



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.



Roncando canaleta. Guapí – Cauca: 1997. Fotografia Martha Luz Machado.

CAPÍTULO 4

Mito chocó de origen de la medicina: Hijo de la pierna, posible legado africano*

A Carlos Augusto y Juan Felipe, mis adorables mellizos

Todas las religiones son nuevas cada mañana. Pues las religiones no existen en algún lugar del cielo, elaboradas, terminadas y estáticas; ellas existen en el corazón de los hombres [y de las mujeres].

Mircea Eliade**

Mediante un estudio comparativo, en este documento examino la relación entre el mito de origen de la medicina y la cura de los pueblos indígenas chocó y cuna y una parecida tradición oral de África occidental —Dahomey—, sitio de origen de los ewe-fon, arrastrados por la trata esclavista, y ancestros, algunos, de los afrocolombianos del Pacífico. Por otra parte, *los puercos de monte* del sistema religioso chocó quizá encuentran semejanza con similar ‘metáfora’ que utilizan los bakongo (parte de los bantúes) para nombrar a los sabios de las yerbas. Este componente desborda la asociación entre los chocoes y los cautivos africanos —ewe, fon y bantú— e incluye en esta discusión a sus descendientes, los raiceros negros del Pacífico colombiano.

La tradición oral de los chocoes y sus vecinos los tule narra el origen de la medicina¹. En ambas culturas, relaciones incestuosas entre gemelos deificados y un parto anormal

* Agradezco los comentarios a este capítulo hechos por Adolfo Albán Achinte.

** Eliade (1996: 57)

1 A los tule, palabra que significa ‘gente’, también se les conoce como cunas. Vargas (1993b: 294) dice que uno y otro nombre se refiere a procesos históricos. Añade que: “Cuna significa llanura y se refiere a las gentes que habitaban los valles principales de la región enmarcada por las cuencas de los ríos Atrato y el Baudó”.



dan origen al héroe cultural *Hijo de la pierna*, quien será el encargado de enseñar el sistema religioso-terapéutico a su pueblo. En la mitología chocó, *Jeru Potó* es uno de tales mellizos y está relacionado con el primer jaibaná (Hernández, 1995: 65-66). Entre los tule, *Ipelele*² es el progenitor de los palos sagrados, quien llegó para librar a los humanos de las enfermedades (Holmer & Wassén, 1963: 26). Vargas se sirve de estos relatos para documentar la reciprocidad que ha existido entre ambas culturas³ y concluir que es factible que los emberaés aprendieran sus conocimientos médicos de los tule (1993: 59). No me sorprende la asociación de la investigadora, porque históricamente los unos y otros han habitado a lo largo del bajo Atrato, y por siglos han tenido una vecindad geográfica; durante el siglo XVII los emberá-katíos tuvieron múltiples enfrentamientos, por conflictos de tierra.

Los tule o cuna fueron llamados por los conquistadores como “los darienes” (Vargas, 1993b: 294). Pertenecen al grupo lingüístico Chibcha⁴ (Morales, 1992: 65-66) y actualmente viven en Panamá y en Colombia. Su territorio del noreste de Panamá cubre un área que se extiende desde la Punta de San Blas hasta el este del golfo de Urabá. En Colombia viven en la región del Darién, al norte de los departamentos de Chocó y Antioquia (Morales, 1992: 65-66). Poseen un sistema religioso-terapéutico⁵ similar al Canto de Jai de los chocoes. Friedemann (1983: 34) describió estas correspondencias. Dice que, tanto el jaibaná chocó, como su correspondiente, el nele de los cuna, se comunican con el mundo de los espíritus y ejercen control sobre el mundo de las plantas y los hombres. Los espíritus de las enfermedades se encuentran en el hábitat de los indígenas y raptan las almas de los enfermos para transportarlas a los lugares donde viven. De igual manera que el jaibaná chocó, dentro de su parafernalia, el nele posee bastones tallados en madera y adornados en el ápice con figuras de hombres; también talla las figuritas de balsa que lo acompañan cuando canta para recuperar el alma de un enfermo.

En este punto es necesario hacer una anotación sobre los tule. Mi propuesta no pone en un mismo plano las relaciones de los chocoes con los africanos y la de estos con los tule. Pienso que se trata de dinámicas históricas diferentes, dado que la iconografía escultórica tule presenta algunas diferencias morfológicas con respecto a la chocó; no obstante, ambas son equivalentes a estéticas de pueblos de África. Un ejemplo lo conforman los bastones tule de la colección Museo de Culturas del Mundo de Gotemburgo, recogidos por Nordenskiöld en 1927. Estos bastones, usados por los neles, están adornados en su ápice con un pájaro. No he encontrado similar iconografía entre la parafernalia de los chocoes. Probablemente el estudio de las estéticas de las poblaciones esclavizadas, las temporalidades de arribo,

2 Aunque Vargas nombra Ipelele (1993a) y Ipalele (1993b: 294), tomaré el nombre de Ipelele para referirme al héroe cultural tule.

3 Sobre la migración de los cuna y su guerra con los emberaés véanse Vargas (1993) y Hernández (1995:5-57).

4 Al respecto véase Vargas (1993a).

5 Sobre el sistema religioso de los Cuna véase Nordenskiöld (1938: 332-444).



así como las diferentes dinámicas en las relaciones interétnicas y la dominación colonial, podrán dar cuenta de las presencias, ausencias y diferencias de estilo de algunas esculturas tule con respecto al arte chocó; por ahora basta decir que esta pieza particular tule podría compararse con la figura *T-shol* de los baga de Guinea en la costa occidental africana. *T-shol*, según Lamp (1996: 114) traduce “medicina”, me referiré a ella en futuras publicaciones.

Volvamos a la tradición oral sobre el origen de las prácticas religioso-terapéuticas de los tule y los emberáes. Vargas argumenta que es probable que “con los procedimientos médicos se transmitan las historias que les dan la sustentación adecuándose a las particularidades de cada cultura” (60). Es primordial ver la existencia de historias análogos y su coincidencia en un signo mítico, el *Hijo de la Pierna*, ícono fundamental de ambas culturas.

El mito chocó *Hijo de la Pierna y sus hazañas* se parece al de un sistema religioso-terapéutico de África occidental. Allá, este personaje responde al nombre de *Tohosu* y, de manera similar al *Jeru Potó* chocó, integra una pareja de gemelos, “nace de una pierna”, es huérfano, cazador y, al igual que los héroes amerindios, está íntimamente ligado con los sistemas culturales que sustentan la medicina y la cura. En el conjunto de sus atributos, este personaje encarna ideas fundamentales del pensamiento religioso-terapéutico de los fon de África occidental. Llamo la atención sobre los fragmentos narrativos comparables referentes al símbolo cultural chocó y cuna y al héroe mítico africano, perteneciente a la tradición del antiguo reino de Dahomey —hoy República de Benín—. Pese a las semejanzas entre el *Hijo de la Pierna* chocó y su contraparte africana, no conozco documentos que indiquen la presencia de esta historia en las comunidades afrodescendientes colombianas. Sin embargo, existen elementos entre los rituales de los afropacíficos comparables con los principios fundamentales de los ewe-fon, a quienes me referiré más adelante.

En este capítulo analizaré fragmentos de los mitos de las tres sociedades: cuna, chocó y ewe-fon. Sobre la tradición tule es necesaria una precisión adicional, porque su mito, largo y complicado, presenta nuevas perspectivas de análisis cuya complejidad amerita una investigación aparte. No obstante, hay que decir que el mito cuna, que cimienta el sistema religioso, enseña el nacimiento del primer oficiante y, al mismo tiempo, explica el origen de los palos sagrados. Las dos características coinciden con la tradición oral fon de África occidental. Así las cosas, la asociación tradición oral y sistema religioso que hacen posible el arte escultórico tule con íconos similares de África, implica indagar la relación de este pueblo indígena con los esclavizados africanos. Si el sistema religioso aloja esos signos culturales, entonces es necesario comparar las respectivas religiones y explorar el contexto histórico de la región, incluyendo, en consecuencia, las sociedades en mención.

