

Artículo No.5

¿Qué sabemos de los descendientes de África en Iberoamérica?

Las comunidades negras en Colombia

Maguemati Wabgou¹

Introducción. El documento aborda el tema de ¿qué sabemos de las personas con ascendencia africana en Iberoamérica?, empezando con las comunidades negras de Colombia; buscando resaltar sus aportes en términos de afrolatinidad a la formación de Iberoamérica (América latina y el Caribe, España y Portugal) desde una perspectiva crítica ya que hemos evidenciado el hecho que todos somos afrolatinos porque todo empezó allá, en esas tierras africanas, marcadas por grandes civilizaciones, ilustres reyes, jefes, líderes y lideresas, igual que sus majestuosos saberes y sabidurías ancestrales. Analizar las realidades vividas por la población negra en Colombia implica la interpretación de la situación histórica, política, cultural y educativa de estas comunidades, teniendo en cuenta su pasado, presente y futuro. Por este camino, el África, lo africano, la africanía, el africanismo y la africanidad se han convertido en temas de interés académico junto con las culturas afros y negras en Iberoamérica. Por lo cual, en primer lugar, nos insertamos en un contexto de Iberoamérica para aprehender las migraciones forzadas derivadas de la esclavización, implicando así la presencia de comunidades negras en Iberoamérica (América Latina y El Caribe, España y Portugal) desde una perspectiva histórico-política. En este sentido, es necesario sentir y escuchar a Colombia negra en relación con las pautas culturales africanas: para ello, en segundo lugar, un recorrido histórico permite aprehender las memorias de África en Colombia en distintas esferas sociales. Esto implica mostrar diferentes formas de entrelazamiento de las culturas e identidades africanas con las de las poblaciones negras en Colombia en términos de aportes de las comunidades negras en Colombia.

I. Iberoamérica y las negritudes: una perspectiva histórica

La historia de África, llena de sombras, penumbras y luces, nos llama la atención a la hora de reflexionar sobre los elementos antropológicos, sociológicos y humanos que fueron trasladados desde el viejo continente hasta América Latina, El Caribe, España y Portugal (Iberoamérica). Estos elementos se constituyen en componentes identitarios de los pueblos africanos que han sobrevivido al tiempo y al espacio tras una de las prácticas más odiosas de la historia humana: la trata negrera. Así mismo, las migraciones forzadas derivadas de la esclavización implicaron la presencia de comunidades afrodescendientes en Iberoamérica. El proceso migratorio forzado desde África hacia las Américas (incluyendo Europa y Asia) ha sido el mayor flujo masivo de personas en la historia de la humanidad. En efecto, los

¹ Profesor asociado. Universidad Nacional de Colombia.

negroafricanos, considerados como mercancía humana, alcanzaban un valor económico y social en el mercado esclavista. Generalmente, los futuros esclavizados eran capturados por otros africanos y transportados a la costa occidental de África donde se encontraban mostradores de compra y venta. Aunque existe una tendencia a determinar que el número de personas esclavizadas y procedentes de África entre los siglos XV y XIX varía entre 10 y 60 millones –sin contar el sinnúmero de quienes murieron mientras se realizaban sus capturas, seguidas de su hacinamiento en lugares específicos de las zonas costeras y durante las largas travesías en los barcos negreros–, afianzamos la idea de Ki-Zerbo², según la cual “[l]os datos estadísticos que pueden sacarse de los registros de los barcos y de los puertos negreros se limitan a dar cifras aproximadas y por lo tanto discutibles [...] Puede considerarse que desde el siglo XV en adelante cien [100] millones de hombres y mujeres fueron arrancados de África, o cincuenta [50] millones como mínimo. Si se comparan estas cifras no con la población actual de continente, sino con la de los siglos XVIII y XIX, se ve con toda claridad la hemorragia humana que ha sufrido el África negra”. Este comercio inhumano en el siglo XV, más concretamente en el año 1441, con el tráfico de los primeros esclavos africanos es llevado a cabo por los portugueses desde sus colonias africanas. Poco tiempo después, España siguió los pasos de Portugal aunque durante más de un siglo Portugal siguió monopolizando el comercio³.

El *Caribe y América* fueron destinos geocomerciales frecuentes. En algo menos de treinta años (entre 1611 y 1640), Cartagena (Colombia) se convirtió en el principal puerto negrero de toda América Hispánica ya que aproximadamente 95.000 esclavos transitaron por allí durante esta época. De Cartagena, los africanos cautivos eran trasladados al Caribe, a Panamá y al interior de la de la Nueva Granada. Y de Panamá, a bordo de pequeñas embarcaciones, iban con destino a Perú desde donde eran entregados a otros mercaderes que les llevaban a distintos países centroamericanos como Nicaragua y Costa Rica; también a países suramericanos como Chile y Ecuador. Panamá se volvió un punto de destino y de tránsito importante en la historia de la esclavización ya que los esclavos, almacenados en condiciones inhumanas y deplorables, esperaban durante meses en las casas llamadas los depósitos antes de ser despachados y redirigidos hacia otros destinos (El Callao, por ejemplo), por comerciantes que combinaban sus actividades negreras con el suministro de otras mercancías.

En *Europa*, aquí nos limitamos a la presencia de los africanos en España. Tal como lo relata Cortés López (2009: 91) con respecto a España entre el siglo XVI y XVII, “la esclavitud se

² Citado por Gentileza (2011).

