461) como *lunga*, que es *Kalunga* sin el prefijo de clase *ka-* y significa ‘defunción’ y ‘cuerpo de agua’. A esta interpretación le incorporo el significado, expuesto por Miller (1976), de reliquia sagrada antropomorfa que asume varios aspectos, pero usualmente toma la forma humana tallada en madera. Así, la refiero a un símbolo parental que vincula al individuo con un territorio⁹ (Miller, 1976: 59). Entre los mbundo¹⁰, *malunga* proviene de *Kalunga*, a quien identifican con la “gran agua”. Las características de *malunga* y su actual asociación con el agua y la tierra son las mismas que tuvieron entre sus ancestros por cuanto, hoy como antes, los guardianes de esta talla religiosa gobiernan el uso de la tierra, autorizan los cambios de residencia, seleccionan los sitios de los nuevos poblados y, a través de la manipulación física del objeto-*lunga* y la adivinación, combaten las enfermedades (60).

Bastin (1961: 197-199) señala un significado diferente de *lunga*, pues refiere el vocablo a ‘varón’; también lo reseña asociado a *kampoya*, voz genérica con que se nombra a toda talla antropomorfa o zoomorfa que se use en los cultos religioso-terapéuticos; estas tallas se consagran al impregnarlas de pociones mágicas. Aclara Bastin, de igual forma, que cada *kampoya* tiene su denominación específica y forma parte de la parafernalia que utilizan adivinos y curanderos en los ritos de la medicina local. El vocablo también se refiere a las esculturas antropomorfas masculinas (*kampoya wa lunga*), de las que afirma que es habitual encontrarlas en actitud devota, es decir con las manos apoyadas en el vientre (200-201).

Una vez aclarado el concepto hay que resaltar, en el aporte de Schwegler (1996: 136-138), lo que él ha denominado “versos fósiles”; es decir, aquellos rastros africanos que emergieron en la sociedad afrodescendiente para permanecer estáticos. Igualmente hay que subrayar, en la unidad compuesta por los conceptos *Kalunga*, *lunga* y *nganga* (oficiante), la recreación evidente de los patrones religioso-terapéuticos del bantú en la sociedad formada por los descendientes de los cimarrones. Efectivamente, encontramos en esta relación la correspondencia entre el culto de las divinidades, la intervención de las tallas de madera y la medicina local; en otras palabras, hallamos hoy en día la prueba sonora de un conjun-

8 Voz derivada del kikongo, una lengua bantú cuyo significado es ‘nostalgia’, ‘memoria’, ‘recuerdos’ (Schwegler, 1996: 3).

9 La antigüedad de los mbundo se deduce de la distribución moderna de los ancestros y de los estados fundadores con nombres basados en la raíz *-lunga*. Esta figura aparece en la ancha faja en sabanas del sur de África central, asociada con antiguas formas de autoridad de los Kuba, donde *keeloong* (*Kalunga*) llegó de las sabanas de Katanga, a través de la tradición luba, portada por *Kalala Ilunga*, primer ancestro de los mbundo, los yaka, antiguos clanes kalunga y los cokwe (Miller, 1976: 60-61).

10 Mbundo es uno de los grupos étnicos de la familia Bantú, y en el siglo XVI estaba conformado por las etnias hungu, pende, lenge, songo, libolo y ndongo (Miller, 1976: 77).



to inseparable, que según Schwegler, “fue la cosmovisión que pudo haber acompañado a los esclavos, cimarrones y sus descendientes por lo menos durante los primeros años de la Colonia” (458, 468). La tradición oral de los palenqueros, recopilada por Schwegler, contiene un relato que vincula a los descendientes de los africanos con elementos sagrados parecidos a los que existen en África (Machado, 2007).

En este punto traigo a colación las pruebas que presenta Friedemann (1993: 98) de la presencia de Kalunga en las comunidades negras del litoral del Pacífico colombiano:

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* en los bosques mineros y en los pueblos en proceso de urbanización. A su vez *rememoran el pensamiento de gentes del Congo que conviven un universo donde Kalunga* [...] un ámbito de aguas, debajo de la tierra, es el sitio de los espíritus de los muertos [énfasis míos].

No es de extrañar la relación que establece Friedemann sobre la existencia de elementos similares en rituales paralelos. Y es que precisamente en esas tierras de selva y oro del litoral han estado arraigados los descendientes de los africanos durante siglos e, igual a como ocurre en el Palenque de San Basilio, los afropacíficos han conservado, hasta nuestros días, en su vida cultural y social, huellas de la presencia africana (Arocha, 2009). Probablemente, el contraste referente a la autonomía y a la forma de dominación podrá dar cuenta de la permanencia o la desaparición de ciertos rasgos africanos fundamentales en uno y otro grupo. Sin embargo, la equivalencia reseñada por Friedemann (98) indica que los palenqueros y las comunidades mineras negras del litoral no solo practican una tradición común sino que también usan elementos sagrados estrechamente relacionados, algo que se consume, en el contexto afrocolombiano, en la unidad intangible que denota la voz *kalunga*, asociada a una deidad bantú y a los cuerpos de agua donde reposan los ancestros.

