

AFRICA: LEGADOS ESPIRITUALES EN LA NUEVA GRANADA, SIGLO XVII¹

Luz Adriana Maya Restrepo. Profesora Asistente del Departamento de Historia de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad de los Andes

Lo sagrado africano y la reconstrucción étnica de los esclavizados

En ese texto quiero exponer algunas reflexiones teóricas y metodológicas que me han acompañado durante la realización de mi trabajo de doctorado Los afrocolombianos frente al cristianismo. "*Brujería*" y *reconstrucción étnica en la Nueva Granada, siglo XVII*.² A lo largo de esa centuria, las creencias y prácticas de los africanos fueron calificadas por los españoles de "brujería", pues ellos consideraban que esos ritos y ceremonias estaban guiados por el demonio. La idea fundamental que ha orientado mi interpretación sobre este tipo de "brujería" consiste en que allí donde los españoles venían ritos y pactos demoníacos, los africanos esclavizados expresaban su humanidad mediante manifestaciones espirituales originarias de África.

La permanencia de esos legados entre los cautivos bozales³ y sus descendientes en la Nueva Granada sirvió como arma simbólica para luchar contra el régimen de terror esclavista y también fue soporte para reconstruir nuevas memorias histórico-culturales al crear estrategias

de adaptación a la cultura y los entornos específicos del Nuevo Mundo.

Ustedes se extrañarán, tal vez, del propósito de mi reflexión, por cuanto, la etnografía y la historiografía afroamericanistas no han registrado aún ni candomblé, ni santería, ni vudú en nuestro país. Sin embargo, como veremos, la ausencia contemporánea de estas manifestaciones explícitas de africanidad no es argumento para descartar la permanencia de lo sagrado africano en Colombia, ni la importancia que durante la colonia neogranadina tuvieron estos legados espirituales en la sobrevivencia demográfica y cultural de la diáspora africana en nuestro medio.

No obstante, para la historiadora de la cultura, la ausencia de africanía explícita implica dificultades cuando se trata de construir un corpus de fuentes consistente y serial. Esta ausencia hace más difícil la reconstrucción de analogías etnográficas entre las prácticas religiosas de los descendientes de los africanos en Colombia y las originarias africanas. En cambio, estas comparaciones han sido po-

1. El texto original de este artículo fue presentado el 27 de marzo de 1996 en el ámbito de los Coloquios que anima el Center for Latin American Studies de la Universidad de la Florida (Gainesville). Agradezco la amable invitación del doctor Thierry Mac Coy, director del Centro, y del Doctor Manuel Vásquez, subdirector. Quiero señalar que el documento que aquí se publica recoge las amables sugerencias realizadas por las profesoras Helen Safa, Ph. D y Carmen Diana Deere, Ph. D, además de los comentarios de los profesores Marvin Harris, Ph. D. y Murdo MacLeod, Ph.D. del Centro de Estudios Latinoamericanos de esa Universidad. También agradezco las enseñanzas del profesor Olabiyi Yai, Ph. D, director del Centro de Lenguas Africanas y Asiáticas de la UF. Al profesor Jaime Arocha, de la Universidad Nacional de Colombia, adeudo la paciencia con la cual realizó la lectura y edición atenta de este manuscrito. A la Universidad de los Andes, el apoyo ofrecido para la difusión de esta investigación.

2. En la actualidad realizo mi tesis doctoral en el Centro de Estudios Africanistas de la Universidad de París 1 (Panteón-Sorbona), bajo la dirección del profesor Jean Pierre Chrétien. Agradezco a la Universidad de los Andes el apoyo a mi trabajo de doctorado.

3. Bozal: esclavo africano llegado directamente de África que no lograba expresarse en ninguna lengua latina.

sibles y bastante útiles para los especialistas de las formas de religiosidad afrobrasileña y afrocubana. La africanía ritual explícita permitió a científicos como Verger,⁴ Bastide,⁵ Ortiz,⁶ Cabrera⁷ y Freyre⁸ avanzar con mayor precisión en las pesquisas documentales a propósito de los orígenes africanos de esas prácticas religiosas.

En Colombia, la ausencia de constataciones etnográficas similares al candomblé o la santería se convirtieron en argumentos para negar la africanía en nuestro país. La aparente ausencia del dato también dio pie para construir un obstáculo epistemológico -*la invisibilidad*- es decir, la negación de la actualidad y del pasado africanos entre los descendientes de los esclavos en Colombia.⁹ Este obstáculo se ha fundamentado en la idea de *ahistoricidad del esclavo*,¹⁰ heredada de la juridicidad esclavista, la cual lo definió como un *objeto, mercancía o bien mueble*, por consiguiente incapaz de registrar su pasado, transmitir las informaciones necesarias para la reproducción cultural e incidir en la sociedad colonial.

Este texto pretende, desde la historia, -y en particular desde una propuesta que combina tradición oral y archivo- delinear propuestas teóricas y metodológicas acerca de la afrocolombianidad que se originó en la Nueva Granada en los albores del siglo xvii. En este sentido considero necesario tener en cuenta dos apreciaciones:

1. Desde el punto de vista teórico, creo pertinente diferenciar la naturaleza de la esclavitud minera neogranadina de aquellas que tuvieron lugar en contextos económicos de plantación, como el Caribe insular, Brasil y el sur de los Estados Unidos.