³ A finales del siglo XVI, el Reino Unido empezó a competir con Portugal, Francia, Holanda y Dinamarca que, hasta entonces, detenían el derecho a proveer esclavos a las colonias ultramarinas. Francia, por ejemplo, recurría a canales comerciales que, partiendo de las Costas orientales del África y de Madagascar terminan en las islas Bourbon (La Reunión) o de Francia (Mauricio) y en América del Sur. Otros se dirigían hacia el África del Norte transitando por el Sahara.

practicaba ya en España desde antes de su llegada a América, a veces de forma abierta y otras subrepticamente, al amparo de las posibilidades que ofrecía la *servidumbre* dentro de una sociedad feudal [...] [De igual manera,] el esclavo negro aparece desde muy pronto en diversas fuentes documentales y literarias, y su presencia principal se debió a la invasión árabo-berber; en cuyas tropas estuvo enrolado como soldado y como servidor en numerosas circunstancias [...]”.

Pronto, parte de los esclavos africanos que fueron transportados forzosamente hacia plantaciones y minas de América fueron organizando resistencias para romper con las cadenas de la esclavización. De allí, surgieron varios movimientos cimarrones: los esclavos empezaron a luchar⁴ por la libertad, mediante la insumisión, la elaboración y la ejecución de estrategias de resistencia, a partir de la segunda mitad del siglo XVI. Se registraban fugas de esclavos en las colonias: huían para esconderse en territorios inaccesibles donde se reagrupaban a veces para organizarse en grupos de defensa contra cazadores enviados por sus dueños, o para refugiarse en territorios ocupados por indígenas a quienes terminaban enseñando métodos de insubordinación frente al colono español o portugués. Se señalan revueltas de esclavos para conseguir la libertad en el istmo de Panamá⁵, la costa del Pacífico, Cartagena, Venezuela, Cuba, Brasil (los Quilombos), Puerto Rico, entre otros.

En este contexto, cabe resaltar las insurrecciones de los esclavos en la colonia francesa de Saint-Domingue (actual Haití) que, iniciándose en la noche del 22 al 23 de agosto de 1791, culminó con la proclamación de la abolición de la esclavización en 1793 y la adopción del decreto para la emancipación el 4 de febrero de 1794. La resistencia de los pueblos de Saint-Domingue al restablecimiento de la esclavización por parte de Napoléon Bonaparte, mediante el decreto del 20 de mayo de 1802, dio lugar a una sangrienta represión. Aunque la esclavización fue instaurada de nuevo en las demás colonias francesas, Saint-Domingue consiguió su independencia el 1 de enero de 1804 con un nuevo nombre (Haití), tras un año de guerra cruenta contra los ejércitos de Bonaparte (1802-1803), la captura y la muerte del líder de la resistencia Toussaint Louverture. La situación en Haití dio paso a varios movimientos de insurrección de esclavos africanos establecidos forzosamente en distintos países del Caribe y América; movimientos liderados por esclavos originarios de las zonas costeras del África occidental y central (Cabo Verde, Congo, Costa de Oro -actual Ghana-, Dahomey -actual Benin-, Nigeria).

⁴ Espinosa y Friedmann (1993: 105) resaltan la participación de las mujeres en las luchas por la liberación de esclavos: “en la lucha de los cimarrones, las mujeres habían combatido aguerridamente con dardos, macanas y lanzas, enfrentándose a los españoles [...]”. En el mismo sentido, Mena García (1993: 84) reitera la magnitud del apoyo de la mujer negra durante la época colonial, lamenta la escasez de documentos históricos al respecto y la necesidad de reconocer su presencia activa en las luchas antiesclavistas colombianas.

⁵ Durante la época colonial en Panamá, la colaboración de los cimarrones con los piratas y filibusteros fue remarcable; aludimos al papel de guías de los piratas que jugaron en contra de la colonia.

Pero cabe precisar que, antes de la independencia de Haití, hay que resaltar el carácter excepcional y notable del liderazgo de Benkos Bioho, esclavo de origen africano, en la organización de resistencias y de ofensivas contra los españoles esclavistas, establecidos en las costas de Cartagena. Su papel fue tan sobresaliente que es considerado hoy en día como el “Bolívar negro” de los palenqueros. Fundó el pueblo de los negros cimarrones, conocido como el primer “pueblo libre de América”⁶ que se mantuvo aislado del resto de Colombia desde 1713, conservando sus identidades de origen africano. Hoy día la lengua palenquera es una mezcla de palabras bantú (lengua del África central) y criollo.

Todo lo anterior confirma la idea según la cual, es principalmente de la esclavización que deriva la diáspora africana, esparcida mayoritariamente en Iberoamérica (América latina, El Caribe, España y Portugal) incluyendo Américas, Asia y el resto de Europa⁷. Con esta herencia, se muestra que a pesar de que hombres y mujeres⁸ fueron trasladados forzosamente desde África hasta Iberoamérica y quedaron despojados de bienes y territorios, trajeron consigo su bagaje cultural que vino a marcar las vidas de las poblaciones afro descendientes de Europa, América Latina y el Caribe. En este contexto, es importante adentrarnos en la reflexión sobre la presencia africana en Colombia.

