



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.



Ilustración 2. Pareja choco, *Páchaidammeisa*. Colección Museo de Culturas del Mundo.
(véase Colección visual: Gotemburgo 1935.14.22).

CAPÍTULO 5

Esculturas y atributos de los espíritus del agua

La cosmogonía chocó y la sociedad religiosa wangkyas de África occidental (wuli-mfunte)

La talla *Páchaidammeisa* de los chocó es comparable con la figura *Mangki mesë* de los chamba y los wuli del África occidental. Una y otra esculturas están fijadas en un orden que envuelve espíritus que curan y espíritus que enferman, y estos, a su vez, responden a elementos primordiales de sus cosmologías: los espíritus del agua y de las enfermedades. Estas afinidades rebasan la comparación morfológica entre las tallas chocó y las africanas, y me llevan a preguntar por correspondencias que atañen a profundos elementos religiosos entre los dos pueblos. En este capítulo intento cotejar esos elementos religiosos fundamentales entre los chocó del Pacífico colombiano, y la sociedad secreta *Rö* de los wuli del África occidental. En equivalencia, los rasgos estéticos comparables entre las esculturas de ambos pueblos me llevarían a señalar posibles memorias de los cautivos y cautivas africanas procedentes de Camerún y Nigeria, y del interior del África occidental, reportados en los entables mineros a mitad del siglo XVIII.

Desde que Henry Wassén llevó a cabo sus estudios sobre los chocó en 1935, sabemos que, cuando cumplen un año de edad, los niños de este pueblo indígena reciben de su jaibaná la escultura *Páchaidammeisa*. La talla convoca al espíritu tutelar que protegerá a cada uno de ellos hasta la pubertad, cuando puedan adquirir otras defensas 'mágicas'. Este conjunto de rasgos parecería coincidir con complejos similares que rodean a la figura *Mangki mesë* de los wuli-mfunte del norte de Camerún, que representa a los ancestros fundadores de *Wangkyas*, una sociedad religiosa y terapéutica que forma parte de intrincados sistemas religiosos y de tradición oral. Así las cosas, es factible comparar las dos representaciones.



En primer término hay que observar que, como sucede entre los chocó con la *Páchaidammeisa* (véase ilustración 2, p. 138), la escultura africana está forzosamente vinculada a un sistema que integra religión, magia y símbolo. También congrega dos fuerzas contrarias, la curación y la enfermedad, personificadas en los espíritus ‘benignos’ del agua y los espíritus de ‘enfermedad’. Estas analogías me llevaron a indagar si, además de sus valores estéticos, son comparables las prácticas religiosas chocó y las de la gente del África occidental.

Antes de examinar las piezas, hago énfasis en el vínculo entre los chamba con los wuli, porque, por una parte, alrededor de la figura *Mangki mesë* existe una rica etnografía de la cual carece la pieza equivalente de los chamba, y por otra, porque no hubo trata de wuli hacia América, pero sí de gente chamba. Tal como lo expliqué en el capítulo 2, los wuli no figuran en los registros de cautivos que llegaron a la Nueva Granada. Sin embargo, los he tomado como base de análisis de la tradición religiosa discutida por Baeke (1996) debido a que por una larga y complicada historia del África occidental, ese pueblo terminó apropiándose del complejo sistema religioso de los yamba y los mambila, quienes, a su turno, lo heredaron de los chamba. Dice Baeke (69) que es probable que los mfunte, los yamba y los mambila pertenecieran a un continuo cultural dentro del cual circularon rituales y objetos. Entre los yamba existe una sociedad similar de iniciados, conocida como *Mwantap* (68). Muller (2006) concluye, con base en el trabajo de Baeke (1996), que quizá se trataría de la consolidación de las diferentes líneas de jefatura chamba, las cuales se reordenaron de acuerdo con los diversos cultos, en una cronología mitológica. La semejanza entre ambos sistemas religiosos y la parafernalia que los acompaña se podría explicar porque, a mediados del siglo XVIII, los chamba invadieron la meseta occidental o *Bamenda Grassfields* de Camerún (Chilver, 1990).

Por otro lado, la extraordinaria etnografía de Baeke sobre los wuli contrasta con la poca información que he encontrado sobre los chamba y la figura de los mellizos siameses que discuto en este capítulo. En efecto, la literatura que presenta LaGamma (2004) sobre esta pieza del Valle del río Benue en Nigeria (colección de Daniel y Marian Malcom) tan solo indica que hace parte del altar ancestral de los chamba, situado en los bosques sagrados. Parece ser que el carácter sagrado de la figura y su función dentro de otra sociedad secreta explican la carencia de información sobre la misma. Al referirse a la pieza de los wuli, Baeke (1996) hace énfasis en ese carácter secreto.

Los wuli, hacen parte de una entidad político administrativa llamada Mfunte —Jurisdicción Nativa—, creada durante el periodo colonial británico como barrera anticolonial; incluye veinte aldeas con sus comunidades. A su vez los mfunte, junto con los yamba y ntem, constituyen la entidad administrativa conocida como *Subdivisión Nwa*¹, ubicada en

1 El distrito está muy cercano a la entidad formal *Kaka-Ntem*, resultado de la colonización alemana. Kaka es un término fulani, adoptado por los alemanes. El vocablo tiene su origen en la palabra *ka*, que significa “no” en toda la región; es, de hecho, un sobrenombre peyorativo que se refiere a la deshonra de los habitantes de esta región, debido a las redadas y allanamientos realizados por los fule —también fulani o peul— durante la trata esclavista (Baeke, 58). Chilver (1990: 226) argumenta que estos pueblos del noroccidente de Camerún fueron producto del comercio que circuló entre los puertos de esclavos y el dominio de los hausa en las tierras de Benue a principios del siglo XIX.



Camerún occidental. Antes de la Colonia no existía la centralización político administrativa actual (Baeké, 1996.). Por el contrario, los pueblos eran autónomos y diferían uno del otro. La gente estaba organizada en *fondom* o reinos tradicionales que circunscribían bajo su jurisdicción a varios pueblos. Cada aldea tenía un jefe, quien heredaba su cargo y demandaba lealtad, apoyo y respecto de sus habitantes y de la familia extendida bajo su autoridad. Las decisiones se tomaban en reuniones de consejeros (*nsa*), un grupo de ancianos que eran importantes miembros de la sociedad de iniciados *Rö* la cual analizaré en las siguientes páginas.

Con referencia a la singular escultura, reflexionaré sobre ella con base en el ritual chocó, y enseguida examinaré la tradición de los wuli que la soporta, para mostrar el lugar que le corresponde en cada grupo religioso y entender la estructura que la respalda.

Páchaidammeisa, la figura protectora de los niños chocó

La figura, tallada en una sola pieza de madera, es una de las más enigmáticas esculturas. La componen un hombre y una mujer, cada uno poseedor de una sola pierna; ellos comparten la cadera. Esta escultura sagrada es un ‘juguete’, una muñeca que los niños y niñas reciben del jaibaná cuando cumplen un año de edad. Al igual que las figuras protectoras de los adultos, conjura un mundo inmaterial que recuerda a los ‘familiares’ (*bine*), los espíritus; lleva el nombre de *Páchaidammeisa*, vocablo noanamá que significa ‘muñecos mellizos’ —*pachairra* = muñeca y *meisa* = dos— (Wassén, 1935: 63-64).