Asistimos actualmente, entonces, en el Palenque de San Basilio a un “encadenamiento” de la tradición; y es interesante señalar que, aunque la correlación entre espíritus del agua, esculpturas y oficiantes perdura “incompleta”—por cuanto las tallas sagradas de madera no están presentes entre los afrocolombianos—, hay características supervivientes que me permiten proponer el eco entre *Kalunga*—divinidad ancestral— y *lunga*—talla de madera— como huella sonora del legado africano y “denuncia” que hace imposible ocultar su origen.

De todo lo expuesto se puede deducir que la presencia de los espíritus del agua en el sistema religioso indígena desempeña, seguramente, el mismo papel que en los sistemas religioso-terapéuticos africanos y afrodescendientes. Tengamos en cuenta este principio, pues volveré a él cuando exponga el Canto de Jai; por ahora basta reiterar que, como sucede en la epistemología *mntu*, la razón de ser del arte escultórico chocó encuentra su expresión en la entidad de los espíritus del agua, tal como ocurre en el arte escultórico de África.



La trilogía religiosa del Pacífico colombiano: Jaibaná, curandero/raicero y hechicero

En el litoral del Pacífico colombiano, la curación está en manos de una trilogía religioso-terapéutica conformada por el jaibaná, el curandero¹¹ y el *chinango* o *zángano*. Mosquera (2000: 44) informa que la población indígena y negra del Pacífico colombiano busca los servicios de un jaibaná indígena o de un curandero negro según la necesidad y afirma que, en este campo, hay reciprocidad entre afrodescendientes e indígenas y que “las creencias y prácticas [...] son intercambios de saberes para mantener la vida entre grupos que conviven pacíficamente en un territorio” (38). Especifica, sin embargo, que el sistema terapéutico de los afrodescendientes está soportado en los “oficiantes” —el curandero y el chinango o zángano—, “cuyo oficio es la práctica de saberes ancestrales aplicados a las acciones curativas sin excluir la opción maléfica o lesiva. Ellos generalmente utilizan las plantas y otros elementos de la naturaleza, combinados con oraciones y secretos” (37). Define *curandero* como la persona que conoce las propiedades de las plantas y la palabra “secreta” con que se activan para que curen, y explica, a través de la declaración del curandero Pedro Machado, que “las yerbas curan pero también las palabras”.

Mosquera (38) cita el trabajo de Ceballos sobre las prácticas religiosas de los esclavizados en el siglo xvii para explicar que el legado de la diáspora africana se puede comprobar en “la unidad concreta entre el lo espiritual y lo material” y en la polaridad bien-mal de cada curandero individual. Concluye: “La diferencia entre uno y otro —hechicero y curandero— era tan sutil que se podía considerar inexistente” (41). Este entramado contiene también a los chinangos o zánganos, que son “los curanderos que hacen el mal”. Aquí este autor llama la atención sobre la herencia bantú del vocablo *chinango* (Patiño, citado en Mosquera: 42) y concluye que ese refiere al hechicero o brujo que tiene el conocimiento para “orientarlo a acción maléfica” y esconde su identidad en la figura del curandero; el carácter oculto y secreto de su actuación lo hace pasar de incógnito en su comunidad.

Meza (2009: 175) tiene una noción de los chinangos que difiere de la de Mosquera, pues los yuxtapone a los “raiceros”; dice que uno y otro son los encargados de elaborar “las botellas balsámicas y curadoras”. Se trata de unos recipientes con un líquido que tiene la virtud de curar, hecho con hierbas de los montes del Pacífico e impregnado con esencias de espíritus mediante palabras, oraciones y secretos (174). Dice que el término *chinango* designa a las personas, tanto emberáes como afrochocoanas, que poseen este conocimiento. Concluyo, entonces, que las dos comunidades comparten el conocimiento de la preparación de recipientes que contienen el secreto del restablecimiento y la cura.

11 La categoría *curandero* tiene varias denominaciones; Meza (2009: 173) lo llama “raicero”.



La figura del raicero nos recuerda extraordinariamente a África, pues esta función la realiza también uno de los oficiantes del sistema terapéutico religioso africano. Fuentes y Schwegler (2005: 189-190) explican que, al igual que un jabalí (*ngulumfinda*), el sacerdote (*nganga*):

Se adentra en la selva (*mfinda*) y extrae de la tierra raíces y bejucos. [...] En muchos países del África centromeridional, el cerdo salvaje (*ngulumfinda*) está estrechamente relacionado con la praxis curativa-advinatoria. Es un simple símil; al igual que el jabalí, el yerbero escarba la tierra para sacar raíces.