II. Colombia negra: una perspectiva socio-cultural⁹

En América Latina, se registran aproximadamente a algo más de 150 millones personas de ascendencia africana; lo que representa el 30% de la población total estimada a 520 millones de habitantes. En este sentido, Brasil y Colombia representan los territorios con mayor población negra de América Latina en la medida que, siendo Brasil el país de América que

⁶ “[...] al palenque de San Basilio lo hace diferente, en primera instancia, en ser el único palenque que llevó a la corona española a ser un pacto de paz, lo que llamaron en ese entonces "entente cordial". Ese pacto permitió que Palenque de San Basilio fuera autónomo en su lengua, en su organización, en su ritualidad, en su economía y en todos sus aspectos internos, a diferencia de otros palenques, que estaban regidos por las directrices de la corona y por las de la iglesia. El Palenque de San Basilio firmó el pacto de paz con la corona en 1713. Ningún otro palenque, ni en América ni, particularmente, en nuestro territorio colombiano, obtuvo ese carácter; de allí que al Palenque de San Basilio se le llame "el primer pueblo libre de América" (Pérez Palomino, Jesús Natividad, 2006: 2).

⁷ Aunque el presente trabajo no se enfoca en el origen de las diásporas históricas en el período anterior a la esclavización, consideramos oportuno traer a colación los planteamientos reveladores y significativos de Harris (2001: 105), según los cuales “mucho antes del comercio transatlántico de esclavos, los africanos viajaban voluntariamente a lo largo y ancho del mundo. Viajaron como mercaderes y marineros, y muchos de ellos se establecieron en Europa, Oriente Medio y Asia; algunos lucharon como soldados en esas zonas y se quedaron allí permanentemente. Otros sirvieron como misioneros para el Islam y el Cristianismo y se asentaron en el Oriente Medio, Asia y Europa. Varios monjes etíopes acompañaron a europeos que lideraban las cruzadas a Roma, Florencia y Venecia, así como a Portugal y España” (traducción propia). De la misma forma, Van Sertima (1976) demuestra que, en la historia de las diásporas africanas asociada a la época precolombina, los africanos ya habían llegado a las Américas (antes de Cristóbal Columbus).

⁸ Hacemos énfasis en la presencia de las mujeres en la esclavización ya que “por muchos años os estudios sobre la mujer negra esclava estuvieron limitados por la profundización de aspectos económicos de la esclavitud [...]” (Castaño Zapata, 1993: 77).

⁹ Este acápite está macado por un trabajo anterior (Wabgou, 2011)

realizó más tráfico de esclavizados y el último en abolir la esclavización en 1888, presenta una población negra que representa cerca del 45% del total de su población. Y sigue Colombia¹⁰ con una proporción de la población negra correspondiente al 26% de la población; dato que difiere de las cifras oficiales que se sitúan entre 10% y 12%. La principal concentración de gente negra en Colombia se encuentra en el Pacífico representando el 82.7% del total de la población de esta región. Sin embargo, esta población negra del Pacífico no representa sino el 12.7% del total de la población negra del país. A nivel departamental, se precisa que la población con ascendencia africana se localizada especialmente en los departamentos del Cauca, Valle del Cauca, Chocó, el norte del departamento de Antioquia, Bolívar y la Costa atlántica (con su centro en Cartagena). En total, el 69.4% de las poblaciones negras en Colombia habita en concentraciones urbanas de la cuales destacan Cartagena, Barranquilla, San Andrés Islas, Sucre, Buenaventura, Tumaco, Quibdó, Cali, Medellín y Bogotá. Y se precisa que “entre las ciudades del Valle del Cauca, Santiago de Cali es la más poblada y la que mayor número de afrodescendientes tiene entre sus vecinos y vecinas [...] Además, Cali es la segunda ciudad de América Latina que registra el mayor número de población afro, después de Salvador de Bahía en Brasil” (Marco de Justificación, 2011: 1). Sin duda, sus ancestros esclavizados procedían de zonas que hoy corresponden a países africanos como Benín (antiguo Dahomey), Togo, Ghana (antiguo Gold Coast), Nigeria, Sierra Leona, Mozambique¹¹, Angola, Cabo Verde, Senegal, Guinea (Arocha, 1999: 34) y pertenecen a distintos pueblos africanos tales como los wolofs, mandingas, fulos, cazangas, biáfaras, monicongos, anzicos, engolas, entre otros.

A continuación, se hace un examen del impacto de las pautas culturales africanas en Colombia la solidaridad, las familias extensas, educación de los niños, pensamientos africanos (filosofía), organización política, configuración lingüística (2.1); lo que permite también resaltar las interacciones y las relaciones culturales que constituyen la base de la construcción de semejanzas identitarias, literarias (oral y escrita), artísticas, religiosas, musicales y de baile en las comunidades negras de Colombia (2.2).

2.1 Comunidades negras en Colombia: lenguas, pensamientos, formas organizativas, familias, valores y tradiciones

¹⁰ En Colombia viven actualmente algo más de 12 millones de Afrocolombianos y de ellos cerca de 1 millón están en Bogotá la capital. Hoy en día, se observa que “entre las ciudades del Valle del Cauca, Santiago de Cali es la más poblada y la que mayor número de afrodescendientes tiene entre sus vecinos y vecinas [...] Además, Cali es la segunda ciudad de América Latina que registra el mayor número de población afro, después de Salvador de Bahía en Brasil” (Marco de Justificación, 2011: 1).

¹¹ A partir de 1645, Mozambique comenzó a estar afectado por el tráfico de esclavos (captura y exportación de esclavos), protagonizado por comerciantes portugueses ya que los holandeses controlaban Angola y Benguela que, cuatro años antes (agosto de 1641), estaban bajo el dominio portugués. A partir de 1830, muchas embarcaciones árabes, desde diferentes puertos de Mozambique llevaron gran número de esclavos a las islas Comores y Madagascar, entre otras regiones. Y a partir de 1839, la ciudad de Zanzíbar se convirtió en un verdadero centro del tráfico de esclavos en la costa oriental de África donde los árabes fueron los principales traficantes de esclavos.