Compararé la tradición tule y el mito chocó porque considero significativo constatar cierto ‘encadenamiento’ que remite a la comunicación entre las sociedades y a los principios religiosos fundamentales de las tres culturas y, además, por el valor de los datos que aporta para el estudio de la diáspora africana. En el contexto de esta última, mi intención



consiste en tratar de explicar la situación existencial de los tule y los chocoes al respecto, así como los comportamientos que posiblemente se derivaron de ella. Según Eliade (2000: 127) el mito revela modelos, y cuenta “cómo fueron hechas las cosas, por quién y por qué lo fueron y en qué circunstancias”. De acuerdo con este supuesto, pienso que la relación entre cosmovisión, mito e historia conforma un modelo para explicar la reciprocidad entre estos grupos; *Jeru Potó* y los mitos complementarios de los mellizos míticos son elementos que quizá tengan respuestas sobre la historia del Pacífico. Dice Eliade (2000: 23) que los mitos “ofrecen una explicación del mundo y de su propio modo de existir en el mundo”, y sobre todo rememoran “lo que los dioses, héroes y antepasados hicieron *ab origine*” La “imagen mítica” de un ser que “nace de una pierna” encarna las ideas fundamentales sobre el origen de la medicina⁶, porque cuenta episodios sobre la existencia de un nuevo suceso entre los chocoes; parafraseando a Hernández (1995: 65), da cuenta sobre la labor del jaibaná, su origen y su parafernalia.

Respecto a los aportes de la diáspora africana, esta imagen mítica me introduce en el complejo sistema religioso de los fon del África occidental, e incrementa la perspectiva de análisis sobre la diáspora, en tanto rebasa la delimitación cultural congo planteada por Wassén (1935). Desentrañar formas estéticas concernientes a la gente de las costas occidentales del África en la cosmovisión chocó y tule me conduce a plantear que posiblemente el sistema religioso indígena incorporó elementos que también son comparables con los de África occidental.

Antes de comparar los mitos que me convocan, hablaré de la presencia de la gente de Dahomey —los ewe-fon— en el Pacífico colombiano, con el fin de explicar por qué el mito del *Hijo de la Pierna* de los pueblos indígenas tiene su equivalente en el África occidental.

La presencia de los ewe-fon en el Pacífico colombiano

En el antiguo fuerte portugués de Ouidah⁷ hay un monumento con la inscripción “La puerta de no retorno”, para que no se olvide que, durante más de trescientos años, largas hileras de millones de hombres y mujeres encadenados fueron embarcadas en este puerto hacia América. De las costas de Benín salieron entre diez y doce millones de personas, un cuarenta por ciento de los africanos vendidos en el comercio de la esclavitud (Eltis & Richardson, 2003)⁸.

6 Con el sustantivo “medicina” indico el conjunto de conocimientos que proceden de la tradición cultural y de la experiencia de las personas sobre enfermedades, dolencias y malestares. Curación en este contexto significa reconstituir el bienestar, la bonanza y la prosperidad de los seres humanos integrantes de la comunidad, así como del entorno que la rodea.

7 También se conoce con su nombre original en portugués, São João Batista de Ajudá.

8 En este análisis, Eltis y Richardson (2003: 43) han tomado las tres áreas —Costa de Oro, bahía de Benín y bahía de Biafra— como un conjunto geográfico, el de región comprendida entre Cabo Apolania y Cabo López en la costa occidental de África.



De acuerdo con los datos suministrados por Maya⁹ (2005: 189- 191) y Arocha (1998: 349) podemos contar con el arribo al Pacífico colombiano, a lo largo de doscientos años, de gente ewe-fon, y de otras naciones como Yoruba, Igbo y Mina, como resultado del comercio de esclavos, consecutivamente manejado por holandeses, franceses e ingleses desde finales del siglo xvii hasta el primer decenio del siglo xix. En efecto, los ewe-fon o arará fueron los africanos embarcados en Ouidah, en el Castillo de Kormatin y en Elmina, y constituyeron la mayoría de población desembarcada en Cartagena de Indias, a finales del xvii. A partir de 1703, los franceses se encargaron de exportarlos de Ouidah, juntamente con centroafricanos y pobladores de la guinea ecuatorial (Maya, 2005: 189). Después, entre 1714 y 1720, los ingleses incrementaron el porcentaje de cautivos ewe-fon procedentes del golfo de Benín, al desembarcar el 39,2% de personas procedentes de esa región en Cartagena de Indias (191). Maya concluye que durante los asientos holandés (1640 - 1703), francés (1703 - 1714) e inglés (1714 - 1740) “los africanos desembarcados en Cartagena de Indias provenían del África centro occidental” argumenta “que si bien es un gran riesgo avanzar datos cuantitativos dada la amplitud de contrabando, es posible sugerir el predominio de la gente arará o ewe-fon cuya presencia es [...] importante en el Caribe continental [...] y en el Caribe insular” (190).

Un paréntesis para explicar que la utilización de dos vocablos unidos para designar a los ewe-fon corresponde a la clasificación geográfica; así se compactan etnias distintas y distantes territorialmente. De acuerdo con la población africana que abasteció el comercio de esclavista y su situación geográfica, en su orden, estarían los ewe, habitantes de Togo y Benín; los yoruba, habitantes de Benín y Nigeria; los igbo o ibio, habitantes de Nigeria y Camerún, y los fon, de Camerún. Con estos grupos llegaron también los arará, arada, asara o alada, designados con este nombre porque fueron sacados de Allada, la ciudad santa del reino de Dahomey; corresponden al grupo Fon e, igual que sus coterráneos, fueron embarcados en el golfo de Benín.

Como mencioné en el capítulo 2, West (1957: 102) identificó en las minas de Nóvita, en el Chocó, en el siglo xviii, más de cinco decenas de distintitos apelativos con las que se nombraban a los africanos y sus hijos. El análisis de Granda (1988) de las minas de Nóvita y Citará señala la presencia allí del grupo lingüístico Ewe-Fon, en el que incluye a los chamba. Estos últimos son vecinos ancestrales de los ewe y de los fon y viven entre Nigeria y Camerún, al sur del río Benín, al norte de la actual república que lleva ese nombre, lugar originario de donde proviene la tradición que expondré más adelante. Los chamba representaron el 3,10% y los ewe el 5,14% de la población esclavizada a mediados del siglo xviii.

Por otra parte, el registro de minas durante el siglo xviii, correspondiente al área del alto y el medio Atrato, conocida como la provincia de Citará, presentado por Cantor (2000:

9 Sobre la demografía de la trata y esclavitud en la Nueva Granada durante el siglo xvii, véase Maya (2005).



49), indica que, en 1718, la cuadrilla de Luis de Acuña estaba conformada por treinta y tres esclavos, de los cuales diez eran hijos de africanos nacidos en la Nueva Granada —*criollos*—, siete eran hijos de africana y español —*mulatos*— y dieciséis eran africanos. De los últimos, ocho pertenecían a la nación Asara —Arará—, dos a la nación Popo, cinco a la nación Congo y uno a la nación Mina. Este registro demuestra que la diversidad cultural que concentraban las cuadrillas de los yacimientos se corresponde con el tráfico de cautivos durante el siglo XVIII, cuya procedencia puede dividirse en dos grandes grupos: (1) los de la costa occidental de África —lo que se llamó la Costa de Esclavos— y (2) los de África central.