2. Desde el punto de vista metodológico, me parece útil adoptar la propuesta de *la historia regresiva* según la cual los datos etnográficos pueden utilizarse como puntos de partida para realizar la prospección archivística e interrogar a los documentos. Esta opción se justifica, en primer lugar, por la dispersión documental referente a la historia de la cultura esclavista, y en segundo lugar, por la naturaleza misma del registro histórico afrocolombiano, el cual está compuesto de oralidad y escritura. La etnohistoria como herramienta teórico-metodológica, propuesta en Francia por Nathan Wachtel¹¹ para estudiar los procesos de creación cultural en el contexto de la colonización en el virreinato del Perú, facilita la elaboración de corpus de fuentes consistentes y en algunos casos seriales. Con esta orientación pretendo aventurarme a formular interpretaciones históricas sobre los procesos de emergencia de nuevas identidades en el contexto colonial neogranadino de esclavitud minera.

Trataré de mostrar cómo, a pesar de que en Colombia no hubo plantaciones ni flujos directos de bozales desde África hasta finales del XIX, como en otros países latinoamericanos, los esclavizados se apoyaron en legados y fragmentos de memoria africana o *huellas de africanía*¹² para recrear una nueva humanidad, un ser social y político lejos de su tierra natal.

La gente del África que llegó a nuestro país y sus descendientes no solo trataron de mantener sus ritos de origen africano a pesar de la represión inquisitorial, sino que es muy posible que la imagen demonizante que el cristianismo creó acerca de ellos y de sus culturas haya sido utilizada simbólicamente para resistir a la negación cultural que les imponía el sistema esclavista.¹³

4. Verge, Pierre. *Flux et reflux de la traite des negros entre le Golfe de Benin et Bahía de todos os Santos*. París, Mouton & Co., 1968.

5. Bastide, Roger. *Les Amériques noires*. París, Payot, 1967.

6. Ortiz, Fernando. *Los negros esclavos*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975.

7. Cabrera, Lydia. *El Monte*. La Habana, Editorial Letras Cubanas, 1993.

8. Freyre, Gilberto. *Maitres et esclaves. La formation de la société brésilienne*. París, Gallimard, 1974.

9. De Friedemann, Nina. "Estudios de negros en la antropología colombiana", en *Un siglo de investigación social. Antropología en Colombia*. Bogotá, Etno, 1984, pp. 511-512.

10. Maya, Adriana. "Propuesta de estudio para una formación afroamericanística", en *América Negra*, #7, Santafé de Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1994, p. 147.

11. Wachtel, Nathan. *La visión des vaincus*. París, Editions Gallimard, Folio-Histoire, 1971, 395 pp.

12. "En previos trabajos se ha aludido a la existencia de *huellas de africanía*, entendidas como memorias, sentimientos, aromas, formas estéticas, texturas, colores, armonía, es decir, materia prima para la etnogénesis de la cultura negra (Friedemann, 1988,1989). De Friedemann, Nina S. de, *Presencia africana en Colombia. La saga del negro*. Santafé de Bogotá, Instituto de Genética Humana. Facultad de Medicina, Pontificia Universidad Javeriana, 1993, p. 90.

13. Agradezco al profesor Mauricio Nieto Oiarde, Ph.D, director del Departamento de Historia, el haberme hecho reflexionar sobre esta hipótesis de trabajo durante la sesión del 23 de febrero con ocasión del debate sobre mi proyecto de tesis en el marco del *Seminario Interno de Investigación del Departamento de Historia*. También agradezco las anotaciones que en esa ocasión realizaron los profesores Javier Saénz, Director del Departamento de Psicología, y Jon Landaburu, Ph. D, director del CCELA, de la Universidad de los Andes.

Tal vez el primer logro de la evangelización fue hacerles entender que los cristianos tenían un enemigo supranatural -el demonio- y que según la cultura de los amos ellos eran justamente la personificación de ese mal.¹⁴ Este fue el supuesto que permitió al famoso Tribunal acusarlos de brujos y brujas. En este sentido la evangelización dio a los esclavos un arma para luchar contra la cultura cristiana de los amos: el poder simbólico que representaba "ser el demonio" en la sociedad católica esclavista del siglo xvii. Desde esta perspectiva, las *juntas* -asociaciones de negros y negras "brujos"- que existieron en Zaragoza, Tolú y Cartagena durante ese período, fueron espacios de cimarronaje cultural¹⁵ en donde la gente esclavizada logró preservar su humanidad haciendo uso de lo único que los azotes y el trabajo en cautiverio no les podía arrancar: su alma africana.

Criollización y africanía mimetizada en la Nueva Granada

Para hacer un boceto más claro de la especificidad cultural afrocolombiana, es necesario regionalizar los sistemas económicos esclavistas latinoamericanos. Esto con el fin de perfilar las estrategias de resistencia cultural que en nuestro país dieron origen a formas de afroamericanidad diferentes a las del Caribe insular y Brasil.

Para reconstruir la especificidad de estos contextos históricos sería útil realizar un estudio comparativo de las diferentes formas que tomó la represión esclavista colonial en nuestro continente, pues la aplicación de las leyes indianas o de los códigos negros no se materializó de manera homogénea en el Nuevo Mundo. Los códigos y disposiciones que regían la vida, el trabajo y el cuerpo de los africanos cautivos, fueron interpretados por católicos o protestantes, que a su vez eran plantadores o mineros, hacendados o misioneros.

Estas diferencias de cultura y de intereses económicos entre los amos dieron origen a frecuencias de castigo y a diferentes concepciones y relaciones con el cuerpo y lo sobrenatural. También perfilaron diversos grados de intolerancia respecto a los legados de africanía. Lo anterior presupone que para

entender mejor las culturas afroiberoamericanas que aquí se originaron, sería útil volver a trazar una historia de la racionalidad económica esclavista que también incluyera el análisis de la economía de las pasiones y de las mentalidades. Tal vez así podríamos identificar las posibles fisuras de cada sistema que al parecer fueron utilizadas de manera estratégica por los cautivos para sobrevivir a la muerte demográfica y cultural.¹⁶

El estudio comparativo de la tensión existente entre las formas de represión esclavista y las estrategias de la resistencia opuesta por los esclavizados permitiría delinear algunos trazos para comprender por qué los rostros que hoy tiene la diáspora de los descendientes de los africanos en América, oscilan entre la permanencia explícita de la africanidad y una permanencia mimetizada, como es el caso de Afrocolombia. Pues del mismo modo que la esclavitud colonial no fue homogénea en todo el continente, tampoco lo son las múltiples realidades que hoy denominamos con el término de afroamericanidad.