Nos inscribimos en el contexto de los estudios afrolatinoamericanos con el fin de explorar las contribuciones socio-culturales, filosóficas y políticas de África en Colombia. Entre las poblaciones afrocolombianas, existen y persisten valores y expresiones derivadas de la concepción africana de familia extensa junto con el sentido agudo de la solidaridad. En referencia con el África tradicional, tener descendencia es fundamental: es la respuesta a su deber de contribuir a la continuidad de la vida en la tierra. Así mismo, se asegura la perpetuidad de la cadena ancestral; por ello las familias extensas son el medio más apropiado para garantizar la emergencia y consolidación del clan: tener un/a hijo/a (la fertilidad) implica una ganancia de capital o valor social. Como lo explica el investigador chocoano Perea Chalá Alumá (2004), en el Chocó, existen marcas de africanidad relacionadas con la importancia de los herederos: “en el Chocó, Colombia, donde la presencia bantú es ostensible, las voces *Muntú*¹² y *Kulonda* no las hemos escuchado, pero los conceptos de amor a la naturaleza y a lo humano (el *Muntú*) y la filosofía antiabortiva, según la cual todo hijo es el producto del acuerdo de las dos líneas ancestrales tanto paternas como maternas se concluye que –todo hijo trae su pan bajo el brazo- (*kulonda*), por tanto el derecho a la vida no es discutible siquiera” (Perea Chalá Alumá, 2004: 20).

De igual manera, la poligamia, la forma de matrimonio por excelencia para asegurar un mayor número de hijos/as, es una herencia de las prácticas culturales en torno a la familia africana: “con la ley de abolición jurídica de la esclavización, se disparó y consolidó un tipo e familia extensa poligámica, estrategia eficaz para el dominio territorial de la llanura selvática, consistente en que un varón tomaba varias esposas, siendo todas principales. Se iban ubicando cada una en un río y se especializaban en determinados cultivos, el esposo iba visitándolas periódicamente, proveyéndolas de aquello que no producían” (Chalá Alumá, 2004: 15).

La educación de los niños/as se realiza dentro de un contexto tradicional muy marcado por la enseñanza de la importancia del sentido y ejercicio de la solidaridad horizontal entre los miembros de la familia extensa: “para los hijos lo más importante es la consanguinidad uterina; siendo la calidad de la madre la que determina socialmente el linaje. El concepto de familia en el Chocó Biogeográfico es de tal fortaleza que los primos se asumen hermanos. En grados de consanguinidad tan lejanos, para occidente, como un séptimo u octavo grado es aún la parentela, con obligatoriedad de solidaridad. Religiosidad y parentesco se reúnen, cuando muere un pater o mater familia, no se le da sepultura hasta cuando aparece el último pariente” (*Ibíd.*, 2004: 15).

¹² Según explica el mismo Perea Chalá Alumá (2004: 13), la filosofía *Muntú* consiste en la concepción del ser humano como producto de la naturaleza y no como su dueño. En consecuencia, destruir la naturaleza equivale a desconocer principios y reglas del derecho consuetudinario.

En relación con el aporte proveniente de pensamientos africanos, Mina Aragón (2006) destaca algunos aspectos determinantes: “el antropos africano, el homo sapiens/sapiens moderno, empezaría a fantasear con su psique para inventar la «filosofía más antigua en este planeta»: la filosofía del *Muntú*, y a partir de este pensamiento de fraternidad entre los seres y los entes de la creación, construyó toda su cosmovisión del mundo en mitos, estética, derecho, técnica, medicina, organización social, etc. Todos estos son imaginarios socialmente contruidos por los africanos y sus descendientes en la diáspora mundial de diversidad étnica y polifonía cultural, lo que el elemento imaginario afro con su creatividad desbordante en voces y en lenguajes, el referente paradigmático a través del cual se ha enriquecido el mestizaje del globo” (Ibíd., 2006: 63-64)¹³.

De este modo, los recursos humanos negros, legados por la esclavización en Colombia, adoptan formas de organizaciones políticas muy similares a las de sus ascendientes africanos. Por ello, su carácter combativo y reivindicativo se acerca al de los africanos frente a la agresividad de la naturaleza, esclavización y el colonialismo: “se cree que el afro fue sumiso y pasivo, pero *Chango* y *Elegba* estuvieron siempre animando el espíritu combativo de los héroes [...] en el Caribe (Mackandal, Toussaint Louverture, Dessalines), en el Brasil (Gunga Zumbi) y, por supuesto, en Colombia, con el gran Benkos Biojó, el rey africano que inicio la «guerra de los palenques» en este hemisferio, y con quien debería empezarse a hacer una nueva pedagogía política, etnohistórica y etnoeducativa de Colombia y América, pues fue el primer «revolucionario» americano que le dijo no a la corona española. Es con él con quien empieza el «derecho humanitario», ya que hizo una negociación política con el gobernador De Suazo, que obraba a nombre del rey español para el intercambio de unos prisioneros de guerra (1605). Es con Benkos Biojó desde donde se debería empezar a valorar la identidad y el aporte político afros a las luchas por la independencia y la autonomía, que luego van a hacer los comuneros (1781), criollos frente a la negligencia y arbitrariedades de la corona” (Mina Aragón, 2006: 78-79).