Considero que la identificación del origen de los cautivos, o la evidencia de su existencia en la región del litoral del Pacífico, es sustancial cuando la pregunta atañe al conjunto de conocimientos que ellos portaron de la sociedad de donde provenían; cuál era su cultura, quiénes eran sus dioses y cuáles signos inmateriales y materiales que legaron a la generación siguiente. En otras palabras, la reparación epistemológica y estética para los afrodescendientes requiere también reconocer la identidad de las memorias y, eventualmente, otorgar “nombres propios”, para identificar aquello que se ha negado a los africanos y que se ha hecho invisible (Friedemann & Arocha, 1986; Maya, 2005) dentro del inmenso conjunto de etnias, pueblos y naciones, todos ellos ancestros de los afrocolombianos.

El mito del origen de la medicina entre los chocó: Jeru Potó, el Hijo de la Pierna

*Jeru Potó*¹⁰, *Jinopotobar* o *Herupotoarre* significa ‘hijo de la pierna’ porque, precisamente se trata de uno de los gemelos engendrados en la pierna de una mujer. Es un personaje de la mitología chocó que vive una serie de aventuras, las cuales surgen a partir de su deseo de vengar la muerte de su madre, o de su padre, según la versión. Huérfano y cazador, libra sus odiseas en el mundo de abajo. La bibliografía da cuenta de los hechos de *Jeru Potó*¹¹: Santa Teresa (1929: 71-105) lo identifica entre los emberá-katíos del occidente de Antioquia; Reichel-Dolmatoff (1953: 151) lo encuentra entre los emberá-chamí del San Juan; Wassén (1935) lo halla entre los noanama, y Urbina (1978: 405-411) lo reseña en el Catrú (departamento del Chocó). Este héroe cultural, a quien se considera el primer jaibaná (Hernández, 1995: 65), ronda las diferentes comunidades chocoes del Pacífico colombiano; es un arquetipo que emerge en varios relatos de los tiempos primigenios y encarna la lucha

10 Aunque la literatura sobre los chocoes se refiere a este personaje común entre los emberá y los waunanas con los nombres que les corresponde según los distintos idiomas, usaré el de Jeru Potó, que es el nombre que transcribe Arango de su informante Delia Casama (1993: 376). Estos son los otros nombres que recibe el mítico personaje: *jerú - potó uarra* en el Alto Baudó (Hernández, 1995: 31; 67) y en el Atrato (Pineda & Gutiérrez, 1984-1885: 126); *jinú potó* o *jinopotobar* en Catrú Chocó (Fernando Urbina citado en Vasco, 1985: 105); *Herupotoarre*, entre los katíos (Severino Santa Teresa citado en Wassén, 1935: 137), y sin nombre en el San Juan (Wassén, 1935: 13).

11 Para el análisis de las diferentes versiones véase Vasco (1985: 105-107) y Pineda y Gutiérrez (1984-1985:126- 128).



de los emberáes por “conquistar los bienes para la supervivencia” (67-68). Veamos el mito, tomado de Wassén (1935: 133-137); la traducción es mía:

El hombre que visitó Armia, el mundo de abajo

Contado por Abel Hingimia (fragmento)

Dos cholos¹² nacieron de la pierna de una mujer. La pierna crecía y crecía. Cuando los niños crecieron, en las horas de la noche se convertían en *waura* —que traduce literalmente ‘muñecos (esculturas) de madera’— aunque a simple vista guardaban la apariencia común de los cholos. Mataron mucha gente y les chuparon la sangre.

A continuación, los mellizos, huérfanos, salen a buscar la serpiente asesina de su padre, saga llena de aventuras y hazañas. Cuando la encuentran, entran en su vientre a bordo de una canoa, atraviesan una estaca en la boca del reptil y le prenden fuego, por lo cual ella arroja a los mellizos por la boca y por el ano. El que sale por el ano se va a vivir al mundo de abajo y “vivió alimentándose de sangre como los vampiros” (137).

Por su parte, Casama (recopilada por Arango, 1993: 1, 376-377) narra que Jeru Potó, uno de los mellizos “fue cayendo, [cayó al agua] *fue hablando; se convirtió en piedra fina y allá por el río fue a dar al mundo de abajo donde viven los Yháveras*” (énfasis mío).

Los huérfanos cazadores salen en busca de la tumba de la madre. Enseguida empiezan a caminar por el mundo y van matando culebras y tigres, al tiempo que averiguan sobre la muerte de la madre. Así llegan hasta el lago donde vive la gran Sierpe, guiada por las falsas acusaciones de los habitantes del mundo, pues desean acabar con los mellizos, ya que uno de ellos suele alimentarse de sangre de los animales y de la menstruación de las mujeres¹³ (Wassén, 1935: 133-134; Pineda & Gutiérrez 1984-1985: 126).

Según Hernández (1995: 65), este mito es el fundador del sistema médico indígena y remite al oficio del jaibaná y a su origen, porque esta tradición coincide “en algunos episodios con la odisea de Jeru Potó Uarra”. Indica que en las aventuras de *Jeru Potó* intervienen tareas, funciones y elementos que se pueden comparar con el oficio y la parafernalia de los jaibanás (67-68), como el poder de la palabra cantada, la presencia de las estatuas de madera y la transformación en seres diferentes a los humanos.

El mito del origen de la medicina entre los tule

El “secreto” de la canción *Nia Ikala*, que cuenta el origen de la medicina cuna, fue anotado por Guillermo Hayans en 1953 y traducido e interpretado por Holmer y Wassén (1958).

12 *Cholos* es como se denomina a los indígenas en el chocó.

13 Volveré sobre estos mitos en el siguiente capítulo.

Argumentan estos autores (16) que el “secreto” contiene el origen de “algo” y que lo constituyen ideas muy antiguas. Según ellos, *Nia Ikala* traduce ‘*the way of the devil*’ (‘el camino a la maldad o del diablo’). Es una canción que se usa para curar la locura, ya que recupera el alma (*purpa*) robada del otro mundo (8). Señalan las analogías entre el canto cuna y el mito chocó transcrito y concluyen que existen parecidos entre los “hijos de la pierna” de uno y otro grupo (25-37). El mito cuna alude a un personaje llamado *Ipelele*, que nace a partir de la fecundación de un pie; es el héroe cultural tule, quien aprendió por varios métodos la medicina y se la enseñó a sus descendientes (Vargas, 1993a: 59).

Texto cuna del “secreto” Nia-ikal e purpa o Ukkurwal e purpa

En su libro *Los emberá y los cuna. Impacto y reacción ante la ocupación española. Siglos XVI y XVII* (1993), Patricia Vargas expone la hipótesis de que la reciprocidad entre los tule y los emberáes gira alrededor del secreto, que tiene que ver con “la historia tule del origen del conocimiento médico” que manejan los neles. En efecto, la canción *Nia Ikala* habla del origen de enfermedad y de la medicina:

PadTummat [¹⁴], a partir de la fecundación de un pie, crea a un hombre y a una mujer, [...] esta mujer fue, después, la madre de los palos ukkurwala, supuwala y katepwala, amigos y protectores de los indios y medicinas principales. Entonces antagonistas del mal: es decir de las enfermedades.

Los palos sagrados son hijos del incesto, como *Ipelele*, el héroe cultural tule (59).

Vargas luego argumenta que el ‘secreto’ “es otro elemento para mostrar la procedencia cuna del conocimiento médico”. Y concluye que tanto “el hijo de pantorrilla [Jeru Potó] como el hijo del incesto [Ipelele] son huérfanos de un grupo extraño y es prioritaria en su actuación la búsqueda de su origen”.