Por las razones expuestas, creo que no es pertinente aplicar al caso colombiano los modelos brasileños y cubanos de análisis de la cultura afroamericana, pues en ambos casos teoría y metodología se han construido a partir de las manifestaciones explícitas de africanidad que sobrevivieron en contextos económicos de plantación, lo cual difiere del caso neogranadino. Para explicar por qué y cómo apareció la criollización y mimetización de la africanía en la Nueva Granada, me parece importante tener en cuenta tres acontecimientos históricos específicos:

1. La decadencia de la trata por Cartagena y el impacto del viraje caribeño del comercio negrero en el siglo XVIII.
2. La especificidad de la economía minera en la Nueva Granada.
3. La instauración del Tribunal del Santo Oficio en Cartagena en 1610.

14 Taussig, Michael. *Shamanism, colonialism and the wild man: a study in terror and healing*. Chicago, Chicago University Press, 1987.

15. A propósito de la noción de cimarronaje cultural, ver: Maya, Adriana. "Las brujas de Zaragoza: resistencia y cimarronaje en las minas de Antioquia, Colombia (1919-1622)". en *América Negra # 4*, Santafé de Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1992, pp. 85-98.

16. Un ejemplo que podría ilustrar este tipo de "fisuras" es la relación existente entre las obligaciones espirituales de amos y esclavos y la economía minera. En particular, el uso que los esclavizados hicieron de los días de fiesta religiosa. Según la legislación y la moral colonial, los domingos eran días destinados al Señor, pero en realidad fueron empleados por los esclavos para trabajar en su propio beneficio. Al parecer, a lo largo del siglo XVIII, esta situación permitió que se generara una capacidad de ahorro suficiente para dar pie a un proceso de autotransmisión -compra de la libertad por los mismos esclavizados-, señalado por Sharp y Colmenares en las obras antes citadas.

La geopolítica de la trata: la amargura del azúcar para los amos mineros neogranadinos

El primer acontecimiento que diferencia la esclavitud neogranadina del resto del continente, tiene que ver con la geopolítica del comercio triangular. En el siglo XVIII la trata negrera dió un viraje caribeño-azucarero, en detrimento de la tendencia minera de Tierra Firme que se mantuvo a lo largo del siglo XVII, cuando Cartagena de Indias fue el primer puerto receptor de esclavos de toda la América hispánica.¹⁷

Este viraje, tuvo lugar gracias al auge de la plantación azucarera y algodonera, que condujo a un aumento de la demanda de mano de obra esclava en el Caribe insular, los Estados Unidos y el Brasil. Este cambio de tendencia comportó un incremento considerable de los precios de los *bozales* en los mercados de esclavos de Tierra Firme, en particular en Santa Fe de Antioquia, Mompo y Popayán, en donde se aprovisionaban los amos dueños de minas del virreinato.

Es posible que ante esta dificultad los amos neogranadinos, dedicados casi exclusivamente a la minería de veta y aluvión, hayan impulsado una política demográfica tendiente a aumentar las tasas de natalidad entre la población esclava,¹⁸ para poder así mantener estables las tasas de rentabilidad. Mientras los ingleses endulzaban el té y el café de los obreros de la naciente industria textil londinense con el azúcar caribeño, los españoles seguían escarbando montañas y mazamorreando ríos y quebradas en busca del eterno El Dorado.

A pesar de estos avatares de la trata, los dueños de minas de la provincia de Nóvita y Citará continuaron rentabilizando la minería con los esclavos criollos.¹⁹ Los flujos de llegada de africanos directamente de África habían disminuido de manera considerable desde mediados del siglo XVIII. Según Germán Colmenares, a partir de 1748 disminuyó de manera significativa el tráfico de bozales por este puerto. Y ya en 1805, Antonio Narváez de la Torre, hombre de negocios domiciliado en Cartagena, escribía:

“No ha entrado un solo negro bozal siete años ha”.²⁰

Esta coyuntura geopolítica y económica representó, sin duda, una reducción de las posibilidades de revitalización cultural de los afroneogranadinos, puesto que el contacto directo con África se atenuó. Por consiguiente, sería posible sugerir la hipótesis de que la nueva situación dio lugar a un proceso de criollización más temprano en la Nueva Granada. Esto la diferencia de los procesos de americanización de la africanía en Cuba y Brasil pues allí arribaron africanos hasta finales del siglo XIX.

Sin embargo, como ilustraré más adelante, criollización y mimetización no significan que el puente con África se haya roto ni tampoco que solo haya sincretismos o amalgamamientos entre los legados africanos e ibéricos. Pienso más bien que la estructura que sostiene el puente de la memoria afrocolombiana posee diversos grados de permanencias africanas, solo que su diseño es diferente al del Caribe Insular o Brasil.²¹

17. Del Castillo Mathieu, Nicolás. *Esclavos negros en Cartagena y sus aportes léxicos*. Bogotá, Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo, tomo LXII, 1982, pp. 116-146.