En el Baudó, como en otras partes del Chocó y del Cauca, el jaibaná ‘bautiza’ a los chiquillos; ese día recubre al niño o a la niña con pintura negra extraída de la jagua (*genipa americana*) (Ulloa, 1992a: 123) para que su cuerpo “se cierre” y no deje entrar la enfermedad (Pineda y Gutiérrez, 1984-1985: 55). Después, pone al niño dentro de una pequeña chocita, “una especie de jaula construida en madera de balsa y hojas de palma, decorada en negro y rojo con figuras de serpientes, tigres, caimanes, cangrejos, etc.”. Pero antes, lo baña con mazamorra². Mientras canta a su lado, lo masajea una y otra vez con sus “javes” —bastones— (55), hasta que amanece. Cuando apunta el día, “le entrega al pequeño un espíritu protector, representado en una muñeca de balsa para que lo defienda de los malos espíritus que pueden enfermarlo, robándole el alma” (55-56). Sobre el empleo de los “muñecos protectores”, los autores (56) dicen que: “el niño juega a veces con este rústico objeto, que defiende su salud, pero, pasada la novedad de los primeros días, lo va relegando de sitio y no es raro verlo rodar por el piso” (véase Colección visual: Gotemburgo 1935.14.192; 1935.14.0021; 1935.14.22).

2 Bebida fermentada hecha de maíz.



Las informaciones de Reichel-Dolmatoff (1960) y de Pineda y Gutiérrez (1984 - 1985) sobre la entrega del “muñeco” entre las comunidades indígenas del Pacífico colombiano nos dejan percibir la gran significación que tiene este acto para toda la familia. Y debe ser así, porque del espíritu protector depende el futuro saludable del niño o la niña. Reichel-Dolmatoff (1960: 115) coincide con Pineda y Gutiérrez al afirmar que la figura no se conserva ni se le da un trato especial, simplemente cumple su función de juguete. Sin embargo, los adultos saben que contiene “un poder sobrenatural”.

No obstante su relevancia, es muy poca la información que existe acerca de estas “muñecas” y su acontecer en las comunidades. Argumento rápidamente que ellas cumplen su función simbólica como protección y juguete. Igual que las otras esculturas sagradas de los chocó, interpretando la explicación de Nordenskiöld (1929: 143), la talla protectora de los niños es un guardián del bienestar y, de similar forma, su valor estético está acompañado por su valor religioso, circunscrito a una instancia que repele y protege contra la enfermedad.

Mangki mesë, ‘únicamente una pierna’, signo fundamental del África occidental

*Mangki mesë*³, ‘únicamente una pierna’, es la palabra usada para nombrar la escultura que representa a un par de mellizos ‘deformes’. Este signo hace parte de la estética del interior del África occidental; se halla entre la gente de Camerún y Nigeria.

Con referencia a las contribuciones africanas en Colombia⁴, tal vez la historia de la esclavitud puede proporcionar una explicación sobre el devenir de la gente traída de otros lugares al Pacífico colombiano. De hecho, durante trescientos años, los africanos fueron raptados y colmaron la demanda del



Ilustración 3. Pareja chamba. Nigeria, siglos XIX a XX.
Colección de Daniel y Marion Malcom

3 Fotografía tomada de LaGama (2004).

4 He tomado en este capítulo el trabajo de Viviane Baeke (1996: 57- 92) *Water spirits and Witchcraft: Rituals, myths and Objects. Mfunte-wuli. Western Cameroon, Africa*, como base para la argumentación sobre los paralelos etnográficos.



comercio negrero (Del Castillo, 1998). Tal vez por esta razón el territorio comprendido entre las desembocadura del Níger y Volta, que corresponde hoy a Nigeria, Benín, Togo y Gana, fue conocido durante los siglos XVI al XIX como *Costa de Esclavos*. Pese a la diversidad de cifras, Eltis y Richardson (2003) sostienen que, según los puertos de embarque y las licencias otorgadas, entre 1662 y 1863 salieron de Bahía de Benín 1'155.005 cautivos en 2.773 embarcaciones, cantidad que sitúa esta zona⁵ como el principal sitio de partida de barcos negreros en el Golfo de Guinea

La relación de Colmenares (citado en Friedemann, 1993: 50) indica que los chamba, junto a los ewe y los fon, fueron exportados del Golfo de Benín, entre 1705 y 1749. Arocha (2009: 13) da cuenta de la presencia de personas oriundas de estos lugares en el Pacífico colombiano a partir de 1640. La información de Granda (1988) indica que los chamba representaron en los entables mineros el 5.14% de la población esclava presente en este lugar a mediados del siglo XVIII.

Volviendo al África occidental, informé que los wuli hacen parte de la entidad política administrativa Mfunte. Lus es uno de sus trece poblados, cuyos habitantes se nombran a sí mismos como wuli; poseen un guía de consejeros (*nsa*), que junta a los ancianos con hombres iniciados dentro de la sociedad secreta *Rö* (Baeke: 61), la cual hace parte de un orden religioso-terapéutico, con el que afrontan las adversidades y los infortunios. Es un sistema de pensamiento y reflexión muy complejo porque, con el único propósito de alejar la maldad, congrega distintas sociedades de iniciados y un conjunto numeroso de objetos rituales: terracotas, calabazas, esculturas e instrumentos musicales.

A diferencia del sistema religioso bantú que está conformado por la trilogía sagrada compuesta por curandero, adivino y hechicero (Areia, 1974), el sistema de los wuli involucra una bipartición entre curación y 'brujería'; la estatua de los siameses representa el objeto guardián de la aldea de donde provienen (Baeke, 1996).

Los objetos de la sociedad secreta de los wuli están ligados dos fuerzas: una llamada *rö* o *ku*, y la otra, la opuesta, la fuerza maligna conocida como "el poder destructor de la vida", a la que pertenecen brujos⁶ y hechiceros y se denomina *re*. Estas energías, ocultas y unidas mediante la brujería, ponen juntos a los espíritus del agua para conformar la sociedad secreta *Rö*, que es, a la vez, religión, magia y símbolo (58-63).

Todos los congregantes también pertenecen a la esfera simbólica *ku*. En principio, todos los hombres de la asociación pueden ser parte de *ku*, pero solo dos o tres personas, las más poderosas de la sociedad secreta, pueden ingresar al *rö*.

5 La proporción la tasan Eltis y Richardson (2003) con respecto a la Costa de Oro y la bahía de Biafra, que junto con la bahía de Benín comprenden el Golfo de Guinea, centro de gravedad sobre cual círculo el tráfico negrero en África occidental.

6 Aunque no estoy de acuerdo con las palabras 'brujo' y 'hechicero', las utilizo para ceñirme al texto de Baeke (ya citado) y porque no he encontrado otro término que designe el rol de la maldad *re*.



Según la historia mítica de los objetos, las sociedades secretas se construyeron unas sobre otras y en diferentes tiempos. Las más antiguas —*Kgke* y *Tsimbi*—son las asociaciones a donde llegan los mellizos míticos, representados por la figura que estamos discutiendo; tales congregaciones tenían como objetos de culto las calabazas sonoras. Al llegar los gemelos formaron las asociaciones *Wangkya* y *Ntoro*, e incluyeron en su parafernalia objetos de terracota, madera, hierro y, en adición, algunas calabazas idénticas a las que usaban las sociedades *Kgke* y *Tsimbi*.