Tohosu, el mito sobre el héroe cultural africano fon

En Benín, el mito de los gemelos que nacen de una pierna¹⁵ es una noción fundamental. En lengua fon, el Hijo de la Pierna se llama Tohosu. Es un héroe cultural africano comparable con el Jeru Potó y con el Ipelele del Pacífico colombiano.

14 El dios creador en la cosmogonía cuna (Vargas, 1993a: 47).

15 Este mito está presente en diferentes partes de África. A. Werner (1921: 31) describe uno similar entre los masai y los nandi del este de África. Narra que el primer Dorobo —grupo de tribus habitantes del valle del Rift— dio a luz un niño y una niña; su pierna se inflamó hasta que los niños nacieron. El muchacho salió por el lado de adentro de la pantorrilla y la niña por el otro lado. Ellos, con el tiempo, tuvieron hijos, que son los ancestros de toda la gente de la tierra Scheub (2000: 176). Igualmente, Werner lo encuentra entre los wakuluwe del sur del lago Tanganyik: “El genio Ngulwe, el ser supremo, hace que la primera mujer engendre un niño en su pierna: el infante es Knaga Masala”.



Tohosu es el ser más poderoso en las historias sobre “infantes terribles”¹⁶ de la mitología de Dahomey. Estos infantes son capaces de realizar hazañas que requieren más fortaleza y capacidad física de las que cualquier ser humano posee y tienen un vasto conocimiento de la magia. Viven prodigiosas aventuras, se enriquecen o enriquecen a sus aliados y vencen siempre a sus enemigos. Obtienen sus poderes de agentes sobrenaturales cuyo auxilio adquieren en virtud de las circunstancias que han rodeado su nacimiento (Herskovits & Herskovits, 1958).

En la mitología de Dahomey, la categoría de los “infantes terribles” está compuesta por los gemelos (*hohovi*), quienes están bajo la protección de los espíritus del bosque¹⁷, que incluyen los nacimientos múltiples y también al niño (*dosu*), nacido después de los gemelos, posee poderes superiores a los de los hermanos que lo preceden. Por su parte, los huérfanos (*nochiovi*) derivan sus fuerzas y poderes mágicos de la muerte de alguno de sus progenitores, cuando se convierten en guardianes y, al mismo tiempo, en cazadores.

Tohosu, quien nació de un aborto, desgarrando la pierna de su madre, tiene la habilidad de hablar desde su nacimiento y puede convertirse, cuando lo necesita, en un hombre de cualquier edad, con el fin de obtener las fuerzas para luchar contra gigantes, hechiceros y soberanos¹⁸. Se cree que, para realizar todas sus hazañas y salir victorioso de ellas, “adquiere sus poderes de las fuerzas que emanan *del conjunto de ancestros que conforman los espíritus del agua*”¹⁹ (31) de quienes hablaré en el próximo capítulo.

El fragmento del mito que a continuación transcribiré pertenece a las narrativas recopiladas en 1931, en Dahomey, por Herskovits y Herskovits (1958: 262-265)²⁰. Los autores compilaron mitos e historias en el centro de Abomey, la capital; en Allada, la ciudad santa y el lugar de origen de la dinastía Aladahonu, que gobernó por cerca de trescientos años antes de que se impusiera el dominio francés, y en Ouidah, la ciudad costera foco del comercio de esclavos y el puerto más grande del reino (7):

Tohuso se convierte en piedra para librarse de los gemelos

Dada Segbo tenía a su mujer, quien llevaba diez años embarazada. Todos los días se sorprendía y se culpaba a sí mismo por no saber qué hacer. Un día su mujer estaba cortando con el machete unos pedazos de madera y cortó su pierna, de modo que por la herida salieron el pequeño y también un arma.

16 He tomado la frase de Herskovits y Herskovits (1958: 29).

17 En esta categoría se incluye también a los agosu, es decir los niños que nacen en presentación podálica, de nalgas, más temidos que los mellizos.

18 Tiene, además, otras características que lo diferencian de los niños normales: es hermafrodita, padece macrocefalia, posee más dientes que una persona normal y nace con todo el cuerpo cubierto de vello (Herskovits y Herskovits 1958: 30).

19 Énfasis mío.

20 La traducción es mía.

En el momento en que Tohosu, nació comenzó a hablar²¹. [...]

Cuando estaban todos juntos, el niño dijo: “¿Saben ustedes mi nombre?”, a lo que los otros contestaron: “¡No, no, no!”.

Dijo: “Yo soy el niño que vino a este mundo por la pierna, y ése es mi nombre. Y lo que he venido hacer en este mundo no es cultivar la tierra y sufrir. Yo he venido a cazar. Cuando mate a un pájaro o a otro animal, se lo daré a mi madre para que lo venda en el mercado. [...] Por eso vine con mi fusil y todas las cosas que necesito para cazar”.

Al día siguiente, Tohosu salió de caza, mató a un antílope, y se lo dio a su madre, quien lo llevó al mercado, donde había un par de gemelos que le preguntaron: “¿Por cuánto vende el antílope?”.

En esos días, los *cowries* [22] era[n] la moneda. Ella contestó: “Dos *cowries*”, y ellos dijeron: “¡Uno!”. Como la mujer no quiso vender el antílope por ese precio, respondieron: “Bueno, nosotros somos los que mandamos en el monte”. [...] Y le ordenaron al animal que se fugara. Así que el antílope resucitó y se fugó.

En otros episodios, los gemelos liberan venados, búfalos y otros animales que *Tohosu*, el Hijo de la Pierna, había cazado; pero él decide recuperar sus presas enfrentando a los gemelos. Como la madre de *Tohosu* vendía los animales y él los recuperaba, los gemelos decidieron vengarse, por lo cual se involucran en una serie de aventuras en las cuales persiguen al héroe cazador. Los personajes se afrentan mutuamente y crean artimañas mortales. Finalmente, *Tohosu* llega al río que sirve de lindero entre su país y el de los terribles gemelos:

Cuando Tohosu, el Hijo de la Pierna, estuvo bien lejos, fuera de la vista de los gemelos, se convirtió en piedra. Los gemelos llegaron al río. Uno de ellos dijo mientras recogía una piedra: “Si viera al Hijo de la Pierna en la otra orilla, lo mataría con esta piedra”. Y lanzó la piedra.

Cuando la piedra cayó en la otra orilla, el Hijo de la Pierna se levantó. Y dijo: “Me comí a su padre, y ustedes tienen que aguantarse mi compañía”. Y añadió: “Gracias por su compañía. Me marchó”. Y se fue.

Equivalencias entre Jeru Potó (chocó), Ipelele (cuna) y Tohosu (africano)

Como podemos ver, *Tohosu*, el héroe africano, igual que el *Jeru Potó* de los chocoes del Pacífico colombiano, integra la cosmogonía de la cultura a la pertenece; queda huérfano, se enfrenta a los gemelos, es cazador y disfruta de poderes que rebasan las fuerzas y habilidades naturales de los humanos.

Entre los tules este mito no difiere mucho. Encuentro también ideas análogas, como la gestación y su nacimiento anormal. Asimismo, otras peculiaridades me ayudan a construir la

21 Esta característica define al muchacho como Tohosu. “La gente pequeña del bosque”: *aziza* (Herskovits, 1938: II, 262).

22 Los caracoles eran la moneda corriente en la antigüedad.



comparación entre las tres culturas. Una de ellas consiste en que los tres héroes simbolizan el origen de la medicina, como aparece en el mito de *Jeru Potó*, entre los emberáes. (Hernández, 1995), y en el de Ipelele, entre los cuna (Vargas, 1993). Hernández considera que *Jeru Potó* es el primer jaibaná. Efectivamente, antes de que *el Hijo de la Pierna* existiera, los humanos no conocían ni la medicina, ni la curación. Al igual que los jaibanás, *Jeru Potó* está relacionado con las tallas en madera, pues cuando llega la noche se convierte en muñeco de madera—en *waura*— (Wassén, 1935: 133). De forma equivalente, entre los cuna, Ipelele es el progenitor de los palos sagrados, así como el innovador de la medicina (Vargas, 1993: 59).