18. La idea según la cual las tasas de natalidad de la población esclava comenzaron a ser positivas durante la segunda mitad del siglo XVIII se halla en los textos de Colmenares y Sharp. Ver: Colmenares, Germán. *Historia económica y social de Colombia. Popayán: una sociedad esclavista 1680-1800*. Medellín, Editorial la Carreta, 1979, p. 63, y Sharp, William, *Slavery on the Spanish frontier: the colombian Chocó 1680-1810*. Oklahoma: Oklahoma University Press, 1976, nota # 30, p. 30. Lo que estos autores no explican son **las estrategias de la política demográfica esclavista para producir esclavos en lugar de importarlos**. Durante el *Curso de Historia Afroamericana* en Uniandes, desarrolle la hipótesis relativa a la relación entre demografía de la esclavitud y cuerpo femenino en cautiverio. Ella ha sido punto de partida para Jessica Spicker, estudiante de antropología, quien realiza su tesis de pregrado sobre *Demografía, criollización y mujer esclava en la Nueva Granada 1750-1810*, bajo mi dirección. Según Alejandro de la Fuente, historiador, Ph. D, de la Universidad de Tampa (E.U.), esta tendencia diferenciaría el caso neogranadino del resto de América, pues tanto para el caso cubano como para el norteamericano y el brasileño los amos se aprovisionaron de esclavos bozales hasta por lo menos la primera mitad del siglo XIX (comunicación personal. Gainesville, 27 de marzo de 1996).

19. Esclavos criollos: descendientes de africanos/africanas nacidos en América, fueran ellos hijos/as de padres africanos o españoles, siendo la madre quien legaba el carácter de cautiverio a su descendencia. Según Orián Jiménez, historiador, los documentos de compra-venta encontrados en el Archivo Central del Cauca también señalan como criollos a aquellos africanos procedentes de África que habían transitado o pasado un período de su cautiverio en la Península en las Antillas antes de ser vendidos en Cartagena (comunicación personal, abril 17 de 1996).

20. Del Castillo Mathieu, Nicolás, *Esclavos negros y sus aportes léxicos*, Bogotá, Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo, tomo LXII, 1982, p. 141.

21. Maya, Adriana. *Memorias de esclavitud*. Actas de la reunión de lanzamiento de programa **UNESCO La Ruta del Esclavo**. Ouidah (República de Benín), septiembre de 1994.

Las páginas que siguen son un borrador de la manera como considero posible hacer un boceto de esa estructura. De este modo espero contribuir a afinar una percepción histórica que ayude a entender la especificidad regional e histórica de la africanía en nuestro territorio.

Del África occidental a la Nueva Granada

El segundo aspecto que merece atención es el de la diferenciación regional de las actividades laborales a la cuales fueron sometidos los esclavos. En la Nueva Granada, los cautivos no fueron a las grandes plantaciones de caña de azúcar. Los africanos que llegaron a nuestro país fueron destinados esencialmente a las minas, situadas en la selva tropical o a las haciendas de trapiche y ganado en los valles interandinos. También laboraron de sol a sol en las haciendas ganaderas de la costa atlántica, que se hallaban conectadas con grandes e importantes mercados urbanos como Cartagena, Santa Marta, Riohacha, Por tóbelo y Cumaná. Otros fueron bogas por el río Magdalena o estibadores en los puertos marítimos y fluviales del virreinato. Los entornos específicos de la esclavitud neogranadina fueron el socavón, el río, el bosque húmedo y cálido, la sabana y los ámbitos urbanos. Estos espacios de cautiverio fueron diferentes de las espacialidades del sometimiento brasileñas descritas por Freyre en *Amos y esclavos* y de los barracones cubanos de que hablan Ortiz y Cabrera.

En la Nueva Granada el trabajo en las minas hizo que los africanos y sus descendientes no fueran albergados en los *cuarteles* o grandes barracones como en las grandes plantaciones azucareras, en donde la concentración humana fue mayor y se permitió una frecuente interacción entre personas de la misma etnia.²²

Desde el punto de vista cultural, las plantaciones aparecerían como espacios de habitat concentrado con mayores índices de homoetnicidad, lo cual permitió la creación de colectivos para la recordación. Allí sobrevivieron legados de africanía que estuvieron revitalizados de manera permanente por el contacto directo con África, mediante el flujo y reflujo de bozales que se mantuvo entre este continente y esos territorios americanos hasta finales del siglo XIX.

El panorama de las condiciones de la reconstrucción étnica en las tierras bajas del Pacífico, las

sabanas atlánticas y los valles interandinos fue muy diferente. Así, por ejemplo, en todo el litoral Pacífico, el trabajo minero fue organizado en cuadrillas de esclavos, es decir, equipos de trabajadores cautivos, en su mayoría varones, quienes conformaron hábitats dispersos a lo largo de ríos y quebradas con mayores índices de heteroetnicidad. En las haciendas podían ser más numerosos y estar concentrados alrededor de la casa del amo. Sin embargo, en esos ámbitos semi-urbanos la persecución inquisitorial se hizo sentir de manera severa desde 1610, cuando los comisarios del Santo Oficio empezaron a residir en cada villa para detectar y delatar las prácticas y creencias consideradas heréticas, como fue el caso de las africanas.

La Inquisición en Cartagena de Indias desde 1610

El tercer acontecimiento que tuvo sin duda gran impacto en el proceso de mimetización y ocultamiento de los legados de africanía fue la temprana presencia física del Santo Oficio en estas partes de las Indias Occidentales. Los afro-neogranadinos fueron perseguidos y acusados de ser brujos y sortilegos, hechiceros y curanderos durante dos siglos consecutivos. A lo largo del xvii, el famoso Tribunal combatió la herejía no solo de judaizantes y luteranos, sino sobre todo la "brujería", es decir, la memoria africana, considerada idólatra, pagana y demoníaca.

Los miembros del Santo Oficio hicieron todo lo posible para borrar los legados africanos que se manifestaban en las prácticas mágico-religiosas y curativas.²³ Su estrategia, aparte del potro, fue la búsqueda de la auto-negación cultural de los acusados supuestamente tratando de llevarlos, mediante el adoctrinamiento, a la abjuración de sus prácticas demoníacas.