Los símbolos y el mundo sobrenatural de los objetos: la naturaleza del poder Rö

Los objetos *rö* están animados por dos entidades sobrenaturales: la colectividad de espíritus del agua (*nui ndü*), que se convoca para sanar las enfermedades, y la entidad (*nui mangkla*) “prisionera” de los espíritus del agua, principal causante de las enfermedades (60-64). *Mangkla* también es una entidad constitutiva individual de las personas inscrita en la enfermedad (brujas, ladrones y trasgresores de las costumbres); solo se revela al momento de la muerte y es la generadora de la energía que los brujos requieren para operar (64).

Mangkla corresponde al conjunto de espíritus de los antiguos miembros de la asociación *rö*; aquellos hombres que tenían a su cargo los objetos, es decir los antiguos guardianes, concedores del “secreto” (Baeke: 64). Como sucede con los chocó, esos espíritus se consideran una colectividad, dentro de la cual la identidad del fallecido desaparece a favor de la identidad de la colectividad de almas. Sin embargo, los objetos que cada miembro de la sociedad posee solo contienen los espíritus de los ancestros patrilineales.

El vínculo filial que comparte el poseedor del objeto con el ancestro inicial, contrasta con la relación de alianza entre los hombres y los espíritus del agua. De hecho, estos últimos son los suegros y los cuñados legendarios, porque el mito de origen cuenta que el primer hombre en la tierra, pescó a su mujer, un espíritu de agua, en los nacimientos del río. Este vínculo filial se repite cada vez que el objeto se hereda de padre a hijo, porque el nuevo poseedor dice que “se casa con el objeto” y de esta forma recuerda la primera alianza del hombre con esos espíritus. Debido a que los espíritus del agua habitan en varios ríos del territorio wuli, el origen y el número de ellos nunca han sido especificados, de modo que aquí también encontramos una colectividad anónima de entes benignos (64).

Los espíritus del agua, *nui ndü*

Se trata de una pluralidad de entidades; seres sobrenaturales benéficos que viven enterrados a las afueras de las aldeas, en los lechos de los ríos, en los nacimientos de agua, o escondidos en el monte. Los mitos de origen de los wuli atribuyen la presencia del hombre sobre la tierra a estas entidades, e indican que las técnicas para la sobrevivencia y la estética fueron aprendidas de sus ancestros, quienes, a su turno, se instruyeron con



los espíritus del agua: aprendieron la cerámica, la destilación del vino y la fabricación del aceite de palma, la caza y la pesca. Por otra parte, estos espíritus son los encargados de la proliferación de los wuli, pues hacen fértiles a las mujeres. Además, los hombres aprenden el conocimiento medicinal de las plantas al ser llevados por los espíritus a un viaje acuático. Pero la función principal de los mencionados espíritus consiste en proteger a los hombres de las brujería (60).

La energía maligna, *niu mangkla*

En la sociedad secreta *Rö*, el espíritu maligno *niu mangkla* es una entidad invisible que solo puede ser contemplada por los brujos y algunos hechiceros. Toma su forma en las enfermedades y desde los tiempos míticos es el enemigo de los espíritus del agua. Al contrario de los últimos, que recurrentemente surgen en la vida cotidiana, el espíritu de la enfermedad habita alejado en el monte. Esta energía desestructura del orden y el bienestar de seres de la naturaleza, trastorna el curso normal de la vida. “El poder destructor de la vida” (*rε*) hace parte de la energía maligna y, con la intervención de brujos y brujas, introduce en los vientres de las mujeres niños fisiológicamente anormales. También acarrea enfermedades y devasta los cultivos (Baeke, 63). Todos los objetos de *rö* están asociados tanto con los benéficos espíritus del agua como con los espíritus maléficos *nua mangkla*, que es el amo de la brujería y de la fuerza responsable de la primera conflagración.

El mito de creación de wuli sitúa a estos dos demiurgos en una violenta oposición en los tiempos primigenios: el espíritu del agua emerge como el ganador de la batalla por haber lanzado la inundación que apagó el fuego prendido por el poder del demonio. El espíritu original del agua se multiplica y, al final del episodio, los habitantes de los nacimientos de agua restauran el universo wuli, pero en forma de fuego cultural —el fuego del fogón y el del forjador—.

Encuentro en el relato varias oposiciones: el agua letal frente al agua fértil; el fuego maléfico contrapuesto al fuego cultural. Estos cuatro elementos, explica Baeke (86), forman doble y simbólica oposición: naturaleza / cultura; muerte / fecundidad:

Tabla 4. Oposiciones simbólicas

Espíritu del agua	Genio de la brujería
Fuego cultural	Fuego natural
Curación	Enfermedad
Agua fecunda	Agua mortal
Vínculo con el agua del río y con los espíritus del agua	Vínculo con los hongos, con el excremento de los mellizos y con un elemento seco que resulta del árbol muerto



Entonces, rö es un concepto ambivalente. Por una parte, contiene *Mangkla*, la entidad maléfica que produce las enfermedades; pero al mismo tiempo sujeta a los espíritus benéficos del agua, que curan (86).

La asociación de wangkya y la estatua de los mellizos siameses

En la sociedad secreta de iniciados *wangkya*s, la pareja de mellizos hace parte de dos categorías de objetos. La primera comprende figuras y estatuas, y la otra, instrumentos musicales y objetos resonantes. Las figuras a su vez forman dos grupos: la estatua antropomorfa —que estoy analizando—, y siete figuras de terracota (68). Por la cantidad de objetos que congrega, esta sociedad de iniciados se considera —junto con *Ntoro*— como la más poderosa, la más cerrada y la más temida (Baeke, 83). Pese a la diversidad de formas y materiales de sus objetos, es la única asociación que no incluye las máscaras en su parafernalia religiosa (Baeke, 68):

Mangki mesë es una talla de madera formada por dos figuras antropomorfas que se ubican en lo profundo de la sociedad religiosa terapéutica *Wangkya*s (69), remiten al origen de la sociedad secreta *Rö*, y se remontan a los tiempos míticos, cuando un par de mellizos siameses procedente de la región de los yamba, Nigeria, llegaron a la aldea para entregarles a los hombres las figuras de terracota. La tradición los describe como un hombre y una mujer unidos el uno al otro por la cadera, y cada uno tiene una pierna, por eso *Mangki mesë* significa “únicamente una pierna” (traducción mía).

A diferencia de lo que ocurre con la *Páchaidammeisa* de los niños chocó, entre los wuli esta especial talla se oculta cuidadosamente y la vigila el guardián del santuario. Solo es manipulada durante su iniciación; después se “ponen a dormir” por el resto del tiempo en su tabernáculo (69).

Los espíritus del agua y los espíritus de las enfermedades entre los chocó

La tallas de madera entre los chocó forman parte de una estructura orgánica que une la religión con los espíritus del agua. Como explicaré en siguiente capítulo sobre el Canto de Jai, los bastones sagrados y las tallas de madera están asociados al poder de curar que posee el jaibaná, facultad que coexiste, de modo indisoluble y contradictorio, con la capacidad de enfermar, hechizar o desestabilizar el curso venturoso de la vida. Al referirse al poder del jaibaná, Vasco explica que curar y enfermar “son parte de un poder más amplio”, que es la capacidad que tiene el oficiante de “incidir en los jais, causantes de la enfermedad a través de una relación directa con ellos”. Pineda y Gutiérrez (1984-1985: 142) argumentan que los bastones son el habitáculo de los espíritus que ayudan al jaibaná en su oficio.