Las formas de resistencias políticas suelen ser sustentadas por pautas culturales muy marcadas por la lengua. Aquí, observamos muchos aportes lingüísticos de origen africano en la elaboración de estrategias para romper las cadenas de la esclavización. En el llamado rincón de África en Colombia, la invención de la lengua palenquera ayudó a elaborar un vehículo para la comunicación interna y propia del pueblo que se vuelve ininteligible para el negrero. Así mismo, constituyó la posibilidad de erigir palenques en y desde donde los fugitivos reorganizaban sus proyectos de vida, trastocados por la esclavización. Eran núcleos sociales de resistencias con los que crearon verdaderas «repúblicas independientes» y se

¹³ Para más detalles sobre el pensamiento Muntú véase Mina Aragón (2006: 64-69). Este autor (2006a: 19) define la capacidad creadora afro como “toda obra de arte, de ideas, pensamientos, valores e inventos técnicos, materiales que el hombre africano y sus descendientes, valiéndose de su imaginación radical individual y de su imaginario colectivo, han hecho en aras del mestizaje cultural, biológico y social-histórico del orbe, para hacer de la autoconstitución de nuestra compleja civilización, algo más que odios, guerras y conflictos”.

consolidaron focos de acción belicosa para ocultarse y escapar de sus perseguidores y defenderse de ellos. De este modo, los cimarrones afrodescendientes lucharon por su libertad como en el caso del ya mencionado Palenque de San Basilio (Colombia), con expresiones culturales como la lengua palenquera.

Para destacar la importancia de la africanidad en la configuración lingüística entre los pueblos negros de Colombia, nos remitimos a las observaciones de Perea Chalá Alumá (2004), (Villapoll, 1977) y Mina Aragón (2006) que coinciden en que han sobrevivido vocablos y términos africanos tanto en las formas de hispanismo como del arte culinario dominantes en las comunidades negras.

“[...] la presencia de prácticas culturales (danzas, música, religiosidad, etc.) le hablan al etnógrafo de estos *supérstites* y en algunos casos, continuos culturales [...] recogemos este listado suficientemente representativo: *Acué, Angola, Beté, Biáfara, Biohó, Coco, Congo*¹⁴, *Chalá, Chamba*¹⁵, *Chocó*¹⁶, *Egba, Fanti, Ludango, Mandiga*¹⁷, *Maní, Matamba, Nagó* [...]” (Perea Chalá Alumá, 2004: 18)¹⁸.

“Las posibles huellas africanas aparecen en los nombres de los alimentos, en ciertas mezclas o combinaciones y en diversas formas de preparación. Inclusive, el café con leche se atribuye a un holandés que vivió en África; y se supone también africana la costumbre de freír los plátanos” (Villapoll, 1977: 325).

“Celebramos el aporte afro al castellano, que lo han convertido en una lengua mestiza que tomó expresiones amerindias (tabaco, maíz, batata, sabana, hamaca, jaiba, canoa...) y africanas (*mondongo, manguala, catanga, salar, tanga, tunda, chiripa, tula, bitute, bamba, cumbia, banana, chimba, guineo...*), para enriquecer su polifonía y su poder de significación” (Mina Aragón, 2006: 71-72).

“Platos como la *carimañola*, voces como *cucayo, cocolón*, para referirse al arroz tostado adherido al fondo de los sartenes; la presencia constante del *ají*, o la acidulación, etc., revela un fuerte influjo africano, aparte del cotidiano

¹⁴ En su versión original significa los del país de la pantera: *K'ongo*; sus habitantes son kikongos (Perea Chalá Alumá, 2004: 31).

¹⁵ En *moba* (lengua de los pueblos *moba-gurma* del norte de Togo), *chamba*, escrito *câmba*, significa el jefe de la familia o del clan.

¹⁶ Según el mismo investigador, “el Chocó es un territorio y un grupo étnico, dotado de lengua propia de la gran familia bantú, que, en efecto, hizo su ingreso al departamento en las primeras décadas del siglo XVI” (Perea Chalá Alumá, 2004: 31-32).

¹⁷ Los mandingas corresponden a un grupo étnico en el África del oeste, originario del territorio actual de Malí que también se reparten entre partes de los territorios de Senegal y Níger.

¹⁸ En relación con los aportes de las lenguas africanas al español hablado entre las poblaciones afroamericanas véase Perea Chalá Alumá (2004: 16-32).

mondongo. [...] La culinaria es también un fortín de resistencia étnica, así *mondongo*, se niega a ceder su lugar al hispanismo callos, o al quechuismo guata (barriga), *mofongo*, *mangú*, *fufú*, *ñame*, *yautía*, etc., gozan de plena vitalidad” (Perea Chalá Alumá, 2004: 14 & 21).

Sin duda, trasladados forzosamente a Colombia, los esclavos trajeron consigo sus valores culturales (bagaje cultural) y rituales en su alma ya que estaban desposeídos de todos sus bienes materiales.

2.2 Expresiones de las culturas africanas en Colombia: literaturas (oral y escrita), arte, religiosidad, músicas y danzas

Desde el siglo XVI, el cimarronismo y el establecimiento de palenques (quilombos en el Brasil) en regiones de América del sur y central, constituyeron la mayor estrategia de sobrevivencia cultural y de lucha por la libertad. Tras la abolición de la esclavización en Hispanoamérica, las expresiones culturales de los descendientes africanos se mantuvieron desde varias perspectivas favoreciendo la consolidación de la herencia cultural africana en los territorios latinoamericanos. De allí, los descendientes de esclavos africanos se empeñaron en actividades de creatividad artística y literaria, siguiendo las huellas de la africana.