Jeru Potó chocó y Tohosu africano: los héroes culturales

Concentrándome en el *Jeru Potó* chocó y en sus equivalencias con el *Tohosu* africano, delinee otros posibles puntos de encuentro entre estos héroes culturales.

Tohosu “caza animales” y al salir “de cacería”, atrapa a la serpiente²³, que le otorga dinero, esposas y ropa (Herskovits & Herskovits, 1958: 28). Ensancha las fronteras de su mundo, rebasa las zonas de asentamiento para vivir sus aventuras en lugares distantes e inhabitados (29). Tal como lo hace *Tohosu*, el *Jeru Potó* del litoral Pacífico deja atrás todos los lugares de este mundo para ir a sitios desconocidos —el “mundo de abajo”—, donde se enfrenta a seres sobrenaturales o seres que exceden sus fuerzas humanas, como le sucede, en el mito transcrito por Wassén (1935: 136), con la Sierpe²⁴.

Otra analogía es la de ciertas hazañas que ejecutan *Jeru Potó* y *Tohosu*, como convertirse en piedra. *Jeru Potó*²⁵ acude al jai de la piedra para caer rápido al mundo de abajo, mientras que *Tohosu* logra escapar de los gemelos que lo persiguen convirtiéndose en una piedra²⁶. Como sucede con *Jeru Potó*, *Tohosu* goza del poder de la metamorfosis: unas veces es piedra, en otras ocasiones se libera de la atracción de la gravedad y vuela, otras más se transforma en tigre o leopardo —todos elementos que nutren el paralelo etnográfico²⁷ que intento trazar entre los chocoes y los fon—.

23 La serpiente cósmica Aido-Hwedo de los fon, que dramatiza las fuerzas creativas, fue creada primero que Mawu-Lisa, el poder que le permitió al hacedor construir el universo. Esta figura mítica se percibe como el arco iris o como una luz que se refleja en el agua. Se encuentra en el cielo o abajo de la tierra, sostiene el cosmos fon y, cuando se mueve, causa la agitación del universo (Scheub, 2000: 8).

24 En la mitología chocó, jepa o boa es el principio de todas las especies de serpientes y del agua. Sobre la sierpe véase Hernández (1995: 149).

25 Recordemos que es el jaibaná mítico y, como tal, tiene el poder de transformarse (Vasco, 1985).

26 Con base en el trabajo de C. G. Jung y C. Kerényi, *Essays on a Science of Mythology*, Herskovits (1938: 96) define arquetipo como una manifestación involuntaria del proceso inconsciente, cuya existencia y cuyo significado solo pueden inferirse o relacionarse; el mito, por su parte, tiene que ver con formas tradicionales de edades incalculables.

27 Le debo a Eliade (1974) la propuesta de metodología de paralelo etnográfico entre sistemas religiosos distantes.

Un elemento de comparación adicional consiste en “el poder de la palabra”. Aunque expliqué este principio en el capítulo 3, reitero que, en la filosofía africana, la fuerza de palabra produce la vida; todas las entidades, inclusive los seres vivos alcanzan el aliento de la existencia por medio de la palabra. Dice Jhan (2000: 127) que, incluyendo la de curar, ninguna acción es efectiva sin que antes *nommo*, la palabra, la active. Jahn (1990) precisa que esa filosofía se fundamenta en cuatro categorías “*untu* que se refiere a las personas vivas; *kintu* a los animales y las plantas; *hantu* a la unidad entre tiempo y espacio y *kuntu* a la de las modalidades de las categorías anteriores, las cuales permanecen detenidas hasta que la palabra —*nommo*— las vivifica”. Arocha (2009: 91) explica que:

Para que [...] un recién nacido lleguen a ser *untu* es necesario que los padres lo bauticen [es decir, le den un nombre y lo pronuncien; antes, el pequeño cuerpo es *kintu*, es cosa (Jahn, 125)]. Así, en África cuando las personas crecen y hacen su recorrido por la vida y mueren, conservan esa misma condición de *untu*, manteniendo su nombre [...] De ahí que *untu* involucre dos clases de seres humanos, quienes viven y existen, y quienes no viven pero siguen existiendo (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 diversas entidades como ciertos árboles.

La identidad de Tohosu y su correspondencia en el sistema religioso fon

Para conocer las memorias que trajeron los fon al Pacífico colombiano y obtener otros fundamentos que me ayuden a sustentar la hipótesis, es necesario dar cuenta de la noción que respalda el mito del héroe *Tohosu* en la cosmogonía fon. En su libro *Dahomey: An Ancient West African Kingdom*, Herskovits (1938: II, 255-288) precisa que el complejo religioso dahomeyano se inscribe en un orden que contiene la creencia mágica y sus prácticas. *Tohosu*, el *Hijo de la Pierna*, solamente puede pensarse dentro de la estructura compleja del sistema religioso-terapéutico fon. Su identidad y las relaciones que establece en este tejido son indispensables para encontrar puntos que me permitan trazar analogías con el *Hijo de la Pierna* chocó, *Jeru Potó*.

En la cosmogonía dahomeyana, *Tohosu* es el espíritu más importante, en relación con el *gbǒ*, de “la gente pequeña del bosque”, conocida como *aziza* y *yehwe*. *Gbǒ* es la palabra fon que define todas las categorías de curas específicas, auxilios y remedios sobrenaturales, así como su contraparte, la enfermedad, y se inscribe en el complejo de creencias y prácticas mágico-religiosas. *Gbǒ* deriva su poder y sus determinaciones de los dioses. Se origina, según el mito, en *Legba*, el hijo menor de *Mawú*²⁸, el gran dios fon que es la fuente de todo poder. *Mawú* repartió el *gbǒ* —la medicina— entre *Legba* y los *aziza* la gente pequeñita del bosque, que vive en las bocas del mundo, las cuales corresponden, en el pensamiento

28 Al respecto véase Herskovits (1938: II, 258).



dahomeyano, a los hoyitos que excavan las hormigas para entrar a sus hormigueros²⁹ (Herskovits 1938: II, 256-259). Desde entonces, los *aziza* son los poseedores del *gbõ* —lo que en términos occidentales se denominaría la curación—, porque fue a ellos a quienes se les revelaron sus poderes. Una vez transmitida a los humanos, la noción de *gbõ*³⁰ se expandió rápidamente (663).

La leyenda cuenta que, cuando la gente vino al mundo, no conocía la medicina. En los tiempos primigenios había cazadores que se internaban en lo profundo del bosque; un día, un cazador se acercó un hoyito de hormiguero y oyó una voz que le hablaba: “Cazador, te daré la medicina para curar a tu esposa. Aplícale el remedio a tu mujer, y ella sanará”. También, le exigió que se voltease de espaldas y espera. Era un *aziza*, el que hablaba desde la boca del mundo; el cazador se volteó, y el *aziza* puso las hierbas junto a él y le dijo: “Ten estas hierbas, exprímelas y mézclalas con agua. Después dale a beber a tu mujer parte del amasijo, y el resto úntaselo en las llagas”. Cuando llegó a casa, el cazador siguió las instrucciones y su mujer se curó.

El *aziza* le dijo al cazador: “Cuando alguien en tu aldea esté enfermo, dile que venga a verme y le daré la cura”. De ahí en adelante, el cazador le mostró el camino a todo el que vio enfermo. Desde entonces, los *aziza* otorgan el remedio y explican cómo usarlo (Herskovits, 1938: II, 261).