Surgen entonces las preguntas sobre cuáles son los espíritus que curan y cuáles los que enferman, y cómo ingresan unos y otros en las esculturas de los chocó. Miremos deteni-



damente los cimientos que respaldan la presencia de los espíritus —jais— en el sistema religioso amerindio chocó y, consecuentemente, en los bastones.

Los espíritus que curan

Los jaibanás poseen muchos espíritus pero, de acuerdo con Vasco (1985: 115), se pueden clasificar en tres entidades primordiales: (1) *Dojura*, los espíritus del agua; (2) *Antomiá*⁷, los espíritus de la selva y (3) *Jais*, los espíritus de los animales de presa. Como todos resultan de la transformación del alma de los muertos, podrían ser ancestros o ‘familiares’ como les llaman los chocó. *Dojura* y *Antomiá* son considerados como entidades diferentes, asociadas a los espíritus del agua⁸. Estos seres míticos, sacados de los nacimientos de agua, representan un conjunto de ancestros a los cuales los chocó vuelven la mirada a la hora de demandar bienaventuranza, o resolver sus problemas. Viven debajo de una gran roca, en las cabeceras de los ríos, es decir en los nacimientos de agua, y la selva es su domino (102). Clemente, el informante de Vasco (102), ilustra el lugar de provisión de espíritus:

En las quebradas había espíritus. El brujo anda en las cañadas arriba y busca al espíritu malo en las cañadas muy feas y en las chorreras muy altas. Sí el espíritu no tiene dueño, el brujo lo hace hermanar y queda de cuenta de él y tiene que obedecer. [...] El brujo pregunta ¿usted qué responsabilidad tiene de curación? Dice: yo curo del achaque de ataque. Yo soy el dueño de eso, o de diarreas, según. Cada espíritu cura una cosa. [...] cada jaibaná tiene cincuenta o cien espíritus recogidos.

Argumenté que *Dojura* y *Antomiá* son dos entidades diferentes que obedecen a similar principio fundamental, ligados al agua. Explica Vasco (111) que etimológicamente la palabra *Dojura* proviene de *dojuro*, que significa nacimiento de agua; que emana en la base de una roca, rodeada por una selva exuberante. Dice este autor (116) que en los comienzos del río —en las cabeceras— está el origen de los primeros jais, “aquellos espíritus que el jaibaná toma directamente de la naturaleza y los lleva a vivir a su casa”. Pero, ¿quiénes son estos espíritus? Son todos los jaibanás, dice Vasco (94) “que suben a la tierra a robarse la gente [emberá] para casarse con ella”.

Antomiá es otra manifestación de los espíritus del agua, concebidos como los seres de la selva (Vasco: 116). Hernández (1995: 64) la define como la madre de los animales del agua e indica que cada río tiene su *antomiá*, pues el mundo de abajo —el lugar cosmogónico— se conecta con este mundo —el de los emberáes— por los cursos fluviales y, por eso, *antomiá* sale por las cabeceras de los ríos. Aquí encontramos varias concomitancias entre *dojura* y *antomiá*: 1) el poderío de ser espíritus del agua, y 2) la circunstancias que acompañan su devenir en este mundo; *antomiá* les enseña a los indios a sacar el oro con las manos, derribar árboles y cazar pájaros con una especie bodoquera (Vasco, 1985: 95).



7 En conversación personal (4 de junio 2010), Baltasar Mecha Forastero (pueblo emberá del Chocó) me explicó que *antomiá*—en lenguaje emberá *ãthomiã*—, es la cargadora porque toma los espíritus y los lleva de arriba para abajo.

8 Diferentes argumentos sitúan estos seres míticos como entidades distintas entre sí. Sobre esta discusión y la disyunción de los elementos y del espacio —selva y río— véase Vasco (1985: 114-119).



Uno de los mitos de creación⁹ de los emberáes narra que en tiempos primigenios los *burumiás* eran antropófagos, y se unieron a las mujeres diablas. Dice Vasco (1985: 95) que “Santa Teresa precisa que eran mujeres antomiáes [*antumias*] [ellas y los *burumias*] vivían en cuatro árboles inmensos llamados jejenés”, que la madre, *Imana Pankoré* (‘el tigre suegra’) resguardaba. Como eran antropófagos, *Caragabí* (el creador) ordenó que los quemaran dentro de los árboles. En su análisis, Vasco asocia los *antumias* con ‘los cuñados’ de los *burumiás*, porque se casan con las mujeres diablas (*las antumiés*). Expliqué en el capítulo 3 que *Pankoré*, madre de *Antomiá*, le entrega por primera vez a los emberáes los espíritus que curan y los espíritus que enferman y que, además, enseña las artes del chamanismo. Dice Hernández (65) que actualmente algunos jaibanás han heredado el bastón de sus antepasados, quienes, a su vez, lo recibieron de un tigre¹⁰.

En diferente mito, *Antomiá*, marido de la “diabla”, posee el secreto del chamanismo, e inicia en la práctica a un niño indio que ha sido robado junto con su hermana (Vasco: 98). Según la interpretación de Hernández (65), *Pankoré* (entidad mítica creada por *Trutuica* en los tiempos primigenios) es quien roba los mellizos míticos para comérselos, pero después de un tiempo, al encariñarse con ellos, les enseña las artes del chamanismo. En la interpretación de Pineda y Gutiérrez (citados en Vasco: 98), *Antomiá* es “la misma madre del agua que sale de ella y se lleva a los hombres para comérselos”; Vasco concluye que *Antomiá* “no se come nunca a los jaibanás, sino que está a sus órdenes para devorar a los otros” (98).

Según la mitología chocó, parece que existe una relación estrecha entre *Pankore* y *Antomiá*; ambas entidades intervienen en las artes del chamanismo. Conuerdo con el análisis Vasco (98) de que *Antomiá* es un ser poderoso, pues domina los animales, que son los causantes de las enfermedades. Es un espíritu ligado al agua y conserva una triple relación que vincula ‘agua-*Antomiá*-tigre’; está asociado “al mal” y unido a *Pankoré*, su madre y dadora de los conocimientos médicos (99). En el mito explicado —capítulo 3—, *Pankore* tiene forma de anciana negra (Arango, 1993: 782).

Los *antomiás* y los *dojura* habitan en el mundo de abajo; *Dojura* igual que *Antomiá* se casó con los primeros “ascendientes” de los emberáes. Vasco (118) concluye que *Antomiá* y *Dojura* son jaibanás y, como tales, son “los verdaderos hombres”, los fundamentales; ellos preceden la creación de los actuales emberáes y se inscriben en el tiempo del mito primigenio.

9 Según Vasco (1985), los emberáes conciben su creación en tres etapas no lineales. Los *burumiás* obedecen a la primera creación. El análisis de Vargas (1993) da cuenta de que habitaban en cuenca occidental del Atrato. Vasco (1985: 96) explica que estos tenían luchas con los *bibidí*, conocidos también como *bibidí gomiá*. que eran una mezcla de diablo, animal e indio. Su jefe se llamaba *Juratsarra*, y vivían en los árboles gigantescos de la selva. Los *carautas* corresponden a la segunda creación (Vasco, 1985: 95); Vargas (1993) los sitúa en el bajo Atrato y dice que eran los mismos *katíos*. Vasco (1985) afirma que “No eran antropófagos pero sí tenían uniones matrimoniales entre padres e hijas, hermanos y hermanas. En castigo, *Caragabí* los convirtió en animales”; finalmente los dioses primigenios crean los emberáes actuales (Vasco, 1985: 96) Al respecto véase Vasco (1985) y Vargas (1993a).