Literatura oral (oralitura; tradición oral) y escrita. Pueden existir expresiones orales sin la presencia de la escritura; pero esta última puede difícilmente existir sin la oralidad (o el lenguaje). De hecho, globalmente, las sociedades tradicionales africanas e indígenas son caracterizadas por una cultura oral o una oralidad primaria, es decir, sociedades que desconocían todo y cualquier tipo de escritura. Según, Friedmann, (1999: 25), “el término oralitura es un neologismo africano y al mismo tiempo es un calco de la palabra literatura, según dice Yoro Fall (1992) que tiene como objetivo encontrar un concepto que de algún modo se yerga en el mismo nivel de la literatura. Porque se trata de reconocer la estética de la palabra plasmada en la historia oral, en las leyendas, mitos, cuentos, epopeyas, o cantos que son géneros creativos que han llegado hasta nuestros días de boca en boca. Y que en la globalización de la crítica cultural también constituyen poéticas sujeto de estudio por parte de sociedades letradas”. Entonces, es oportuno mencionar que hay otras formas de escritura que, basándose en la oralitura, fuentes documentales, historia oral y etnografía producen un nuevo tipo de texto. Se trata de señalar la existencia de literaturas orales que conviven con otras formas de literatura (la convencional o la “cultura”) en distintas sociedades contemporáneas: existe una literatura o de formas de literatura asociada(s) a una cultura popular que se trasmite oralmente. En esta perspectiva, se vuelve una reivindicación política para el reconocimiento de formas narrativas a modo de tránsito del discurso hacia la literaria ya que, en África, por ejemplo, los colonos blancos condicionaban la posibilidad de tener su historia propia (como pueblo) por la escritura.

El hecho de creer que la palabra tiene distintos poderes (de creación, encantamiento) participa en la consolidación de la oralidad en África: “la característica más palmaria del africano es y ha sido el lenguaje oral, pero la oralidad no ha sido simplemente un símbolo mental que figura algo, sino el equivalente a una memoria, a una tradición, a una cultura específica. La oralidad, la invención de una lengua es, de cierta manera una forma de salir del mundo natural para advenir al de la cultura humana, social e histórica” (Mina Aragón, 2006: 71). Y el poder de nombrar da la posibilidad de aprehender distintos fenómenos empíricos y espirituales que se constituyen en el universo de los conocimientos. Aunque rodean permanentemente al ser humano, sólo quienes hayan podido dominar el secreto de la palabra consiguen este poder. Por esto los ancianos son más susceptibles de poseer estos conocimientos mediante el uso de la palabra. La transmisión del conocimiento mediante la educación informal se realiza oralmente; por ello cuando un anciano se muere sin compartir buena parte de sus conocimientos y sabiduría, se vuelve una pérdida para su pueblo.

En el Pacífico colombiano, la formación de una oralidad específica se distingue en particularidades fonéticas, morfosintácticas, gramaticales y léxico-morfológicas del habla cotidiano: “[...] En las culturas afrolatinas [del Pacífico Colombiano] la oralidad ha enfatizado el movimiento más que la escritura [...] El alto peso de la oralidad y la dinámica corporal en la supervivencia cultural probablemente han estado asociados al bajo nivel de estratificación social de sus comunidades. [...] A pesar de que la actitud religiosa está presente en la estructura de la oralidad, [...] las culturas afrolatinas del Pacífico Colombiano tienen vigente una vocación literaria, expresada en una variedad de artes gráficas y textuales populares de reciente tradición en la región” (Pedrosa, 1994: 33).

Esta oralidad prevalece en la comunicación de conocimientos entre poblaciones chocoanas tal como lo apunta Perea Chalá Alumá (2004: 20-21 & 29): “la transmisión de la cultura por vía boca-oreja, fundamentalmente por las madres y abuelas, fueron un vehículo expedito para su preservación y difusión, esta es una de las razones de la fortaleza de la oralidad, en particular en la oralitura, la cultura material, y ante todo los lenguajes profesionales facilitaron la preservación de muchos vocablos, verbigracia: en las lavanderas se conservaron los del instrumento para machacar la ropa y el jabón, el manduco” [...] Así pues, por los múltiples caminos de la tradición oral, un amplio vocabulario africano, no solo no naufragó en la travesía, sino que ha venido a enriquecer el español de América”.

La educación formal prevaleciente en las naciones de los/as afros/as ha permitido que varios descendientes de los esclavizados en Colombia obtengan un título al fin de su carrera como antropólogos/as, sociólogos/as, matemáticos/as, médicos/as, maestros/as. Entre las poblaciones con educación formal, se cuentan escritores, novelistas, ensayistas y poetas muy talentosos cuyas obras, desgraciadamente, no son conocidas por el gran público. De los pioneros de la literatura afrocolombiana, mencionamos a Aquiles Escalante, Manuel Zapata,

Arnaldo Palacios, quienes, atraídos por los temas tratados en obras literarias y poéticas de escritores africanos -la negritud, por ejemplo-, han abierto el camino para la investigación sociológica, histórica, antropológica, a favor del reconocimiento de los valores humanos, culturales y filosóficos de los afrocolombianos: “[...] La búsqueda de las raíces afro y de la identidad mestiza no se detiene, tenemos nuevos referentes en las voces de los poetas Alfredo Vanin, Edelma Zapata, Héctor León Mina, en el ensayo de Hugo Hidrovo, en la prosa de Fernando Maclanil, en la música de los pianistas Edison Valencia y Sody Brayde, en la escultura de Abou Sidibe, en la novela de Ben Okri” (Mina Aragón, 2006: 77).