Esta asociación me lleva a observar las relaciones entre dos personajes de la mitología chocó: *Pankore* y los puercos de monte (*Tayassu pecary*). En el escenario mítico explicado al principio de este capítulo señalé que *Pankore* posee los conocimientos que adquirieron los chamanes en tiempos primigenios e instruye sobre las diferentes maneras de curar las enfermedades; igualmente es la protectora de los puercos de monte (Hernández, 1995: 21). Desarrollaré este tema en el capítulo siguiente; baste por ahora indicar que esta entidad presenta correspondencia con los espíritus del agua, los *dojura*, asociados también, según Vasco (1993), con los antiguos jaibaná.

Zúñigo Chamarra me explicó (2006) que “[en la región del] Saija los negros son jaibaná y son pildiceros [toman una planta psicotrópica] y curanderos”. La imagen que todavía recuerdo de mi trabajo de campo en el resguardo de Santa Rosa en 2004 es la del “hospital” ubicado a orillas del río Saija, conformado por un conjunto de barbacoítas de madera y techo de paja, donde reposaban indígenas y afrodescendientes, aislados de sus comunidades y pendientes de que los médicos locales o un jaibaná, pildicero o curandero diagnosticara y curara sus dolencias. La acotación de Arocha (1999: 173) de que los raiceros negros intercambian conocimientos con los jaibanás emberáes refuerza la conjetura de la amalgama interétnica; él dice que los médicos negros “han sido invitados por sus contrapartes indígenas a concelebrar ceremonias emberáes tan solemnes como el Canto de Jai; así mismo [...], los jaibaná han recibido enseñanza comparable de los raiceros” (173).

El jaibaná, con su Canto de Jai, se integra al tejido trilogico que conforman los oficiantes de la medicina tradicional del Pacífico. El estrecho lazo que, según Arocha (1999), une al jaibaná indígena con el curandero afropacífico podría ser efecto de la concepción integral del sistema terapéutico que dispone a los oficiantes en papeles complementarios. Esta estructura es bastante comparable con la manera en que los tres agentes a cargo de la medicina y la cura se sitúan en el sistema religioso *mahamba* de África central. Allí, como ocurre en el Pacífico colombiano, ellos conforman en conjunto un “comando” contra la enfermedad.

La trilogía religiosa de oficiantes en África central (bantú)

En Angola existe una trilogía formada por adivino, curandero y hechicero, quienes interactúan de diferente manera, de acuerdo con la heterogeneidad cultural; es, entonces, un



conjunto que presenta figuras opuestas —adivino/hechicero o, a veces, adivino y curandero, en oposición a hechicero—, cuyos nombres varían, mas no la combinación de especialistas, dentro del sistema médico-religioso de África central (Areia, 1974: 54).

Cada actor ejerce un oficio definido y está capacitado para desempeñar una serie de competencias. *Nganga* es el curandero o adivino que practica una acción benéfica, positiva, en el seno de la comunidad; libera a los pueblos de los malos espíritus y cura las enfermedades, y su competencia va desde la medicina tradicional hasta los efectos psicosomáticos —el trance y la posesión— de danzas, cánticos e imprecaciones a los espíritus malignos, ingredientes que acompañan la aplicación de los remedios en una ceremonia que incluye la dolencia y la cura (34-36). *Nganga*, en bantú, quiere decir ‘persona instruida’¹². Durante la Colonia, los *nganga* fueron perseguidos y castigados por ser esencialmente quienes perjudicaban los progresos de la catequización de la Iglesia Católica. Manejan un complejo sistema religioso, pues son especialistas instruidos en las artes relacionadas con la vida y la muerte; han sido médicos, pronosticadores del porvenir y controladores y manejadores de los fenómenos de la naturaleza (91-102).

La existencia del *nganga* —curandero y adivino— es necesaria para la existencia del operador malévolo, el hechicero *ndoki*. Éste es odiado y temido, actúa al amparo de la noche y procura mantenerse en el anonimato. El *nganga*¹³, por el contrario, es tenido en consideración por el pueblo que lo consulta, actúa a la luz del día y tiene como función específica descubrir las causas del mal, lo cual implica en particular descubrir y denunciar la acción de los hechiceros.

Tanto los *nganga* como los *ndoki* fundamentan sus actividades en un sistema de creencias que pone en primer lugar la realidad del mundo de los muertos y su interacción con el mundo de los vivos, pero los objetivos de uno y otro son bien distintos. Podría decirse que la ‘interpermeabilidad’ de estos dos mundos se traduce en la acción de los antepasados que visitan a los vivos, ya sea para favorecerlos —en el caso de una posesión propicia— o para trastornar su bienestar con exigencias de todo orden. El paralelismo *nganga-ndoki* corresponde, de alguna forma, a dos categorías de espíritus: *bakulu* (favorable) y *bakuiya* o *matebo* (desfavorable).