10 Tanto *Pankoré* como los jaibanás se asocian con el tigre. *Pankoré* se conoce entre los indígenas como “diablo” (Hernández 1995: 65).



Los espíritus de las enfermedades

El bastón es un doble aliado del jaibaná. Tiene el poder de extraer o producir enfermedad. En el pensamiento chocó, la muerte, la desventura y la enfermedad la produce un jaibaná, que envía sus jais para que roben o hieran el alma¹¹ de un indígena. Así mismo, los jais de los animales de caza y los de los salvajes son los causantes de las enfermedades. Entre los emberás del chocó, Hernández (1995: 86) describe que “surge el concepto de la presencia invisible o jais, que son animales de presa que atacan el alma, la hieren o la devoran tal como hacen los hombres con esas especies. Esta es la noción de enfermedad y muerte”. Explicaré el concepto en el siguiente capítulo. Añade que “las personas se enferman si el brujo le envía un jai patológico”. Explica (89) que el brujo que manda un jai de tigre o tigrillo “puede matar a una persona en dos días”. Dice (67) que el jaibaná va al mundo de abajo a negociar con los animales el retorno del alma perdida. Como sucede con los espíritus que curan, *Pankoré* le entrega a un indígena los jais que enferman (64).

En julio de 1981, Vasco (1985: 35) recopiló la experiencia iniciática de Clemente, jaibaná, curandero, de los que “curan con yerba”. Es posible observar en el relato elementos que permiten inferir el dominio del jaibaná sobre los espíritus que le ayudan a ‘enfermar’, pues él es dueño de los jai —espíritus— de las cosas, de los animales, del hombre, de las plantas; del espíritu del agua, del aire y del monte (Vasco 101).

“¿Como se hace uno jaibaná?” pregunta Vasco (36) a Clemente, quien le cuenta que “aprendió de su papá, que éste le dejó de herencia”. Dice el jaibaná:

Mi papá era corazón malo y casi me mataba en sueños. En sueños veía era pura candela; después se llevó ahí y se apagó; me subía por un palo y la candela se calmaba. Me daba candela; después me llevó allí se apagó y así pasó muchas veces. Al fin bajé del palo después que apagó y fui a ver. Había como un animal. Luché, lo arrastré de la cola y le traje a papá. Papá, ¿para qué sirve? Yo lo agarré. El papá dijo: Ah, me ganastes; llévalo allá arriba a la oficina mía (en el monte) enciérralo ahí y queda para siempre. Ya no cae enfermo usted; ahora puede curar.

Comenta Vasco (102) que el sueño de Clemente habla de “un fuego que se hace animal y él domina”. Las enfermedades, en el pensamiento chocó, son producidas por los animales de presa que “atacan el alma de los indígenas, la hieren, la devoran tal como hace el hombre con esas especies”. Encuentro aquí la transformación del fuego que se convierte en animal, el causante de las enfermedades y que es domado por Clemente, que lo recluye en el monte para siempre. Argumenta, Vasco (102), a través de la voz de Darío, uno de sus informantes, que el jaibaná se lleva los espíritus de la enfermedad y los encierra en una cueva.

En las tradiciones orales que transcribí atrás se puede mirar la forma en que los ‘brujos’ inoculan a sus víctimas. El mito narrado por Abel Higimía (Wassén, 1988: 99) cuenta que

11 Analizaré el concepto de jai y alma en el capítulo sobre el Canto de Jai. A propósito, véase Vasco (1985: 99-102).

“dos cholos nacieron de la pierna de una mujer (...) por la noche se convertían en *waura* —muñeco de madera— y “mataron mucha gente y les bebieron la sangre”. La versión de Delia Casama (Arango, 1993: 1, 376-377) hay un solo “hijo de la pierna” que suele alimentarse con la sangre de los animales y de la menstruación de las mujeres; concluye el mito con el hecho de que “Jerú Poto al final se murió, y se convirtió en animal chupador”. Como he indicado, este mito se parece a los que cuentan el origen de la medicina entre los *ewe-fon*.

Retornando a la comparación con la etnografía de Baeke (1996: 61), habría razones para suponer que entre la sociedad secreta de los *wuli-mfunte* tiene lugar un escenario comparable. Allá (61), por la noche, los brujos que ostentan “el poder destructor de la vida” (*re*) cambian su forma humana para convertirse en búho, leopardo o perro. Del mismo modo, durante el día, pueden destruir los cultivos al convertirse en otros animales, como águilas, que arrasan con las semillas en las sementeras, o en serpientes acuáticas que devoran los peces. Estos brujos pueden ser hombres o mujeres, viven incógnitos entre la gente de su pueblo y no se diferencian de las otras personas, excepto a la hora de la muerte. Llamo la atención sobre la forma como los brujos *wuli* infectan a sus víctimas, pues es comparable con la práctica del héroe cultural *chocó*, el mellizo en el cual *Jeru Potó* se transforma —véase capítulo 4—. Dice Baeke (63) que el brujo duerme apaciblemente en su cama, mientras la parte invisible de su ser se transforma en lechuga o búho, *para chupar la sangre de su víctima* y así inocular las enfermedades (61). La pesadilla que tiene el afectado después de mostrar los síntomas de la enfermedad es señal de que la brujería, *re*, hizo efecto. El remedio está en la intervención de los espíritus del agua, que solo actúan a través de los objetos rituales, los cuales pueden ser vistos por las siete sociedades iniciadas *Rö* y manipulados por muy pocos miembros de ella.

Aunque analizaré detenidamente el tema en el capítulo 7, adelanto que entre los *wuli* se utiliza humo y sangre de gallina, en una sucesión de actos, para invitar a los espíritus del agua a animar las esculturas. Llamo la atención sobre esta forma de hacer sagradas las tallas porque se parece a la manera en que Reichel-Dolmatoff (1960a: 26) relata la animación de tallas individuales entre los *chocó*.

Comparación entre los dos sistemas

Como sucede con la escultura *Mangki mesë*, la talla de madera *Páchaidammeisa*, y todas las figuras de los *chocó*, está inserta en un orden que envuelve espíritus que curan y espíritus que enferman, y estos, a su vez, responden a elementos primordiales de las cosmologías al ser espíritus del agua y espíritus de las enfermedades, componentes religiosos fundamentales de la sociedad secreta *Rö* de los *wuli*.

Igualmente los mencionados espíritus del agua —recordemos que incluyen los que curan y sus contrarios— actúan, tanto en el sistema sagrado *wuli* como en el de los *chocó*,



por la mediación de los objetos rituales; es decir, por la intervención de las esculturas. La idea del antropólogo Jaime Arocha (2002) de que, probablemente, las similitudes entre los objetos rebosen las formalidades estéticas e involucren sistemas religiosos es particularmente significativa: están, por ejemplo, los espíritus del agua, elementos primordiales como “entes” de la curación y el bienestar; también, en uno y otro sistema se pueden relacionar los sucesos que acompañan la llegada de los espíritus del agua a este mundo mediante la mención a los nacimientos de los ríos, a los “hoyos de agua” y a los lechos de las corrientes.

Con respecto a los espíritus de las enfermedades, el fuego domado, transformado en animal feroz y recluido en la selva, o en una cueva, representa otra coincidencia entre los principios esenciales de los sistemas religiosos wuli y chocó. A diferencia de la cotidianidad que acompaña el espíritu del agua, el ente de la enfermedad habita recluido entre la espesa selva. Otra coexistencia se observa en la presencia de la imagen mítica hematófaga del mellizo, en el mito de origen de la medicina chocó.