Arte y Religiosidad¹⁹. En el Pacífico y el Caribe colombianos, los departamentos del Cauca, Antioquia, Chocó, Bolívar y toda la costa atlántica constituyen las regiones colombianas por excelencia donde la población negra esclavizada fue localizada en territorios bien determinados. Estas provincias forman los núcleos sociales donde quedan plasmadas profundas huellas de los artes africanos que se fusionan con ritualidades, mitos y religiosidades en la sociedad colombiana. Al respecto, Mina Aragón (2006: 75-76) considera que “el arte africano siempre tuvo la finalidad que ha tenido el gran arte en todas las civilizaciones: expresar lo divino, rendirle culto a los antepasados, inmortalizar a los vivos, cantarle a la libertad y al heroísmo de sus personajes más significativos. El arte ha sido eso, una manera de búsqueda de sí, de sentido de la existencia colectiva. Los africanos, en esta realización, tampoco fueron inferiores a las exigencias de la creatividad del Muntú”. De igual manera, Perea Chalá Alumá (2004, pp. 13 & 12) insiste en que “la religiosidad preside, virtualmente, casi todos los actos del afrochocano [...] Debajo de un aparente cristianismo, o cristianismo popular, como prefieren llamarlo los teólogos de los «viejos católicos», se encuentran subyacentes un conjunto de filosofías religiosas de origen africano”.

Igual que en las tradiciones africanas, la muerte ocupa un lugar muy importante en las ritualidades practicadas por integrantes de comunidades negras en América Latina. La muerte es el nacimiento a otra vida. En este sentido observamos en los poblados palenqueros las ceremonias fúnebres denominadas "lumbalú", un ritual que se realiza en los funerales y durante los nueve días y noches después del sepelio. En este contexto, el lumbalú es un reflejo de la religiosidad anclada en la creencia en lo invisible ya que al difunto le cantan junto al ataúd y le tocan tamboras porque se cree que cantando y tocando tambores se hace más fácil el tránsito del muerto a la otra vida. Junto con la música tradicional, este ritual es una forma organizativa y expresiva de su visión del mundo: esta cosmovisión palenquera es una grafía tradicional que, día a día, se practica y acompaña al ser palenquero. Aquí, pensamos que el

¹⁹ Con respecto al imaginario religioso (religiosidad), se menciona que “los africanos siempre tuvieron muy cerca de sus orichas, a quienes consideraban las supremas divinidades creadoras y organizadoras de la existencia en general [...] los rituales se hacen utilizando la sensualidad del cuerpo con el sonido del bambam, del «tambor brujo», para que los dioses vengan del olimpo yoruba, o bajen del «árbol brujo» para auxiliar a los vivos en sus epopeyas y empresas [...], todo el cosmos estaba lleno de dioses; todas las religiones eran politeístas con una deidad en cada grupo humano” (Mina Aragón, 2006: 73-74).

lumbalú es la forma más auténtica, religiosa y ancestral que expresa la africanidad y profesan las creencias y religiones tradicionales africanas (RTA): “los muertos nunca mueren, porque su aliento (el espíritu), la parte inmortal que los orichas colocará en él para que se vinculara con Dios, está más allá del espacio-tiempo; es una sombra inmarcesible la que liga y anima las acciones indistintas de los hombres en su vida cotidiana. El yugo del catolicismo no pudo matar los orichas de los afros; a pesar «de la cruz y de la espada» ellos enriquecieron las religiones occidentales con el mestizaje sincrético que se irá a conformar entre los orichas africanos y los dioses católicos para la emergencia del sincretismo religioso afro-amerindio-católico” (Mina Aragón, 2006: 74, citando a Zapata Olivella -*En Chimá nace un Santo*-).

Músicas y Danzas. La dimensión africana de las creaciones musicales y de danzas atraviesa las formas de músicas, danzas y recitales entre las comunidades negras de Colombia. Desde el Pacífico al Caribe colombiano, los *djembés* (tambores) no dejan de sonar en los aires musicales populares: *currulao*, *mbasú*, *calipso*, *saporondó* y *bullerengue* por ejemplo son pura herencia africana (de hombres y mujeres traídos de Guinea, Camerún, Angola o Congo). Los antepasados africanos utilizaban el tambor para comunicarse y bailar en los días de fiestas; los tambores suenan a la hora de venir al mundo y a la hora de despedirse de la vida: convocan a la unidad. De las músicas modernas destaca la *champeta* que, nacida en los barrios pobres y populares de Cartagena a finales de los setenta, emigró hacia Palenque de San Basilio. En la actualidad, de los reyes de la música champeta destacan figuras como Viviano Torres. Es una mezcla de *soukous* (Congo -África central-) y *highlife* (Ghana y Nigeria -África occidental-) que se fusiona con los ritmos caribeños (compa haitiano, rap-reggae-ragga, soca, calipso, entre otros). La gente marginalizada de los barrios populares -vendedores de pescados, emboladores de zapatos, y músicos autodidactas- ha sido importante para dar a conocer la *champeta*²⁰ en Colombia. Ahora, aun siendo una música popular, también ha sido una de las más discriminadas en Colombia y el Caribe.