Tengamos en cuenta estas categorías de espíritus cuando hablemos del *mahamba*. Entre los *cokwe* (44), el curandero —*mbuke*, en su idioma—es el hombre de los remedios y el sabio de los elementos. Mientras el adivino (*tahi*) descubre las causas del mal, pues domina la etiología, el curandero se ocupa de encontrar las medicinas naturales,

12 Areia (1974: 37) afirma que, “entre los 49 tipos diferentes de *nganga* descritos por Week (1910: 452-469), el *nganga ngombo* es el [...] adivino; los otros son curanderos de diversas categorías”.

13 Algo parecido ocurre entre los *wuli mfunte*: el brujo vive de incógnito entre la comunidad y solo se reconoce en el momento de su muerte (Baeke, 1996).



las pócimas para exorcismos y los remedios mágicos (*yitumo*) con los cuales aplica sus conocimientos de medicina tradicional¹⁴.

Esta práctica radica en los efectos atribuidos a los medicamentos, por cuanto estos presentan dos cualidades: la primera se refiere a las ventajas de las propiedades relativas a los elementos —plantas o minerales, por ejemplo—, y la segunda, a sus fuerzas simbólicas, que conforman curandero, ancestros, palabras, remedios y objetos, factores primordiales en el contexto terapéutico-religioso. Así, en el noreste de Angola, derivan su eficacia de las hierbas medicinales, y las terapias que se emplean en los tratamientos de enfermedades se basan en una noción religiosa que abarca a todos los oficiantes del sistema religioso-terapéutico de África central: adivino-curandero-hechicero (44).

En África central, la enfermedad se interpreta como una posesión maléfica, pues, al contrario de las posesiones experimentadas por los adivinos —en que a la persona la posee un espíritu benefactor—, las enfermedades se traducen como un ‘mal-estar’ general. En el pensamiento bantú, el *hamba* (concepto que podría interpretarse como ‘energía’) de un antepasado descontento penetra en el cuerpo de un pariente y provoca una enfermedad. El curandero-advino, *mbuke* o *nganga* —una sola persona puede ejercer ambos oficios—, recurre al ritual para recoger este *hamba* y extraer del cuerpo del enfermo la dolencia, que a veces tiene la forma de un antepasado cazador (45). Entre los luvale del alto Zambeze, los espíritus de los ancestros cazadores son causa frecuente de dolencias (Wastiau, 2000: 35).

Comparación entre los oficiantes de los sistemas religioso-terapéuticos del Pacífico colombiano y centroafricano (bantú)

Podemos establecer un paralelo entre los sistemas religioso-terapéuticos del Pacífico colombiano y de África central, en el sentido de que ambos están conformados por una trilogía religiosa que contrapone jaibaná/curandero, hechicero y adivino. En una y otra estructuras, la curación y la enfermedad tienen que ver con la interacción del mundo de los muertos y de los vivos, dándole sustento al conocimiento de aquellos sabios en la activación de fuerzas y energías curativas por medio del “secreto”; es decir, por medio de palabras imbuidas de poderes especiales.

En el pensamiento del África subsahariana, la palabra es condición fundamental para activar a todos los seres, animados o inanimados; éste es un fundamento de la filosofía *mntu*. Con base en Jahn, Arocha (2009: 92) asevera que *mntu* es una condición para “manejar el mundo”, que permanece detenido hasta que la palabra (*nommo*) lo vivifica; dice también que la relación entre descendientes y ancestros concierta el legado de la sabiduría a través

14 Las mujeres pueden ejercer la profesión de curandero (tchimbanda); pero parece que la de adivino está reservada exclusivamente para los hombres (Areia, 1974: 44).



ella (92). Jahn (1990: 130) explica que, en el contexto de la medicina tradicional africana, la palabra tiene más poder que las sustancias, por cuanto a través de ella se consigue la fuerza de la curación. Este principio lo encontramos igualmente en el conjunto de ofician-tes que se hacen cargo del sistema religioso-terapéutico del Pacífico colombiano. Vasco (1985) refiere que el jaibaná es el verdadero hombre porque transforma el mundo con su canto, es decir con sus palabras. Por su parte, Meza (2009: 174) le atribuye el “secreto” del raicero negro a una entidad esencial, porque convierte a la naturaleza en un bálsamo que tiene el poder de curar.

Sin llegar todavía a ninguna conclusión, considero que esta trilogía es comparable con el sistema religioso-terapéutico al cual acude la gente bantú para afrontar las dolencias y el ‘mal-estar’. Pienso que la memoria de los esclavizados africanos tuvo mucho que ver en las equivalencias que existen entre los dos sistemas. Considero también que las relaciones interétnicas explicadas al principio de este documento se erigen como un resguardo para justificar las similitudes entre ambos rituales.