Sin embargo, la etnografía contemporánea y el archivo histórico dan testimonio de que ni los avatares de la trata ni el empeño de inquisidores, amos y misioneros fueron suficientes para borrar los legados espirituales de África de la memoria y la vida de los descendientes de los africanos nacidos en Colombia.

Los alabados o las genealogías del más allá. *Los Santos Católicos: parentescos ficticios con el mundo de los ancestros*

Los historiadores poco hemos explorado la historia de la cultura afrocolombiana. Menos aún el

22. Ibid.

23. A propósito de los saberes curativos africanos y su persecución, ver: Sosadías, Inés. El negro curandero en la Inquisición de Cartagena en el siglo XVII. Bogotá, monografía de grado. Facultad de Artes y Ciencias, Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, 316 págs.

mundo de sus creencias y prácticas espirituales y religiosas. Sin embargo, el trabajo de campo realizado por los etnógrafos nos da elementos que sirven para formular nuevas hipótesis históricas en este terreno. Tal es el caso de las recopilaciones etnográficas sobre Los alabaos del Pacífico colombiano.

Los *alabaos* son *cantos de muerto* que se entonan tanto en los velorios de los difuntos como en las novenas de los santos durante sus festividades. Los textos refieren *alabanzas*, destinadas a los espíritus de los vivos que parten al más allá y también a los habitantes del mundo celestial. Los escuché por primera vez, con ocasión de un fallecimiento en Pie de Pato (Alto Baudó, Chocó).²⁴ Los cantos se realizan desde que el sol se oculta hasta el alba, durante nueve días consecutivos. En ellos se invoca a Dios, a la Virgen, a Jesucristo y a los santos en general. Durante el trabajo de campo me pregunté: ¿por qué los afrocolombianos de hoy invocan del mismo modo a los muertos y a los santos?

Después de ir al Chocó tuve la ocasión de leer el texto *Alabados (cantos fúnebres) de la cultura afroamericana del río Timbiquí*, de Héctor Fernando Segura Ramírez.²⁵ Durante la lectura rememoré mi experiencia chocona, y de repente recordé mi interrogante sobre la relación entre los alabaos y el mundo de los espíritus, fueran éstos de los humanos o santos celestiales. Y de repente, en los textos transcritos por Segura, empecé a ver que en esos cantos los afrocolombianos del Pacífico se dirigían a la Virgen tratándola de *tía* y *hermana* y a Jesús imaginándolo como *pariente*. Veamos, en el alabao titulado *Ya se va mi Nazareno*, la quinta estrofa versa así:

*La Virgen se arrodilló y
San Juan se levantó.
Levántate tía mía,
no te aflijas del dolor.*²⁶

En el alabado *A la virgen del Carmen*, el verso 15 dice:

*Como hermana amante nos
estáis amando y por vuestra
dicha siempre procurando*²⁷

Con respecto a Jesús, el alabado *En Jerusalem* dice:

*El es blanco y encarnado y una
perla en cada diente. También
estaba imaginando que sería
nuestro pariente.*²⁸

A partir de estos datos es evidente que en los alabaos del Pacífico aparecen categorías clasificatorias de parentesco referidas a la Virgen y a Jesucristo. Al tratarlos de tía, hermana y pariente, es como si mediante la apropiación del simbolismo del *más allá* espiritual católico—que en la tierra estaba representado por las figuras de los santos—los africanos cautivos hubieran reconstruido la trama de las estructuras genealógicas, que en sus culturas tradicionales siempre unen el mundo de los vivos con el mundo de los muertos.

Esta trama rota por la trata y la deportación pudo haber sido reconstruida creando redes de un parentesco ficticio con los santos -esos otros espíritus del más allá- encontrados en el imaginario cristiano de los amos.

La americanización de esta epistemología²⁹; africana que une el mundo de los vivos con el de los muertos, estaría definida en el caso neogranadino por una estrategia de adaptación que se concretó al colocar a los santos católicos en el lugar que los africanos destinaban a los espíritus de sus antepasados.

Sin embargo, para los deportados cautivos, los sitios sagrados donde reposaban sus muertos y los

24. Maya, Adriana. *Diario de campo*. Segunda Expedición al Alto Baudó (Chocó). Co-dirección, Laboratorio de Investigación Social del Departamento

de Antropología, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, Semestre II de 1992. Entre el 30 de octubre y el 1 de diciembre de ese año tuve la ocasión de realizar trabajo de campo en la región del Alto Baudó, en donde presencié por primera vez los alabaos en el contexto de un rito fúnebre.

25. Agradezco al señor Héctor Segura el haberme enviado una copia de la recopilación de alabaos que realizó en 1993 durante su trabajo de campo entre las gentes del Timbiquí. También le agradezco el haberme autorizado para citar tan valioso material.

26. Segura Ramírez, Héctor Fernando. *Alabaos (cantos fúnebres) de la cultura afroamericana del río Timbiquí*. Cali, diciembre 12 de 1993, p. 17. | Manuscrito

27. *Ibidem*. pág. 45

28. *Ibidem*. pág. 63

29. Empleo la *noción de epistemología* en el sentido utilizado por Gregory Bateson: "es el agregado de presupuestos que subyacen en todas las interacciones y comunicaciones entre personas (Bateson y Bateson: 1988: 97)", en Arocha, Jaime. "Sentipensamiento, cacharreo y convivencia en el Baudó (Departamento del Chocó)", en *Señales Abiertas* #4, 1993, p. 109. El texto original citado por Arocha es: Bateson, Gregory and Bateson, Mary Catherine. *Angel's éear*. New York, A Batham, New Age Book, 1988, p. 97.

recitativos que los invocaban habían quedado allende la mar junto con las máscaras, los instrumentos y los sabios que enseñaban a dialogar con los difuntos.