La tercera relación la ajusta la analogía de relación filial: en uno y otro sistema, los espíritus benéficos del agua son los suegros/as y cuñados míticos. En efecto, la primera ‘concepción’ de los emberaes —los *burumias*—, se casan con las mujeres diablas, las *antomiás*, que son también espíritus del agua y, al mismo tiempo, las hijas de *Pankoré*. Este mito tiene correspondencia con la tradición africana, porque allá, de igual manera, el primer wuli se casa con el espíritu del agua que termina siendo, según un complicado nexo descrito por Baeke (69), el cuñado del guardián del objeto que es, de igual modo, el ungido de la sociedad secreta *Rö*.

Finalmente, la traducción de espíritus como ‘familiares’ manifiesta otra semejanza pues, de similar manera como ocurre entre los wuli, —que allá son los espíritus (la línea paterna) de los antiguos guardianes de los objetos—, entre los chocó tanto *Dojura* como *Antumiá* son antiguos jaibanás, resultado de la transformación del alma de los muertos (Vasco, 1985: 116), concedores entonces, del secreto del Canto de Jai. Recordemos que Friedemann y Arocha (1985: 251) concluyen que cada jaibaná posee un jai patrón, entendido el concepto como un conjunto de espíritus que el iniciado recibe de su maestro en el ritual correspondiente; tales espíritus están en su bastón, el *jai sarra*. Insisto en el consenso de los autores (Santa Teresa, 1929: 72; Wassén, 1935: 112; Reichel-Dolmatoff, 1960: 126; Arocema, 1972: 19; Friedemann, 1985: 251; Pineda y Gutiérrez, 1984-1985: 136; Hernández, 1995: 78) sobre el pensamiento indígena de que el bastón representa los espíritus —*bine*— de los ancestros y que es el habitáculo de ellos. Ampliaré este tema en el siguiente capítulo. Aunque poco sabemos de la evocación que los chocó hacen de la identidad de sus muertos, conocemos la relación que existe entre la colectividad de espíritus¹² —del agua—, jaibaná y bastón.

12 Al respecto véase Pardo (1987a: 30).

Las correspondencias descritas me lleva a forjar otras dos posibles analogías entre la gente del África occidental y los chocó:

(1) La semeblanza del motivo sagrado africano: siameses cuyos cuerpos están unidos por una cadera común y comparten una pierna.

(2) Las unidades primordiales con que los ungidos de la sociedad secreta *Rö* invisten la escultura sagrada: los espíritus del agua y los espíritus de las enfermedades.

Vale recordar la dicotomía entre curación y enfermedad como unidad esencial del sistema religioso de una y otra tradición.

Tabla 5. Comparación entre la religiosidad chocó y la sociedad religiosa del África occidental

Sistema religioso del África occidental		Sistema religioso chocó	
Espíritus del agua	Genio de la brujería	Espíritus del agua	Enfermedad
Fuego cultural	Fuego natural	Fuego domado	Fuego natural
Curación	Enfermedad reclusa en la selva	Curación	Enfermedad reclusa en la selva
Agua fecunda	Agua mortal		
Vínculo con espíritus del agua y objetos rituales	Vínculo con el hongo excremento de los siameses míticos	Vínculo espíritu del agua y objetos rituales	Presencia del excremento del mellizo mítico
	Imagen hematófaga. Inocula a sus víctimas al chuparles la sangre.		Imagen hematófaga. Se convierte en zancudo y se alimenta de sangre de la menstruación de las mujeres.
Humo y sangre de gallina invitan a los espíritus del agua a animar los objetos rituales.		Humo y sangre de gallina invitan a los espíritus del agua a animar los objetos rituales.	
Sitio mitológico de gestación calabazas		Sitio mitológico de gestación calabazas	



Los mellizos mitológicos

Una vez expuesto el complicado sistema religioso, retomo la escultura del África occidental para traer al análisis la tradición oral que da cuenta de ella y su vínculo con el origen de la medicina en la sociedad secreta *Rö*. Expliqué que la escultura de los siameses, *Mangki mesë*, está sustentada en un conjunto conformado por la representación de los mellizos y siete vasijas de cerámica —los objetos *Rö*—. Entre todos componen el altar de sociedad secreta *Wangkyä*. Igual que la escultura, las vasijas de barro están investidas por los espíritus del agua y de las enfermedades. Un rasgo que aquí es esencial para el análisis lo conforma una de las siete figuras de cerámica, el elemento con el cual se anima, y su vínculo con los gemelos míticos. En este conglomerado, la sustancia sagrada representa “el excremento de los mellizos míticos” y se conoce con el nombre de *ne*; como tal, está presente en el mito que da cuenta sobre la creación de institución *Wabgkyä* que estoy analizando.

Esta narración, que pone juntos mellizos, calabaza y heces encuentra parecido con varios mitos chocó. Lo enuncié en el capítulo anterior, en el mito que cuenta el origen la medicina. Sin embargo, redundo en la explicación de que la narración africana que voy a discutir encuentra comparables fragmentos ‘entrelazados’ en mitos complementarios de la tradición chocó. Esta amalgama de ‘oraliteraturas’ me llevan a forjar la idea de que los chocó han yuxtapuesto en su mitología y, por lo tanto, en su sistema religioso, elementos pertenecientes a distintos grupos étnicos que conforman el grupo lingüístico ewe-fon del África¹³.

Señalo dos mitos chocó que relatan acontecimientos que han tenido lugar en el tiempo primordial; estas tradiciones orales, que considero complementarias, atesoran ideas pueden muy bien compararse con el mito africano que da cuenta de la figura sagrada en la sociedad secreta *Rö* de los wuli, “solo una pierna”, *Mangki mesë*, a la que me he referido. El primer relato da cuenta de los mellizos primigenios hijos del Sol y la Luna, que se terminan de gestar de forma anormal, en una calabaza, en el mundo de abajo. La otra narración informa lo que sucede en mundo de abajo, el espacio sagrado chocó, a través del viaje del héroe cultural Jeru Potó, personaje mitológico a quien se le atribuye ser el primer jaibaná y sobre el cual hablé en el capítulo anterior, pero, debido a su importancia para la explicación, retomaré fragmentos de su historia.

El mito originario chocó sobre los primeros hombres

Tachi Ankore [dios primigenio] tenía dos hijos jovencitos, un hombre y una mujer, los cuales eran el Sol y la Luna, respectivamente. A la Luna alguien venía hacerle el amor todas las noches, pero no sabía quién era. [Era su hermano que al sentirse descubierto huye] [...] Después de varios días de andar por el monte, a la Luna se

13 Puntualmente entre la gente wuli, chamba y fon. Expliqué, en paginas anteriores, la ubicación geográfica de estos tres grupos vecinos.

le aparece Imaná Pankoré (el tigre-suegra), quien se vale de mentiras para llevarla a la casa. En el lugar vivían tigres, culebras y otros animales peligrosos hijos de la mujer Pankoré, *la cual decide esconder a la Luna en el zarzo para que no la maten*. Sin embargo, un día escupe y la saliva le cae al tigre; de esta manera la descubre y se propone devorarla. Pankoré viendo que la Luna está embarazada, le permite al felino realizar su cometido con la condición de no comerse el vientre. *En últimas perece en las fauces de la fiera y los fetos se terminan de gestar en un cántaro de arcilla que se encuentra en el zarzo* (Hernández, 1995: 21).