Imágenes de los ancestros y memoria de la diáspora de África central (bantú)

En África central, *kongo* y *fetiché* son vocablos enmarcados en el contexto colonial; ambos son producto de la invasión, la colonización y la dominación de los europeos sobre esta región. El primero está asociado con la designación de las personas en la trata trasatlántica y el otro con la religiosidad de los bantús, que son los pueblos que viven en esa región. Thompson (1984: 103) afirma que los comerciantes de esclavos llamaron *kongos* a los bakongo, pobladores del Congo Belga —hoy Zaire— y a quienes habitan actualmente la República del Congo Brazzaville. Cuenta que en esta región, conocida como el Reino del Kongo, habitaban diferentes grupos étnicos: los punu de Gabón, los teke de Congo Brazzaville, los suko y los yaca del río Kwango, situados al este de Zaire, y algunos grupos étnicos del norte de Angola, que compartían —y aún hoy comparten— conceptos culturales y religiosos con los bakongo. Todos ellos sufrieron la avalancha de la esclavización en la trata trasatlántica. Añade que el topónimo *kongo* (*congo*) se usó gradualmente para designar a cualquier cautivo procedente de las costas occidentales de África central. *Angola*, otro topónimo, tuvo un desarrollo similar y se refiere a los esclavizados provenientes de la parte interior de Luanda; pero, con el tiempo, el término fue un nombre común para clasificar a los cautivos originarios de la moderna Angola y a los esclavizados que se embarcaba a lo largo de la costa occidental de África central, desde cabo López, en el noreste de Gabón, hasta Benguela, en la propia costa de Angola.

La ascendencia bantú en el Pacífico colombiano es el subtítulo que utilicé (Machado, 2007: 534) para explicar la presencia de la gente de África central en esta región. Aquí me permito reiterar que el sistema de creencias ancestrales de los pueblos bantú se basa, de acuerdo



con Fuentes y Schwegler (2005: 84), en “dos credos fundamentales: (1) el culto a los ancestros, (2) el *kinkisi* [*hamba*, según Lima (1971: 19)] o el culto a las entidades espirituales protectoras o dañinas que habitan en un receptáculo mágico (*nkisi*)”.

La cristianización del Congo y Angola

Feitiço y *feitiçaria* fueron los vocablos con que los portugueses designaron la religiosidad de los africanos. William Pietz¹⁵ (en Mulvey, 1996: 124 -126) explica que la palabra española *fetiche* viene de ese término portugués, derivado a su vez del latín *facticius* ‘artificial’: “algo hecho para parecerse a otra cosa diferente”. *Feitiço* brotó como consecuencia del choque europeo con la gente de la cuenca del río Congo, seguramente desde que Diogo Çao desembarcó en 1483, acompañado de arcabuces y cañones, en las playas de la desembocadura del Zaire¹⁶ y enarboló el glorioso estandarte de la Cruz. Se proponía “esclarecer las inteligencias obstinadas a la luz del Santo Evangelio” (Cavazzi, 1965, II: 91-92). Desde entonces, la *feitiçaria* legitima la Conquista y le da un motivo político-militar a la “gloriosa” invasión —“gloriosa” porque se hace en nombre del Dios de Occidente—. Así, ocho años más tarde, en 1491, otro navío atracó en la desembocadura del Zaire. Llevaba, por encargo del rey del Congo, a clérigos y sacerdotes, ornamentos, cruces e imágenes para engalanar las iglesias que se construirían en la tierra de los anzico y anzicana. Ese mismo día, el príncipe de Manisinho, Nzinga Nkuwu, recibía por medio del bautismo el nombre de Manuel I y se convertía en el primer hombre cristianizado en el imperio del Congo, acto mediante el cual abrió las puertas del reino a la evangelización y a un comercio trasatlántico que avanzaba a toda máquina a solicitud del rey João II de Portugal. Según Thornton (2010), la gran victoria de la cristianización fue en África central en manos de los portugueses. La conversión del Congo fue seguida, a partir de 1491, por la construcción de un reino de vigorosa determinación católica. En efecto, los gobernantes se congraciaron con Roma y pidieron reliquias y clérigos para fortalecer su identidad de católicos. En 1518, por petición de Alfonso, rey del Congo, Enrique, su hijo, fue nombrado obispo del África subsahariana por el papa León X (Thornton, 2010).

Después, en 1575, la marcha de conquista de Paulo Dias de Novais inauguro un nuevo rumbo al sur del Congo; en una acometida acompañada de flechas, arcabuces y crucifijos se

15 Pietz (citado en Mulvey, 1996: 124-126) añade que el término surge del encuentro entre las culturas de África occidental y los cristianos europeos; es la respuesta a un tipo de situación sin precedentes que surge de una relación entre culturas radicalmente diferentes y, como tales, mutuamente incomprensibles. Argumenta que el vocablo es testimonio de su propia historia y que confinarlo como “reliquia” de la colonización y de imperialismo, de la hegemonía de la antropología, sería ignorar la especificidad histórica y la implicación cultural que contiene.