El valor sagrado de la palabra

¿Cómo se logró restablecer el dialogo con los nuevos ancestros adoptados residentes en el cielo de los amos? En el contexto descrito es posible imaginar que las oraciones y alabanzas que los africanos oían de sus amos habrían servido de vehículo y soporte para realizar la interlocución con los santos católicos -nuevos parientes del más allá-.

Esto pudo ser posible, puesto que, para las personas africanas que llegaron al virreinato, la palabra poseía y sigue poseyendo un carácter sagrado. De este modo podemos sugerir que la permanencia del supuesto fundamental de la cultura africana -la interlocución con el mundo de los muertos y la redes de parentesco extendidas al mundo de los espíritus de los antepasados- es un legado espiritual de África entre la diáspora afrocolombiana. Este legado fue reconstruido mediante una estrategia de adaptación simbólica que consistió en retejer la trama genealógica rota por la trata inventando parentescos ficticios con los santos.

En este proceso de reconstrucción y reafirmación cultural, el canto religioso ha sido un soporte oral esencial de la nueva memoria afrocolombiana. El estudio de los alabaos sugiere que el carácter sagrado de la alabanza española fue resignificado por los esclavizados colocando en esas matrices métricas y rítmicas nuevos contenidos que atribuían a los santos la calidad de parientes ancestrales supraterráneos, realizando de este modo un proceso de repersonalización y resocialización en el seno de la sociedad esclavista, cuya legislación cosificaba al africano.

Sobre el carácter sagrado de la palabra, Hampaté-Ba³⁰ afirma que, según la tradición oral Bambara del Komo -tradición de la sabana al sur del Sahara- Maa Nagala -dios supremo- después de haber creado al mundo se sintió solo, pues no podía hablar con las criaturas que había creado.

Decidió entonces crear a Maa -el hombre- y le dio el don de la palabra para tener así un interlocu-

tor. Pero además, Maa Ngala confirió al hombre la tarea de velar por el equilibrio del universo. Sin embargo, la palabra dada a Maa no solo tenía un carácter sagrado, sino que además era un agente activo de la magia, por cuanto, mediante su uso, era posible activar las potencias que habitan los seres. Por esta razón Maa podía utilizarla tanto para mantener el equilibrio del universo como para crear desequilibrios.

Si esta era la concepción de los africanos que llegaron a la Nueva Granada y tanto ellos como sus descendientes estuvieron en contacto con las plegarias, ruegos, oraciones y alabanzas que los españoles, misioneros, amos, curas e inquisidores dirigían a los santos, es posible imaginar que la sacralización de la oralidad expresada por los españoles en el momento de dirigirse a los seres celestiales fuera interpretada por los africanos como palabras sagradas dirigidas a los espíritus invisibles a quienes se les pedía favores y se les prometía ofrendas y promesas.

Según Serge Gruzinski, la oración, el canto y la plegaria, es decir, la palabra dicha, recitada o cantada fueron soportes fundamentales para la evangelización a lo largo del XVII y el XVIII.³¹ Así en los procesos inquisitoriales los reos debían decir todas las oraciones que enseñaba la Iglesia. Sin embargo, en 1620 Guiomar, esclava de las minas de Zaragoza, declaraba ante el Tribunal de la Inquisición en Cartagena

"que era cristiana bautizada que la habían bautizado en la ciudad de Zaragoza siendo esclava de otro antes que el amo que aora tenía y no supo decir si estaba confirmada *ni supo decir oración de la doctrina cristiana* ni apenas se supo signar y santiguar diciendo *que como estaba siempre en las minas no aprendía las oraciones*"³²

Pero a pesar de que Guiomar afirmaba no saber las oraciones católicas, los expedientes inquisitoriales demuestran que otras africanas sí las sabían pero el uso que hacían de ellas no se inscribía dentro de los patrones de la ortodoxia que esperaban los amos. Por el contrario, *las oraciones se utilizaban para realizar sortilegios y hechizos*, lo cual deja pensar que las acusadas tenían la convicción de que mediante la repetición de rezos e invocaciones católicas po-

30. Hampaté-Ba, A. "La tradición viviente", en Historia General del África, tomo IV, Madrid, UNESCO/Tecnos, 1982, pp. 186-221

31. Gruzinski, Serge. La colonización del imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI al XVIII. México, Fondo de Cultura Económica, 1991. Durante la colonia los jesuitas "pusieron en escena" pasajes de la Biblia mediante los Autos sacramentales. Del mismo modo teatralizaron la pasión de Cristo con lloros, atuendos, cirios, cantos y rezos que acompañaban a los "pasos" en las procesiones

32. Archivo Inquisitorial de Cartagena. Libro 1,1614-1637. Relaciones de Causa, folio 218v. El subrayado es mío.

dían liberar las potencias de los seres y ponerlas a su servicio. Tal es el caso de la *Oración de la Estrella*, que dice así:

"Conjuróte estrella la más alta y la más bella-Conjuróte con la una, con las dos, y con las tres y desta suerte hasta nueve, por el monte olibete (re) entra, por el monte olibete (re) entréis—tres—baras de enebro negro me cortéis en las muelas de barrabas, las amoléis y *traigáis a fulano atado y amarrado a mi querer y a mi mandar y a toda mi voluntad sin que nadie se la puede estorbar*".³³

Esta oración fue recitada en 1613 por Isabel de Carvajal ante los inquisidores del Santo Oficio de Cartagena. Ella era una blanca residente en esa ciudad, quien en su audiencia afirmó haberla aprendido de una esclava que trabajaba en su casa.