Otra noción importante es la de *vodú*, usada con el mismo sentido de *gbõ*; un concepto que abarca la curación y el acto de curar entre los fon. Por eso, el mito que he relatado concluye así (262): “*Vodú* es la magia que hay en el mundo y ha sido toda dada por los *aziza* al cazador”.

Esta noción sugiere una asociación con el legado de la diáspora fon en el Caribe. En efecto, con la frase “Dahomey: un paradigma distante”, Robert Farris Thompson (1984: 165), por ejemplo, pretende resaltar la importancia de la religión dahomeyana para el vudú haitiano, culto afroamericano que junta las tres religiones clásicas africanas: kongo, dahomeyana y yoruba (164). Se trata de una religión ancestral compuesta de dos partes. Una se denomina *Rada*, noción que tiene sus raíces en África, pues ese vocablo se refiere al gentilicio de los esclavos raptados de Arada, en la costa de Dahomey; al mismo tiempo, remite a la ciudad santa dahomeyana: Allada. *Rada* también denomina a los espíritus y deidades trasportadas al Nuevo Mundo por los africanos esclavizados. La otra parte se conoce como *Petro-Lemba*, o simplemente *Petro*, con que se recuerda a la sociedad Lemba, una comunidad comerciante y curadora del norte del Congo (164-165). *Petro* es rito y un concepto, no es un nombre (180).

29 Explicaré en el capítulo 5 la presencia de rastros fon en los afrodescendientes del Pacífico colombiano.

30 Sobre la clasificación completa de *gbõ*, véase Herskovits (1938: II, 263-287). En esa clasificación resalto *gbõ bochie*, que es el término genérico para denominar cualquier talla de madera con una representación de la figura humana.



Jeru Potó y su correspondencia en el sistema religioso chocó

Jeru Potó está arraigado en la estructura religioso-terapéutica chocó y vinculado con entidades, espacios y objetos. Volviendo a la narración de Arango y Casama (1993: 376-377), uno halla que:

[...] mientras caía, Jeru Potó habló y se convirtió en piedra y fue a dar al mundo de abajo, donde viven los *Yháveras*. Allá vivió dos meses. [...] Allá viven los *Yháveras*, son como cortados con tijeras, parejitos y bajíticos.

Cháver o *Yávera*, /*yhabera*/ son vocablos referentes al lugar cósmico, mítico y sagrado de los chocoes; es el sitio al que viaja el jaibaná para rescatar el alma robada de los enfermos y para conocer los elementos de la cura (Hernández, 1995: 32). El jaibaná chocó Selimo le dijo a Nordenskiöld que “la gente de *Chiapera* [del mundo de abajo] nunca muere y está hecha de madera” (Wassén, 1935). Ahí viven las entidades que protegen a los animales —las especies de presa— y los depredadores “aunque representa fundamentalmente a los puercos de monte (*tayassu pecary*)” (Hernández, 1995: 30) conocidos también como “los puercos manaos” (Arango, 1993). Hernández (30-31) identifica a los puercos de monte³¹ con la “gente pequeñita”; se trata de unos seres sobrenaturales, dice (22-24 y 31), que “se alimentan del vapor de los alimentos, cagan por el oído, no tienen relaciones sexuales por contacto físico y sus niños nacen en un cántaro de cerámica que se encuentra en el desván”.

Volviendo a la gente pequeñita —como dije, los puercos de monte—, ella constituye una entidad mítica que vive en el mundo de abajo, protegida por *Pankoré*, otro sujeto sagrado y poseedor de los conocimientos que adquirieron los chamanes en los tiempos primigenios. Vasco (1993: 339) dice que los *dojura* —espíritus del agua a quienes me referiré en el siguiente capítulo— viven en el mundo de abajo, carecen de ano y se alimentan de humo. Se dice que son los antiguos jaibanás y, por lo tanto, tienen el conocimiento y el poder médico.

La concomitancia entre la argumentación de Hernández (1995) y Vasco (1993) sobre “la gente pequeña del bosque”, así como la asociación de Hernández de “la gente pequeñita” y “los puercos de monte”, me lleva a plantear la idea de que esta gente pequeña del bosque, “los *dojura*”, los puercos de monte y los antiguos jaibanás corresponden a entidades que concuerdan y cumplen similar función en el sistema terapéutico del Canto de Jai, en tanto están asociados con el origen de la medicina y la cura de los chocoes.

31 Explicaré en el próximo capítulo que Tutruica, el gran ser, crea a Pankoré (Hernández: 65). Pankoré, en uno de los relatos (31), es la madre “sustituta” de los mellizos míticos y los “protege” para que terminen su gestación en la calabaza escondida en el zarzo.



Tabla 3. Comparación de los mitos de origen de la medicina y la cura entre los chocó y la gente del África occidental

Mito Jeru Potó ³² , chocó - Colombia	Mito Tohosu, ewe-fon ³³ - África	Similitudes entre los dos tradiciones
Nace de una pierna.	Nace de una pierna.	Nacimiento inusual.
Es huérfano.	Es huérfano.	Los ancestros.
Es uno de los mellizos.	Es uno de los mellizos.	Los mellizos son elemento primordial.
Posee conocimientos médicos.	Posee conocimientos médicos.	La cura.
Es cazador.	Es cazador.	La caza.
Se convierte en "waura" ³⁴ .		
Se convierte en piedra para escapar.	Se convierte en piedra para escapar.	Conversión en piedra para atravesar el agua.
Va al mundo de abajo, vivienda de los yáveras, donde existe la curación.	Tohosu, que pertenece a la categoría de los aziza, saca sus poderes del mundo de abajo donde está la curación.	El mundo de abajo donde está la curación.
Posee el don de la palabra para transformar el mundo.	Trasforma el mundo con la palabra.	El don de la palabra desde el nacimiento.
El jaibaná adquiere sus poderes de los espíritus del agua.	Adquiere los poderes de los espíritus del agua.	Principio fundamental: los espíritus del agua.

32 Según Hernández, es el mito fundador del sistema médico indígena Canto de Jai y remite al jaibaná y su oficio.

33 Tomado de Herskovits y Herskovits (1958).

34 Traduce literalmente muñecos de madera.



Por grandes que sean las diferencias entre ellos, los sistemas culturales chocó y africano comparten una tradición oral parecida que sitúa en planos comparables a entidades mitológicas que intervienen en el origen de los sistemas médicos. En ambos se hace referencia a seres que trascienden a esferas correlativas desde donde cimientan la vida de los humanos ‘normales’: la “gente pequeñita” está presente en los conceptos de “mundo de abajo” de los chocoes y de “boca del mundo” de los fon, dos lugares correspondientes al mundo mítico en cada una de esas culturas.

Asimismo, la relación que existe entre los héroes culturales y las entidades encargadas de la curación y de las hierbas medicinales constituye otro paralelo que permite establecer analogías entre los dos sistemas de pensamiento. Recordemos que *Tohosu*, el héroe africano, que pertenece a la gente pequeña del bosque, recibió los secretos de la cura del ser supremo, *Legba*, y es el encargado curar a los humanos (Herskovits, 1938: 258-259). Podríamos decir —tal vez *traducir* sea el vocablo adecuado— que, en el sistema religioso fon, *Tohosu*, los *aziza* o la gente pequeña del bosque son quienes curan, los sabios de la medicina, y viven allende la boca del mundo.

Paralelamente, *Jeru Potó*, el héroe chocó, viaja al mundo de abajo para conocer la cura, y su sabiduría proviene de ahí, de donde habitan *Pankoré* y los *yáveras*, los puercos de monte, la gente pequeñita o los espíritus del agua, pues es el chamán, el primer jaibaná (Vasco, 1993; Hernández, 1995).