16 Antes de la colonización portuguesa de la zona, el río se denominaba Nzere o Nzadi, que en bakongo significaba ‘el río que traga los demás ríos’. Esta denominación persistió hasta el siglo XVIII, cuando comenzó a ser nombrado río Congo por la etnia Congo o Bakongo, que dominaba casi toda su cuenca. (Los datos proceden de Peter Forbath, El río Congo, Fondo de Cultura Económica, citado en *Wikipedia* [documento en línea]).



propuso cristianizar al rey de Angola y “rescatar esclavos” para salvar sus almas de la condenación eterna. En efecto, acompañado de un ejército de sesenta mil hombres, comandados por el primo del rey del Congo, Sebastián Manibamba, ciento veinte soldados portugueses y una avalancha de sotanas jesuitas, el lusitano remontó las aguas del río Kwango. Así, en el último cuarto del siglo xvi, el tráfico trasatlántico, que partía de la isla de São Tomé, se reubicó en el puerto de Luanda. Justamente con la autorización del rey del Congo, se articuló un comercio entre los mercaderes portugueses y los jefes angolanos —los soba— que se lucró de trocar cautivos “paganos redimidos” por mercancías que venían de Europa y las Indias Orientales (Pigafetta, 1951: 46-55; Cavazzi, II: 133).

A partir de ese momento, en las cruzadas de conversión, el *feitiço* y las *feitiçarias* serán localizados, identificados, catalogados y descritos. Los relatos de los marinos Fernão López y Antonio Pigafetta (1951: 103), publicados en 1591, y las crónicas de los capuchinos —quienes estuvieron en la región entre 1645 y 1835— constituyen descripciones inaugurales de la religiosidad de los centroafricanos, pero también de la dominación, la opresión y la cristianización por parte de los portugueses. Si bien es cierto que éstos llegaron a las costas de Angola y el Congo en 1492, fue a partir de 1660 cuando las misiones capuchinas comenzaron su labor evangelizadora; de hecho, las crónicas de Giovanni Antonio Cavazzi abarcan los primeros veinticinco años de la “Santa misión”, cuando estaba en pleno auge la trata trasatlántica.

Thornton¹⁷ (2010) afirma que la cristianización del Congo y Angola estuvo intrínsecamente vinculada a la “colonización” y que, por lo tanto, el grado de conversión de los centroafricanos se sujetó a la ecuación entre la “resistencia” y el “rechazo”. Dice que la “imperfección” de la cristiandad local —resultado de la indiferencia popular a una religión extranjera, impuesta e incompatible con sus creencias— es un indicador de la conversión de los africanos.

La investigación de este autor enseña que, pese a la evangelización y a la alianza de la élite africana con la Corona portuguesa y la Iglesia Católica, los centroafricanos introdujeron elementos de su religiosidad en el nuevo credo que se les exigía. Cita como ejemplo el bautizo del rey Nzinga Nkuwu, en 1491, como João I, en una ceremonia dramática y bien documentada por el cronista real Rui de Pina.

Cuenta éste que, después de que el Congo y Portugal intercambiaron embajadas en el periodo 1483-1488, Nzinga Nkuwu expresó su deseo de ser bautizado. Cuando el sacerdote llegó para officiar la ceremonia, sucedieron dos milagros. El primero consistió en que dos de sus acólitos tuvieron un sueño similar, con una mujer muy hermosa que incitaba al rey a bautizarse. El segundo ocurrió ese mismo día: otro officiante dio cuenta del descubrimiento de una roca muy extraña en un río cercano a Mbaza Kongo —la capital del Congo—.

17 Al respecto véanse también Thornton (1984) y Heywood & Thornton (2007).



Thornton llama la atención sobre la coincidencia de principios fundamentales entre las religiones africana y católica en estos hechos. Dice que los cuerpos de agua son ampliamente considerados en África como el límite entre el mundo material y el de los espíritus —recuérdese el concepto *Kalunga*, y *los espíritus* del agua ya explicados—. Sobre la forma de la roca, en la que los misioneros vieron la forma exacta de su cruz, concluye que se constituyó en una “revelación y milagro” y, por eso, tanto africanos como europeos acordaron estar en presencia de un encuentro espiritual. Añade que estos hechos ayudaron a que el rey aceptara el bautismo sin vacilar. Después, la roca se puso en la iglesia y fue considerada una reliquia especial de la conversión del Congo.