Pero además, resulta interesante el hecho que hoy en el Baudó (Chocó), casi cuatro siglos después de esta declaración, los médicos raiceros, también conocidos como *zánganos* conozcan y reciten varias versiones de la *Oración de la Estrella*. ¿Cómo transitó y permaneció esta oración y la epistemología que sustenta su uso, a lo largo de los siglos, en la memoria de los descendientes de los africanos en esa apartada región del Chocó?

Debo decir, además que los afrochocoanos portadores de este legado también poseen una tradición que habla de rayos y centellas y de conocimientos prácticos para cargar la materia. Así, por ejemplo, don Justo Hinestroza describió durante una tarde de tormenta a orillas del río Baudó cómo su padre quien tenía la reputación de ser gran *zángano*, recogía los pedazos de la piedra de la Centella, es decir, los fragmentos de roca que habían sido tocados por el rayo.

Después de recogerlos se hacía una incisión en la muñeca y colocando los trozos de esta piedra bajo su piel se acercaba al nacimiento de una fuente de agua y pedía a los manes de la fuente adquirir *una*

virtud, como ser invisible, tener ojo avizor para la cacería o caminar sobre el agua. Esto a condición de satisfacer los deseos de los genios acuáticos y de no utilizar jamás su virtud para saciar su ambición personal.³⁴

Por otra parte, en el Baudó ser *zángano* y poseer una destreza específica u oficio son atributos que van juntos. Así, por ejemplo, don Justo es carpintero y ebanista. El labra la madera en forma de frisos para decorar las casas.³⁵ En ellos se ven figuras de triángulos equiláteros que se tocan en sus vértices a la manera de la representación del hacha de Shangó. En el panteón yoruba Shangó es "...un santo tremebundo. Es el santo de la virilidad, de la fuerza del fuego, de la guerra, del relámpago y del trueno. Es quien impone el terror en el cielo y en la tierra y trastorna con sus furias los pacíficos planes del laborioso Inle, personificación mítica de la tierra.³⁶ La permanencia iconográfica de Shango en los frisos de madera de don Justo es una hipótesis que puede sustentarse desde la demografía histórica de la trata. Según los estudios demográficos realizados por Nicolás del Castillo Mathieu, durante el siglo XVIII (1714-1740) llegaron a Cartagena de Indias en su mayoría gentes "Mina", es decir, africanos procedentes de la Costa de Oro y el Golfo de Benin, pertenecientes a las culturas fanti-ashanti, yoru-bas e ibos y evés, quienes fueron destinados a laborar en las minas de la Antigua Provincia de Popayán en el Chocó.³⁷ Pero además, los descendientes de esos africanos que hoy viven en el Chocó afirman que San Francisco, su Santo Patrón, cuando está malhumorado, desata rayos y tormentas. Igual sucede con San Martín, patrono de Pie de Pato (Alto Baudó).³⁸

¿Qué relación existe entre los conjuros de la luz, como la *Oración de la Estrella* y la *Piedra de la Centella* afrocolombianos, y las tradiciones del África centro-occidental relacionadas con Shangó, el trueno, el rayo y la tormenta? ¿Qué relación existe entre el oficio de la herrería realizado por los esclavos maestros de forja durante la Colonia y la permanencia

33. Archivo Inquisitorial de Cartagena. Legajo 1620, folio 2, verso. El subrayado es mío.

34. Notas del *Diario de campo*. Segunda Expedición Etnográfica al Alto Baudó. Laboratorio de Investigación Social, Departamento de Antropología. Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia. Noviembre de 1992.

35. Vale la pena señalar que, según los expertos africanistas, los oficios artesanales y tradicionales son grandes portadores de tradición. En la sociedad tradicional africana las actividades humanas encierran frecuentemente un carácter sagrado y oculto y particularmente aquellas que consisten en actuar sobre la materia y transformarla, considerando a cada cosa como viviente. En efecto, los gestos de cada oficio reproducen, en un simbolismo que les es propio, el misterio de la creación primordial unida al poder de la palabra". Hampaté-Ba, A. p. 200

36. Ortiz, Fernando. *Estudios etnosociológicos*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1991, p. 94

37. Del Castillo Mathieu, Nicolás. *Esclavos negros en Cartagena y sus aportes léxicos*. Santafé de Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, tomo LXII, 1982, p. 132.

38. Maya, Adriana. *Diario de campo*. Segunda Expedición etnográfica al Alto Baudó (Chocó). Co-directora y Profesora Especial Laboratorio de Investigación Social, Semestre II de 1992, Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.

del icono hacha-Shangó (triángulos equiláteros que se tocan en los vértices) en las representaciones de los ebanistas-zánganos como don Justo?

El mundo vegetal: memoria de africanía y saberes curativos

Otro fragmento de africanía que da testimonio de la permanencia de la relación entre el mundo de los vivos y el de los muertos es el vínculo que los descendientes de los africanos en Colombia mantienen con el mundo vegetal.

Según Leonor Zap:

"...andando un trecho, llegaban a unos prados en donde se hallaba una plaza que estaba muy limpia". En ella Leonor "vio un personaje vestido como un obispo que se hallaba sentado en una silla adrede para él". Polonia afirma en su declaración que "este trono se encontraba colocado debajo de un árbol y que alrededor de él se congregaban muchos negros y negras brujos"³⁹

Quisiera llamar la atención sobre el árbol que sirve como eje de la congregación. Desde el siglo xvii, los cronistas y viajeros que escriben sobre África han hablado de la importancia del árbol para los pueblos de ese continente. A ese respecto, Alonso de Sandoval (S.J.) refiriéndose a los Branes, escribió en 1627:

"Toda la tierra tienen llena de altísimas ceibas que llaman poilones, porque les sirve de memoria de todas sus acciones; enjuntándose a un llanto siembran un poilón, encasando una hija siembran otro, enmuriendo padre o madre otro, en la muerte del rey o una nueva elección otro, reverenciando a los poilones que siembran en la muerte de los reyes y adorándoles como a las mismas personas reales"⁴⁰.