Recuerdo que el mito expuesto da cuenta del héroe cultural que baja a *Yhábera*, un lugar cosmogónico donde viven “los yháberas” (*yáveras*); conocidos también como los puercos de monte; gente que arroja todos los días unas bolitas por la oreja:

[Jeru Potó] Allá vivió dos meses.

Allá viven los *Yháberas*, son como cortados con una tijera: parejitos y bajiticos. No comen comida como nosotros; se alimentan del olor de la comida, del humo; están tapados en el rabo; *cuando se alimentan con el olor al otro día golpean en la oreja y botan como mierdita de cucaracha*.

[...] Los yháberas nunca mueren, son de allá y ni cogen pa' rriba ni cogen pa' bajo. Allá también viven las 'Madre de Agua' (Antomía) [...] Ahí también viven los puercos-manaos.

[...] En ese planeta de abajo vivió Jeru Potó con ellos y, como era como jaibaná, les operó el rabito para que pudieran cagar (Relato de Delia Casama, recopilado por Diego Arango).

Estos complejos mitos son un buen comienzo para llevar a cabo la comparación entre las tradiciones chocó y wuli. Pues la primera cuenta con la presencia de los mellizos mitológicos que “nacen” o se desplazan —como lo hace *Jeru Potó*— a otro territorio, a tierra extraña. En el mundo de abajo (lugar donde habita *Pankoré*, su protectora; espacio sagrado, terreno donde interactúan los mellizos primigenios chocó) se terminan de gestar en una calabaza que está escondida en el zarzo. Pese a que este mito chocó ha sido pródigamente repetido en las etnografías, su análisis ha dejado por fuera los elementos que lo componen. No sabemos nada de la calabaza o de las cerámicas donde se gestan los hermanos; y lo mismo ocurre con el excremento de los mellizos míticos y su función en el sistema chamánico del Canto de Jai. En efecto, no encontrado la referencia y/o interpretación sobre la utilidad de “las pequeñas bolitas” que defecan estos seres primigenios, sin embargo señalo este elemento, las heces, porque concuerda con unidades primordiales del sistema religioso de la africana sociedad secreta *Rö* y está presente en el mito de los siameses *Mangki mesé*, representados en la talla de madera; a ellos se les atribuye el origen de la medicina y de este medicamento sagrado.

El mito de los siameses wuli del África occidental

Esta pareja deforme repentinamente apareció en medio de la estación seca en el mes lunar de Malö; los extraños forasteros que venían de las llanuras de Mbo,



del sur occidente¹⁴ del territorio wuli, optaron *por excretar en el santuario de las calabazas* y se negaron a morar en el aposento donde estaban otras asociaciones. Pero extrañamente escogieron el linaje de los herreros, para habitarlo, porque ahí había un resguardo dedicado a la sociedad Ntôrô y Mangkombwú que guardaban instrumentos de hierro. La pareja deforme se aposentó ahí, pero instruyeron a los herreros en erigir un nuevo santuario, diferente de Ntoro, que solamente tenía una planta y estaba abierto por todos los lados. Ellos demandaron construir un refugio compuesto de dos plantas para poner los objetos de terracota, madera y hierro. Los mellizos estuvieron siete días donde los herreros excretando abundantemente. Cuando el nuevo altar estuvo listo, dejaron como guardián al forjador de hierro y le confiaron las figuras de terracota, como también las alargadas campanas de hierro (ngkë). Del mismo modo le enseñaron cómo manejar el poder sus excrementos (nɛ) y como encontrar el sustituto de las heces cavando en la tierra, alrededor de los troncos de los árboles muertos. El día once después de su llegada, los siameses desaparecieron para siempre (Baeke, 1996: 84).

Interpretación comparativa de las calabazas ‘gestoras’ de los mellizos míticos

El puñado de ejemplos citados permite captar mejor las relaciones entre los dos sistemas religiosos. Para facilitar el análisis, subrayé algunos componentes presentes en el mito africano, porque son elementos esenciales en este complejo sistema religioso, pero además porque coinciden con unidades cruciales que conciernen a la concepción religiosa y del mito sobre el origen, la medicina y la curación entre la gente chocó. Calabazas, excrementos y mellizos conforman la unidad sagrada tanto en el mito africano como en la cosmología chocó.

Regreso al conjunto de objetos indicados por Baeke (1996) de la sociedad secreta Rõ. Como expliqué, está conformado por la estatua sólidamente unida a las siete figuras de cerámica. Los iniciados dividen este conjunto entre las que “salen” del santuario y las que no. El estatus simbólico y ritual de los objetos que se manipulan contrasta con el de los que nunca salen del santuario. Contrario a la escultura, estas cerámicas son manipuladas en las ceremonias de curación, pero permanecen en el “borde del santuario”, no se sacan del espacio ritualizado.

Los objetos que no se mueven del santuario son utilizados para protección, de acuerdo con el servicio del espíritu del agua en los asuntos de la vida y la fecundidad. El grupo está conformado por tres piezas figurativas, de las cuales dos son zoomorfas y la una antropomorfa:



14 Esta llanura, que es la parte septentrional, coincide con los territorios de los Mabila, situados al sureste de los M-Funte y al norte de los Yamba (Baeke, 1996: 58).



1. *Manseto*: un ente representado con sexo de mujer y cara de mono. Simboliza iluminación.
2. *Kú*: un camaleón que representa la mujer dando a luz.
3. *Gwofuru*: representación de una mujer preñada.

Contrario a estos objetos que nunca son sacados de santuario, están los que van a cortejos y curaciones colectivas:

4. *Ma-wangkya*: o madre *wangkya*, la pieza más importante de las terracotas.
5. *Fise*: considerado el esposo de *Ma-wangkya*, es un recipiente decorado con varios motivos, incluidas una serie de protuberancias.
6. *Bwoshyu*: pequeña figura con cabeza antropomorfa y cuerpo bulboso; el ombligo está marcado con un agujero. *Se usa para acompañar a una pequeña escultura que representa un animal carnívoro.*
7. *Ngkwaya*: es una figura cerrada parecida a la anterior pero sin cabeza, llamada el hijo de *Wangkya* (Baeke, 1996: 72-73).

En el conjunto de las figuras de terracota resalto la más importante, la madre *Wangkya*, que también es la más antigua, porque este artefacto articula la escultura y los excrementos de los siameses para componer un contexto de simbolismos sagrados. Esta cerámica se denomina calabaza, debido a su forma; otras veces se conoce como la “gran lluvia oscura”, haciendo alusión a la región oscura y a la mezcla de lluvia, viento y tempestad que es el vehículo ‘eficiente’ para eliminar a los brujos y sus brujerías en el sistema religioso africano. El artefacto está decorado alrededor con un motivo realizado en forma de cordón, que semeja a la guirnalda con que el fruto se amarra de la planta, y posee un orificio en su parte más abultada. Para animar al artefacto se usan los espíritus del agua y una sustancia que representa el excremento de “los mellizos míticos” que se conoce con el nombre de *ne* (Baeke, 1996: 72).

El sustituto (‘real’) de *ne* es un hongo (*Lentinus tuberregium*) que se encuentra enterrado a los pies de ciertos árboles; éste género de hongo¹⁵ —*sclerotium*—, posee un aspecto de grandes bolas. *Los wuli lo ponen en el zarzo, sitio en donde se alza el altar de la asociación Rö, que guarda la estatua que representa a los mellizos míticos y las cerámicas que he descrito* (85).