Este investigador explica que la Iglesia que Alfonso I creó no era una copia o extensión de la Iglesia portuguesa, pues desde el principio contuvo elementos de la cosmogonía congoleña. Entonces arrancó una tradición de traducción de los términos religiosos católicos al kikongo, en principio informal pero a la larga registrada en los libros oficiales de la Iglesia. Por ejemplo, el término *usiki*, que significa ‘santo’, es un sustantivo abstracto de la misma raíz que la palabra *nkisi*. En kikongo, el término *nkisi* significa ‘esencia sin *kisi*’. Según Fuentes y Schwegler (2005: 84), la acepción remite al culto de las entidades espirituales que habitan en un receptáculo. El concepto guardó, entonces, su antiguo significado, referido a un objeto, una palabra o un acto que tiene poderes mágico-religiosos. De forma similar, el vocablo *nzo-a-ukisi* significa ‘casa investida de poder sagrado’ (iglesia) y la palabra *nkanda-usiki* significa ‘libro sagrado’ (la Biblia). A los sacerdotes se los llamó por el mismo nombre de los oficiantes paganos (*nganga*). Los clérigos que hablaban kikongo objetaron esta terminología; es el caso de Mateus Cardoso, editor y traductor del catecismo de 1624, que protestó porque al Espíritu Santo se lo llamaba *Moyo Ukisi*, ya que, si bien era cierto que *ukisi* significaba ‘sagrado’, *moyo* se usaba para designar a ‘cualquier persona’ y no a uno de los sujetos sagrados de la Trinidad. El sacerdote era consciente de que el término *nkisi*, con que ellos nombraban lo sagrado, era lo que la Iglesia consideraba “diabólico” y rutinariamente quemaba.

Si bien es cierto que la Iglesia puso todo su empeño en evangelizar primero a la élite centroafricana —de hecho, Thornton indica que la nobleza estaba ilustrada en los principios cristianos y un buen número de sus integrantes eran ortodoxos; por ejemplo, Antonio Manuel, embajador del Congo en Roma entre 1604 y 1608—, no sucedió lo mismo con el promedio de los congoleños, de quienes se quejaban los misioneros porque conocían muy poco de la fe cristiana y consideraban que el Dios cristiano y su dios, *Nzambi Mpungu*, eran un mismo ser. Además, creían que Jesús, María y algunos santos, como Santiago el Mayor o el apóstol Santiago¹⁸, san Antonio y san Francisco eran entidades espirituales que se abordaban mejor con ‘amuletos’, como las medallas, los rosarios y objetos religiosos semejantes. Creían que el bautismo era un ritual espiritual muy importante, que confería

18 También conocido como Jaime el Apóstol o san James.



protección a los bebés. Y no consideraban que su religión precristiana fuera diabólica. En adición, seguían creyendo que la mayoría de los habitantes del otro mundo eran las almas de los antepasados difuntos, y no dioses que nunca habían vivido en la tierra o tenían una existencia inmaterial. Tampoco creían que un clérigo ordinario tuviera el derecho exclusivo de mediar con el otro mundo y fundieron sus deidades con santos y ángeles¹⁹. En otras palabras, continuaron con sus antiguas pautas religiosas de veneración a los muertos, pero dentro de un entorno cristiano (Thornton, 2010).

Respecto a la conversión de Angola, Thornton explica que no fue muy distinta de la del Congo, pero enfatiza la resistencia de los angoleños, que se reflejó en su oposición a la enseñanza de la teología cristiana y en su negación a entregar sus estatuas y amuletos. Informa este autor que, irónicamente, el previo triunfo misionero portugués contrastó con su poco éxito en Angola, fundada en 1575. Dice que, a pesar de que los portugueses conquistaron una vasta población a lo largo del Longa y del Kwanza y penetraron doscientos kilómetros en el país, la propagación del cristianismo fue limitada. El triunfo de la religión, estrechamente vinculado a la conquista, se había evidenciado en la conversión del Congo; pero no ocurrió lo mismo con los gobernantes angoleños, ni con el resto la población, pues solo unos fueron convertidos y bautizados de tanto en tanto.

El registro escrito del misionero Giovanni Antonio Cavazzi²⁰ da Montecuccolo (1965, I: 169-274; II: 59-60), de mediados del siglo XVII, abunda en descripciones de la “idolatría” de los centroafricanos. En efecto, en una compilación de símbolos, este sacerdote describe cada una de las “*feitiçarias* con sus fetiches” de los reinos de Congo Matamba y Angola, incorporándolas a un inventario interminable. Pues mientras las estatuas se consumían en las hogueras, sus nombres se sumaban al epítome represivo de la “santa misión”.

En un dramatizado y salvajizado repertorio, el religioso confrontó, de mayor a menor, las fuerzas espirituales de los dioses y ancestros africanos con su religiosidad católica —el único modelo que conocía—. Y escribió (I: 169):

El principal sofisma de estas infames doctrinas es que ahora Dios, llamado Nzambi-a-mpungu o Dios de lo Alto, sea uno [ser supremo], sin embargo hay otros dioses inferiores a él, así mismo dignos de obsequio, de culto y adoración. Por eso, los paganos exponen una cierta cantidad de fetiches, la mayor parte de madera, toscamente esculpidos; teniendo cada uno su propio nombre. Unos son dedicados al tratamiento de enfermedades, conforme o capricho del pueblo, de manera que cuando un hechicero visita a un enfermo, primordialmente carga estos muñecos o los cuelga de las paredes. Yo mismo vi muchos enfermos rodeados de ellos que le atribuían la suerte tener numerosos ídolos en sus habitaciones.