Los puercos de monte chocó y su posible correspondencia con el sistema religioso bantú (África central)

Dentro de la misma lógica chocó, los puercos de monte o *yáveras* (también, *yamberas*) viven en el “mundo de abajo”. Explicué que en la cosmogonía chocó, *Cháveras*, o *Yámvera*, es lugar sagrado a donde viaja el jaibaná para rescatar el alma de los enfermos y encontrar la cura de las enfermedades (Hernández, 1995).

La correspondencia entre los puercos de monte, la flora y los medicamentos me devuelve a discutir las memorias de África e implica rebasar la delimitación étnica de los ewe-fon, para incluir en esta discusión a la gente del África Central, los congo³⁵. Porque la entidad mítica que atañe a Colombia, tiene también correspondencia en Cuba y en África. Justamente, Fuentes y Schwegler (2005) dan cuenta de la semejanza en el sistema de creencias cubano de la *Regla de Palo de Monte* o *Regla Conga*. La *Regla* es un sustrato lingüístico bantú; se caracteriza por la presencia de un receptáculo mágico, llamado

35 Véase en el capítulo 2 la demografía de la trata sobre los centroafricanos en el Pacífico colombiano; también, en el capítulo 10, la influencia bantú en los chocoes.



(n)ganga, que significa prenda —en kikongo este vocablo significa curandero, adivino (28)— y la de los *kisi* —en kikongo, *nkisi*, fetiche, brujería, fuerza mágica, sortilegio, etc. (29)—. *Nganga* es Centro de fuerza (...) vinculada al culto de los muertos, lleva en sí la presencia de entidades espirituales, a quienes se les rinde culto mediante “toques, bailes y cantos” (29). Estos objetos son manipulados por oficiantes iniciados.

Anotan los autores (132) que la tradición ritual del Palo de Monte (y sus ramas) “es el producto de una transmisión directa [...] iniciada y luego mantenida por los esclavos bakongo (hablantes del kikongo) y sus descendientes en el suelo cubano [...], al menos en el nivel de la lengua”. Respecto a los legados africanos, plantean estos autores (134) que la gente originaria del sur del Congo, del occidente de la República Democrática del Congo (antes el Congo Belga) y del norte de Angola, “jugaron un papel clave en la historia de la lengua del Palo de Monte”. La *Regla de Palo Mayombe*, evidentemente alude al legado de los cautivos originarios de la selva de Mayombe (provincia angoleña de Cabinda). Fuentes y Schwegler (133) argumentan que aunque las deidades paleras se conocen con tres nombres, uno kikongo, otro lucumi / yoruba y otro católico, su valor de significación no varía respecto a los lexemas kikongo y “la mayoría de dichos datos tienen etimología muy transparente tanto desde el punto de vista fonético como semántico [kikongo]” (95). Por ejemplo, la deidad palera *Mukiama Muilo*, se conoce en la santería como *Changó* y en la fe católica como santa Bárbara (213).

Volviendo a la religión afrocubana, dicen Fuentes y Schwegler (2005), que la forma de pensamiento incluye los “dioses afrocubanos y las deidades paleras”. Explican los autores (85) que la referencia a dioses, deidades, divinidades o santos, “no constituye dios en el sentido occidental del término, ni santos que aparezcan en altar alguno; pueden ser considerados, más bien, entes, espíritus o, a la vez, seres extrahumanos y humanos a través de los cuales el palero realiza sus trabajos y su magia [...]”. Aclaran (85) que estos dioses “adquieren su poder únicamente mediante su intervención con el oficiante —*gangulero*—, quien los manipula y utiliza partiendo de un centro de fuerza concentrado en el objeto”.

Entre el extenso y complejo léxico de los paleros cubanos, explicado por Schwegler y Fuentes (132-200), llamo la atención en la frase *Sindaula Ndundu Yambaka Butan Nseke* (188), porque presenta correspondencias que ayudan a entender el concepto de la cosmogonía chocó de *puercos de monte*, así como el legado de la diáspora africana. En efecto, de acuerdo con los lingüistas, esta expresión tiene tres lexemas independientes, “cada una de clara oriundez kikongo” (188):

36 *Nganga*, explican Fuentes y Schwegler, “es el receptáculo sacramental del padre de prenda o tata nganga que contiene el “muerto” (el antepasado toma cuerpo en dicho objeto). Generalmente en los templos congos, la nganga es una cazuela o caldero de hierro o barro al que se le dan varios nombres: nganga, nkisi, fundamento, prenda, caldero, cazuela.



1. *Sindaula* que significa extraer, sacar.
2. *NdunduYambaka* que se traduce como albino o enano, según el caso.
3. *Butá Nseke* que se interpreta como dueño o jefe del monte.

Según esta información (189), “cada una de las tres expresiones caracteriza por sí sola determinados aspectos mágicos religiosos vinculados a Osain”, una deidad palera de origen yoruba / lucumí.

Debido a la importancia del tema, me detengo en los dos puntos iniciales. En primer lugar transcribo textualmente la interpretación de los autores (Fuentes & Schwegler, 2005:1 89- 190) sobre el elemento, *Sindaula* <kik. *Sinda-ula*, ‘extraer, sacar’:

Es una característica la acción de la deidad Osain [...] [yoruba, lucumí] de extraer y sacar raíces y plantas tanto de la tierra como del monte. Con estas sustancias los paleros conforman sus *ngangas* y hacen sus trabajos mágicos. En Cuba, a Osain o yerbero mayombe también se le llama *Gurufinda*. Este es el nombre de mayor extensión de los paleros [...]. El origen bantú y específicamente kikongo no puede soslayarse de ninguna manera. *Gurufinda*, se deriva del kikongo *ngúlufinda* ‘jabalí, cerdo salvaje’ [...] la expresión compuesta por los lexemas kik. *ngùlù* ‘cerdo’ [...] + kik. *mfinda* ‘bosque, selva’ pero también ‘salvaje, silvestre, jíbaro’(...)

Semánticamente la correspondencia entre *Osain* y *Gurufinda* no puede considerarse arbitraria. El *Gurufinda* palero es un fetiche que poseen los tata *nganga*³⁶ [el oficiante de la *Regla de Palo*] especializados en la llamada “medicina verde”. El dueño de este fundamento es un practicante que se interna en el bosque (o monte) para buscar plantas, raíces y bejucos que son utilizados con el fin de preparar *macutos* (amuletos), *bilongos* (hechizos) y *mpolos*, ingredientes imprescindibles para el culto palero. Con ellos el oficiante cura, daña o embruja. Esta misma función la realiza también el *nganga* africano quien, al igual que un jabalí (*ngúlumfinda*), se adentra en la selva (*mfinda*) y extrae en la tierra raíces y bejucos. [...] En muchos países del África centro-meridional, el cerdo salvaje, el *ngúlumfinda*, está estrechamente relacionado con la praxis curativo-advinatoria. Es un simple símil; al igual que el jabalí, el yerbero escarba en la tierra para sacar raíces [...].

Tal como se puede observar, la correspondencia en la metáfora de “los puercos de monte” entre los sistemas religioso chocó, cubano y congolés coincide en una entidad que está unida al tema de la curación. Metáfora en tanto que la acepción establece un símil con el oficio del sabio de los elementos botánicos que busca y escarba la tierra, tal como lo hacen los puercos de monte, jabalís y cerdo salvajes.