Según todo lo anterior, puedo establecer otra correspondencia, un acto que pone juntos en un terreno sagrado calabazas (recipiente) “escondidas en el zarzo”, heces (medicina) y los mellizos míticos. Ahora bien, el medicamento mágico mencionado elimina

15 Este hongo crece en regiones tropicales y es ampliamente usado como alimento (*carpophore and sclerotium*) o como remedio para distintas enfermedades (administrado oralmente en forma de infusión o aplicado externamente) Además es usado como un filtro de protección y tiene diversas aplicaciones mágicas religiosas.



brujos/as al causarles hinchazón del estómago. Es el único medicamento *Rõ* que se oculta de las personas no iniciadas (Baeke, 1996: 85). Para convertirlo en pócima, las bolas duras se desmenuzan y al reducir las al polvo surgen pequeñas semillas que se inflan cuando se disuelven en el agua (86). Este evento se puede comparar muy bien con la narración chocó “*botan* [por la oreja, los mellizos chocó] *como mierdita de cucaracha*”. Dije que se no se conoce la función del elemento en cuestión en el sistema religioso terapéutico chocó, pero sí su función como “poción” es particular de la asociación *Wangkya*: que el estómago de la víctima se infle. La hinchazón del estómago¹⁶ es importante porque revela la identidad de los brujos y brujas. La poción se logra al revolver el hongo polvorizado en el agua; este brebaje *ne* mata a los hechiceros o que poseen *re* el “poder destructor de la vida”. Este veneno mortal es contrarrestado con otra clase de agua, el fluido amniótico, que es una sustancia pura y beneficiosa (*batiti*), —por eso los wuli dicen que los futuros niños “*se bañan*” —*se gestan*— en la calabaza. Aquí se encuentra analogía con el significado del agua que corre por los lechos y la que brota en los nacimientos de los ríos (86-87); a lo largo de este capítulo discutí sobre este asunto, *los espíritus del agua*, los que curan.

Comparación entre las tradiciones chocó y wuli

Al confrontar las dos tradiciones encuentro unidades equivalentes en una y otra. Destaco la similitud que existe entre la escultura y su singular morfología, la representación de los siameses, en los dos sistemas religiosos. Al preguntar a mi informante Zúñigo Chamarra, indígena del pueblo noanamá del litoral del San Juan, sobre la presencia de la figura en su comunidad, me respondió que no tenía recuerdo de ella; su aseveración me lleva a inquirir si su presencia fue común en todos los pueblos indígenas del Pacífico o sí con el tiempo algunos grupos se olvidaron de ella.

Respecto a la relación entre estética y sistema religioso sustentada por las tradiciones orales, hallé las siguientes correspondencias chocó que son comparables con la tradición africana: 1) los mellizos “anormales”; 2) la presencia de las calabazas como sitio mitológico de “gestación” —antiguamente los niños chocó nacían¹⁷ en un cántaro de barro que tenían los padres en el zarzo de la casa—; 3) el terreno escondido en el zarzo donde se ocultan las calabazas, y 4) las heces de los mellizos primigenios chocó en el escenario de *yháberas*, lugar cosmogónico¹⁸.



16 Otra forma consiste en usar un embrujo diferente a las heces de los mellizos míticos, esta vez es destinado para descubrir los ladrones y hacedores del mal; este ensalmo se puede contrarrestar a través de los rituales de curación.

17 Hernández (87) llama la atención sobre las distintas formas de gestación que ocurrieron en los tiempos primigenios: a la gestación en calabazas le seguirá la gestación en la pierna, mito que discutí en el anterior capítulo.

18 Entendido el término como lo traduce Eliade (1996: 43): el mundo como obra de los dioses.



Conclusiones

Aunque todavía faltan herramientas para llegar a una afirmación definitiva, he señalado algunos rasgos que encuentro similares entre las tradiciones de los chamba y los ewe-fon de África occidental y las de los chocó colombianos, aspectos que considero supuestos iniciales para futuras investigaciones. Pienso que las coincidencias que he develado podrían no ser accidentales, pues en esas culturas el concepto fundamental que sustenta la escultura de los siameses es similar.

La hipótesis de la influencia de la diáspora africana sería discernible en tanto que la analogía morfológica entre las dos representaciones escultóricas revela la existencia de un signo estético singular que congrega espíritus del agua y fuerzas de la enfermedad. Es posible indicar también que los elementos fundamentales del mito parecerían corresponder entre sí y que esa reciprocidad sería indicio de la contribución africana en el sistema religioso-terapéutico de los chocó.

Por otro parte, en el espacio de creatividad del plano de imaginación religiosa, surge la necesidad de observar el conjunto de cerámicas usadas en el ritual del Canto de Jai para hacer la pregunta sobre las similitudes que existen entre el conjunto de terracotas que completan los objetos sagrados de la sociedad secreta *Rö*.



Ilustración 4. Figura de cerámica llamada manseto. Perteneció a la sociedad secreta Wanjya. Nodza, el dueño de la figura, se está preparando para escupir un poco de vino de palma en ella, para que descansa tranquila después de la llegada de visitantes a su santuario (Aldea de Lus, Wuli, provincia del Noroeste, Camerún, junio de 1980). ©Viviane Baeke.



Ilustración 5. Cerámica cefalomorfa, representa una figura humana. Museo de Gotemburgo, 1927.27.14

A mi parecer, serían muchas las concomitancias entre las dos culturas que podrían hacerse, sobre todo cuando se comprueba que una de las cerámicas africanas está adornada con cara de mono y presenta un cuerpo femenino que muy bien se puede comparar con la figura antropomorfa recogida por Nordenskiöld, en 1927, entre los chocó del río Docampadó (Ilustración n.º 5, en Colección visual: Gotemburgo 1927.27.14) o con las cerámicas rituales moldeadas en forma de calabazas.

Finalmente, la estética singular de la talla de los mellizos de África occidental incrementa la perspectiva de análisis sobre la diáspora, en tanto rebasa la delimitación cultural congo, planteada por Wassén (1935) y por Arocha (2009), sobre el predominio su arte en la escultura del Pacífico colombiano. Desentrañar formas estéticas concernientes a la gente de las costas occidentales del África, en la talla, me conduce a plantear la conjetura de que el sistema religioso indígena también habría incorporado elementos que son comparables con los que existen en esta región de África; puntualmente, estoy hablando de la gente *chamba*¹⁹ de lenguaje gur, que habitan a lo largo del territorio del África occidental, en el norte de Gana, en el alto Volta, Togo, Malí, Burkina Faso, Benín, Costa de Marfil, así como de los *ewe* de la región de Togo. En consonancia, resalto también las contribuciones de los *ewe* y *fon*, de los cuales hablé en el capítulo anterior.

En el proceso de búsqueda de la herencia cultural arrebatada de África y su diáspora, es necesario considerar la diversidad como una gran riqueza, pero también reafirmar las contribuciones de los pueblos de donde fueron tomados los cautivos. Así mismo, el concepto panafricano *Muntu* (Jhan, 1961) —véase capítulo 3—, que pone juntos estética, espíritus del agua y ancestros, podría ser un valor unificador del legado de la diáspora; un factor medular con profundidad histórica, que invita a reflexionar sobre el conglomerado de memorias, conocimientos y técnicas traídas por los esclavizados al litoral del Pacífico colombiano.

19 Los *chamba*, también se conocen como *akaselem*, *cemba*, *kamba*, *kasele* y *Tchamba* (Ethnologue, 2010).