19 Sobre las prácticas rituales de los africanos y el sincretismo religioso en la Nueva Granada véase Maya, 2005.

20 Véase en los anexos el trabajo que realicé con base en los planteamientos del misionero.



Cavazzi (II: 58-64) refiere ceremonias de curación y otros ritos religiosos en que intervenía lo que denominaba genéricamente “quitorio” —el conjunto que constituían las estatuas y su “hechicero”— y especifica con nombre propio cada una de las efigies y el don que contenían.

Sobre la ausencia de las esculturas africanas en los registros coloniales

La irrupción católica romana entre los centroafricanos tuvo profundas implicaciones en la religiosidad ancestral de los congoleses; pero ellos también construyeron su nueva religión —utilizo el pronombre posesivo debido a la naturalización africana del cristianismo—, según sólidos parámetros hereditarios como el culto a los ancestros y los espíritus del agua, entre otros elementos. Por otro lado, la resignificación de ciertos componentes de la religiosidad no significó que las antiguas prácticas desaparecieran. No es sorprendente, desde luego, que los centroafricanos llevaran consigo sus creencias religiosas en la travesía trasatlántica; tampoco, que los nkisi bantú, que hoy en día existen en el Congo y en Angola, se reprodujeran entre los herederos de esta tradición. La trayectoria de los curanderos africanos acusados por la Santa Inquisición —recobrada por Maya (2006)— contiene prácticas religiosas de las sabanas centroafricanas del siglo XVII similares a las que relata Cavazzi (1965) .

En efecto, la más temprana documentación registrada sobre los actos punitivos infligidos a los africanos por el Santo Oficio de Cartagena de Indias da cuenta de la presencia de sus prácticas en la Nueva Granada, así como del uso de objetos que tenían poderes mágico-religiosos. Sobre los africanos en la Nueva Granada del siglo XVIII, Maya (2005) ofrece dos casos: el de Domingo Congo (728) y el de Mateo Arará (661), “que fabricaron sus propios ídolos [*nkisi*] con todas sus características de su tierra natal”, los cuales podrían considerarse una excepción, toda vez que son los únicos registrados en el lapso de 120 años que abarca la investigación de la historiadora.

La inexistencia en el archivo inquisitorial de registros de la iconología usada por los africanos y sus hijos en la Nueva Granada permite especular que estamos frente a una realidad que seguramente fue invisible a los ojos del inquisidor; por lo tanto no se registró, ni se contabilizó, ni se describió. Puesto que ni siquiera se menciona en el discurso del inquisidor de Cartagena de Indias, la escultura africana parece haberse encontrado en los extramuros de la hegemonía colonial.

A mi parecer, los dos procesos inquisitoriales mencionados dan una pauta para imaginar la cantidad de individuos congo y arará concedores de sabidurías ancestrales africanas; muchos de ellos debieron destinarse a la minería en lejanos confines de la Nueva Granada. No olvidemos que el escenario de mi estudio es el litoral Pacífico, un lugar remoto, apartado de todo, oculto de la mira del inquisidor, escondido entre la espesura de la selva.



Conclusiones

Pienso que el legado africano quizás esté hoy en el presente de los chocoes gracias a un pasado rico en relaciones interétnicas que han dejado huellas en su mitología. Como quiera que haya sido el pasado, los chocoes tienen nociones de su historia y de la historia de su arte. La correspondencia estética entre las tallas de los chocoes y las tallas de África plantea equivalencias relevantes entre los dos sistemas religiosos. Justamente, la compleja escultura chocó denominada *Pachaidammeisa* (véase Ilustración 2, Colección visual: Gotemburgo 1935.14.22), que analizaré más adelante, presenta símiles que desbordan la morfología e incluyen valores religiosos, confrontables con profundos rasgos de la religiosidad africana, como son los espíritus del agua.

Ciertamente, esa pieza particular consiste en un par de gemelos siameses unidos por la cadera. Eliade (1974: 17) dice que la perennidad de las imágenes “salva las culturas” y hace posible la reconstrucción de la historia de las religiones. Considero, según este presupuesto, que el dato estético que aportan la pieza referida y las esculturas que componen la colección visual que acompaña este documento prueba con solidez suficiente la posible persistencia de la religiosidad africana entre los chocoes. Por consiguiente, es posible presentarlo como un legado histórico que podría seguir uniendo por siglos a los dos pueblos.