Volviendo al Pacífico colombiano, la etnografía de Hernández (1995: 30) sitúa los puercos de monte y “la gente animal de Yávera en el universo sagrado que, según el mito (24), es el lugar de donde uno de los mellizos lleva la albahaca blanca con que se riega el piso en la ceremonia de los chamanes y también las raíces, flores, hojas y ramas utilizadas para elaborar medicamentos. Según este mismo autor (24-32), Jeru Potó trajo de allí “el ártoto cuyas raíces y flores sirve para asegurar los esquivos y vaivenes del amor, o bien



para atraer a la gente del mundo de abajo”, y es el sitio al que baja el jaibaná para rescatar el alma robada de los enfermos y para conocer la cura.

Wassén (1988: 91-92) transcribe un mito contado por Abel Higímía, referente al origen de animales fundamentales, los saínos (*Dicolyles Labiatus*) y de los tatabros (*Dicotyles torquatus*). Sobre los primeros, dice que eran tres cholos que se convirtieron en saínos; estos animales tenían entrañas de humano por eso no servían de alimento. Añade que los saínos se multiplicaron y “llenaron la selva e inclusive colmaron la tierra”. Sobre el origen de los tatabros dice que un negro “capturó aproximadamente una docena de cholos y se los llevó a un riachuelo. A los dos meses ya se habían convertido en tatabros”. Agrega que se establecieron a lo largo del río, se alimentaron como cerdos y, desde entonces, los tatabros se encuentran en el mundo entero.

En el capítulo anterior expliqué que los raiceros negros del Pacífico colombiano escarban y esculcan el bosque para poner en recipientes las raíces y plantas que conjuran para proveer con ellas la cura, probablemente de similar forma como lo hace el palero cubano y el *nganga* congolés. Estas prácticas son un legado de parte de los ancestros bantúes que durante sesenta años —entre 1580 y 1640 (Arocha, 2009)— llegaron masivamente a buscar oro en las selvas caucanas y del Pacífico.

El segundo elemento es *Ndundu Yambala*. Los autores (Fuentes & Schwegler, 2005: 190) traducen como ‘pequeño de estatura baja; pigmeo, albino’. Argumentan que “tanto los albinos como los pigmeos son considerados entre los bakongo como seres poderosos [...]”. Ellos, de similar forma que la deidad *Osain*, rebuscan en el bosque, en el monte, para extraer las sustancias mágicas para curar o hacer daño. Por otro parte, la deidad es pequeña y tiene deformaciones físicas. Argumentan los lingüistas (190) que nunca fue parida, nació de la tierra, lo que explica sus anomalías físicas y su sincretismo católico con san Ramón Nonato.

Volviendo a la gente pequeñita y a los puercos de monte y su función, pese a que sabemos muy poco de ellos, me aventuro a plantear que conforman una parte fundamental del sistema de pensamiento religioso-terapéutico chocó, pues, como argumenté, intervienen en un complicado sistema que junta sitios mitológicos de gestación, calabazas y vasijas, mellizos, excrementos, hierbas medicinales, lugares sagrados y espíritus de agua, elementos que concurren en la cosmogonía y en el mito del origen del sistema médico indígena chocó.

Esta reunión de elementos sagrados me lleva a construir un nuevo paralelo, el cual, debido a su complejidad y a su importancia, discutiré en el siguiente capítulo; sin embargo, lo enunció someramente, pues se trata del sistema médico de la gente de Camerún y Nigeria del África occidental, vecinos de los fon que acabo de referir. Es un orden religioso-terapéutico con el cual afrontan las adversidades y los infortunios. Es,



también, un sistema de pensamiento y reflexión muy complejo, simbolizado por una talla de madera muy particular que representa un par de siameses unidos por la cadera. La escultura se conoce con el nombre de ‘solo una pierna’ y está animada por los espíritus del agua. Se trata de una pluralidad de entidades sintetizadas en un ser sobrenatural que vive enterrado a las afueras de las aldeas, en los lechos de los ríos o en los nacimientos de agua (*river water holes*), escondido en el monte (Baeke, 1996: 60).

Uno se maravilla cuando encuentra entre los chocoes una talla similar, *Páchaidammeisa* —nombre que traduce ‘muñecos mellizos’—. Es una figura que invoca la protección de los espíritus del agua y de los ‘familiares’; quienes conforman una entidad sagrada que cada jaibaná aprehende en los nacimientos de agua en la selva y representan un conjunto de ancestros anónimos que, a través de un rito, se vuelven de su propiedad (Vasco, 1985: 102-115).

Esta concordancia es otro elemento que nos ayuda a discernir el vínculo, pues tanto la sociedad ewe-fon, los bantús y los chocoes juntan héroes, mundos sagrados, mitos, tallas de madera, cerámicas y medicinas. Surge entonces la duda sobre si, de forma similar a como existe una analogía estética entre las tallas chocoes y africana y entre los mitos que he analizado, los principios filosóficos que sustentan cada uno de estos sistemas religiosos son comparables. A ese análisis me dedicaré enseguida.

Conclusiones

Considero que la hipótesis de Vargas (1993) sobre las nociones médicas de los cuna y su relación con las de los emberáes es un punto de discusión con parámetros de análisis que superan las barreras conceptuales que puedan erigirse entre estas dos culturas. También, que las hipótesis, los conceptos y las definiciones de los sistemas culturales de los cuna y los chocoes deben resituarse para que integren a sus análisis una perspectiva afroamericanista; es decir, para que tomen en cuenta las “africanías”, entendidas como las memorias transportadas en hombres y mujeres que comenzaron la vida de los africanos en el Pacífico.

Si bien *Jeru Potó* es una imagen notable, un utensilio de conocimiento, muy poco sabemos de él y de su significado en el sistema religioso chocó. Al sacarlo del lugar habitual en el que se ha situado —es decir, al ubicarlo en el contexto de la historicidad concreta y particular de los chocoes—, puedo preguntar por la “acogida”, tangible e intangible, que estos indígenas dan la herencia cultural de la diáspora africana. Esta reciprocidad podría dimensionar la sustancial e importante contribución africana al sistema religioso-terapéutico de los chocoes y, probablemente, al de los tule. Quedan muchos cabos sueltos sobre los cuales tendrá que dar cuenta el examen del sistema chamánico indígena, al que se incorporará la etnohistoria de la región y se incluirá, además, la influencia misionera y de la religión judeocristiana, ejercida desde comienzos de la Colonia.



En este contexto, mitos y bastones, así como el sistema que los sustentan, son, parafraseando a Albán (2007a), “re-existencias”³⁷, en la medida en que rebasaron la dominación, la retórica y la prohibición colonial, pues, pese a siglos de vetos misionales e innumerables arremetidas eclesiásticas en su contra, están presente en los pueblos indígenas chocoes. Por otra parte, las coincidencias entre los dos continentes se explican por la presencia en América de los africanos y sus descendientes, lo que desafía la visión parcial y excluyente, articulada por el relato nacional, de su acontecer como sujetos históricos. En efecto, interpretando a Friedemann y Arocha (1986), la narrativa hegemónica en la nación colombiana, que ha negado y ha hecho invisible la presencia de los africanos y sus descendientes, así como la memoria de África, queda desvirtuada.

37 El concepto de “re-existencia” que desarrolla Albán se refiere a la capacidad de los sujetos ‘subalternizados’ y ‘racializados’ —los pueblos indígenas y los africanos esclavizados— de resistir al poder dominante y de desarrollar formas “altamente creativas” de inventarse la existencia, aún por fuera de los marcos legales, pero también acomodándose al sistema establecido para conseguir los objetivos deseados. Se trata, en sus palabras, de “la re-elaboración de la vida en condiciones adversas, intentando la superación de esas condiciones para ocupar un lugar de dignidad como sujeto”. La re-existencia puede pensarse también como la ‘visibilización’ de formas de pensar, existir, saber y obrar con ‘otros’ patrones, diferentes de la imposición de la modernidad occidental, desbordando lo universal hegemónico (2007a: 21).