Conclusión. Este análisis presentado está inscrito dentro del contexto de los estudios afrolatinoamericanos con el fin de explorar las contribuciones socio-culturales, filosóficas y políticas de África en Iberoamérica, con énfasis en Colombia. La configuración de las comunidades negras se hace inicialmente en el marco de la esclavización, bajo los parámetros de los dominadores, y es a partir de los procesos de resistencia, sincretismo, cimarronaje y configuración de palenques, compra de la libertad y finalización de la esclavización que los afrocolombianos logran ir estructurando sus comunidades, sus familias y creando sus formas organizativas. Se produjo una formación de la diáspora negra en Colombia que ha ido consolidándose a lo largo del tiempo (historia) en espacios departamentales y urbanos. Así las cosas, el presente análisis ha permitido explicar los aportes de las negritudes a Colombia, teniendo en cuenta las costumbres y tradiciones africanas en torno a pautas culturales,

²⁰ Wade se refiere a este estilo musical (2002: 273) mientras explora distintos géneros musicales costeños como expresión de la negritud y africanidad en Colombia (*Ibid.*: 268-274).

sociales y políticas como la familia extensa, los valores humanos, culturales y filosóficos, la solidaridad, la diversidad lingüística (palabras y vocablos), la literatura oral y escrita, el arte y la religiosidad, las músicas y las danzas. En otras palabras, el estudio manifiesta que los ritos, las ceremonias religiosas, los entierros, la tradición oral, la literatura (escritura) y distintas formas artísticas como el arte culinario, las músicas y danzas, entre otras, son prácticas socio-culturales y religiosas de las comunidades negras de Colombia que conllevan la africanidad o africanía. Todo lo anterior se inscribe en la lógica de la producción de mecanismos de resistencia cultural que jugaron un papel importante en estos procesos políticos para la liberación de los pueblos esclavizados y que adelantaron gremios de surgimiento de movimientos “negristas” o de negritudes.

Bibliografía

Arocha, Jaime (1999): *Obligados de Ananse. Hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano*. Centro de Estudios Sociales, Facultad de Ciencias Humanas-Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Castaño Zapata, Beatriz E. (1993): “A la búsqueda de las mujeres negras esclavas en la historia de Colombia”, en Astrid Ulloa (Ed.-Comp.) *Contribución africana a la cultura de las Américas, Memorias del Coloquio Contribución Africana a la cultura de las Américas*, Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá, pp. 75-81.

Cortés López, José L. (2009): “La esclavitud en España en los siglos XVI-XVII” en Olga Barrios (ed.) *Africanísimo: una aproximación multidisciplinar a las culturas negroafricanas*, Verbum & Casa África, Madrid, pp. 91-110.

Espinosa, Mónica & De Friedmann, Nina S. de (1993): “Colombia: La mujer negra en la familia y en su conceptualización, en Astrid Ulloa (Ed.-Comp.) *Contribución africana a la cultura de las Américas, Memorias del Coloquio Contribución Africana a la cultura de las Américas*, Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá, pp.95-111

Friedmann, Nina S. de (1999): “De la tradición oral a la etnoliteratura” *La revista Oralidad*, octubre, pp.19-27.

Gentileza, María L (2011): “Esclavitud. Las cifras de la Trata del siglo XV al XIX”, disponible en <http://www.vidapositiva.com/nota.asp?idnota=8753>

Harris, Joseph E. (2001): “The African Diaspora in World History and Politics”, in Sheila S. Walker (ed.) *African Roots/American Cultures: Africa in the Creation of the Americas*, Rowman and Littlefield Publishers, Maryland, pp.104-117.

Marco de Justificación (2011): *II Encuentro Internacional de Mujeres Afro*, 1-4 de junio, 6p.

Mena García, Zulia (1993): “La mujer negra del Pacífico de reproductora de esclavos a matrona”, en Astrid Ulloa (Ed.-Comp) *Contribución africana a la cultura de las Américas, Memorias del Coloquio Contribución Africana a la cultura de las Américas*, Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá, pp. 75-84.

Mina Aragón, William (2006): *Manuel Zapata Olivilla: Pensador Humanista*, Artes Gráficas de Valle Ltda., Colombia.

Mina Aragón, William (2006a): *El Pensamiento Afro: Más Allá De Oriente y Occidente. Ensayo Interdisciplinario del Legado Afro a la Civilización*, Artes Gráficas de Valle Ltda., Colombia.

Pedrosa, Álvaro (1994): “Oralidad y Escritura en la cultura afrolatina del Pacífico Colombiano” *Revista Hispanoamericana*, No. 15, junio, pp.25-36.

Perea Chalá Alumá, Rafael (2004): *Diccionario de afroamericanismos. Tesis de Maestría*, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Pérez Palomino, Jesús. N. (2006): “Palenque, primer pueblo libre de América, patrimonio oral e inmaterial de la humanidad”, *Documento en pdf*, 5p.

Van Sertima, Ivan (1976): *They came before Columbus: The African presence in Ancient America*, Random House, and New York.

Villapoll, Nitza (1977): “Hábitos alimentarios africanos en América Latina”, en Manuel Moreno Fragnals (Relator), *África en América Latina*, UNESCO, Siglo XXI, México, pp. 325-336.

Wabgou, Maguemati (2011): “África y América Latina: Presencia y Legado de los Pueblos Negroafricanos en Colombia” en Mbuyi Kabunda (ed.) *África y la Cooperación con el Sur desde el Sur*, Catarata, Colección Mayor, España, pp.205-230.

Wade, Peter (2002): “Construcciones de lo negro y del África en Colombia: política y cultura en la música costeña y el rap”, en Claudia Mosquera; Mauricio Pardo & Odile Hoffmann (Ed.), *Afrodendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identidades. 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, pp. 245-278.