Seis años antes de publicar esta descripción acerca de la relación de los africanos en África con el mundo vegetal, Polonia Bran, esclava de Julio de León del Castillo, señor de cuadrillas de Zaragoza, afirmaba frente a los inquisidores de Cartagena que

"...asistió en las juntas con los demás negros brujos y brujas y el demonio las cuales juntas se hacían cinco veces a la semana en el puesto y lugar que llaman el Cerrito y otras por la tierra de Zaragoza y se sentaban debajo de un gran árbol que estaba allí"⁴¹.

Hoy, en el Alto Baudó (Chocó) las "palmas de Cristo" son unas hojas lanceoladas que se utilizan para delimitar los lotes y parcelas de la gente y en los cementerios y las iglesias para adornar a los santos. Estos vegetales aparecen allí como marcadores territoriales tanto en el ámbito de los vivos como en el de los espíritus, sean éstos de muertos o de santos. Así, el mundo vegetal parecería como otro soporte de la memoria que permitió la permanencia de la epistemología africana del culto a los ancestros. Esta vez entendida no solo en su dimensión genológica sino también territorial. El vegetal alindera el territorio material de los vivos y el simbólico de los parientes muertos o santos.

Otro legado africano muy importante que permaneció entre los descendientes de los esclavizados en nuestro país ha sido el bagaje de conocimientos medicinales.

A este respecto, la documentación prospectada hasta ahora ofrece descripciones de los usos de plantas, aunque no siempre aparecen nombrados los vegetales en cuestión. Así, por ejemplo, en la relación de causa de Guiomar el cuarto testigo varón depuso ante el Comisario de Zaragoza [...] y dijo que

"estando él enfermo en el sitio de las Sabaletas había pedido a esta rea [Guiomar] un vaso de agua para beber y trayéndosela en una totuma la había puesto sobre la barbacoa en que estaba echado y luego el agua se había vuelto como babasas de jabón que parecía estar hirviendo y luego debajo de la espuma estaba el agua colorada por lo cual no la había querido beber y la había derramado"⁴².

Sobre este mismo asunto Leonor Zape al testificar contra Guiomar, afirma

"Y que teniendo su amo la gente sacando oro en el Cienpuesto de la tierra de Zaragoza había

39. Archivo Inquisitorial de Cartagena, Libro 11614-1637, folios 217r y 225v.

40. De Sandoval, Alonso. *De instauranda Aethiopia Salute*. Santafé de Bogotá, Presidencia de la República, 1951, p. 70.

41. Archivo Inquisitorial de Cartagena, Libro 1,1614-1637. Relaciones de Causa, folio 221 v.

42. Archivo Inquisitorial de Cartagena, Libro 1,1614-1637. Relaciones de Causa, folio 217v.-218r.

querido matar la negra [Guiomar] a un negro que estaba allí enfermo con un jarra de agua de babasas de jabón".⁴³

Queda entonces por indagar los posibles ingredientes utilizados por Guiomar para preparar el agua colorada y espumosa que según la versión del esclavo y de Leonor estaba destinada, no a curarlo, sino a causarle la muerte.

En la actualidad, don Justo Hinestroza y muchos otros médicos raiceros chocoanos preparan *las balsánicas*, que son maceraciones de plantas, partes del cuerpo de animales y minerales. Estas botellas se llevan a los alabaos cuando se canta el muerto, y antes de iniciarse el rezo o el cántico, los *zánganos* que muchas veces son los mismos cantadores, sirven un trago de *biche* o aguardiente, ofrecen la mitad al muerto, regando el licor al suelo, beben un poco e introducen el resto en una botella de bálsamica. La sacralización de la botella mediante el acto de ofrenda y comunión, pues los participantes también beben, es a mi modo de ver un rito que actualiza la memoria de la gente y la une con el mundo de los espíritus de sus antepasados mediante la invocación de las potencias que habitan las plantas, los animales y los minerales.

Estas botellas forman parte de una botica que se alinea en anaqueles de madera en la casa de don Justo, frente al río. Allí acuden las gentes buscando su saber y la medicina que curará tanto los males del cuerpo como los del alma. El sabe cómo sanar la picadura de culebra y también cómo hacer para amarrar a un hombre a su mujer o hacerlo abandonar a su amante.

Gestos, palabras y plantas: el sobijo y el secreto

En el año de 1619 Leonor Zape sostiene en una de sus audiencias que Guiomar Bran era "bruja". Así lo narró:

"...que Guiomar quien se hallaba en las ranche-rías de Porce, una vez, al despedirse de Lorenza, *la había abrazado y con el abrazo le había cogido el alma* y agarrándola en un trapo la había llevado consigo y desde entonces Lorenza estaba como muerta".⁴⁴

Por otra parte, añade que la causa de la enfermedad de su amo,

"quien hacía como cuatro años estaba tullido de las piernas sin tener dolor alguno, era porque la dicha Guiomar se las tenía *amarradas*".⁴⁵

Durante la primera acusación, que tuvo lugar en las minas de Francisco de Santiago en Zaragoza, Leonor exige a Guiomar que desate a su amo, diciéndole:

"...vos lo tenéis amarrado soltad a mi amo, y [Guiomar] pidió la desatasen las manos y desatadas ios *puso sobre las rodillas de su amo* y dijo que ya quedaba bueno y preguntando esta rea por el dicho su amo si era bueno, dijo que si".⁴⁶

En otra declaración Leonor narra un acontecimiento interesante al respecto:

"...que una noche [su amo Francisco de Santia-' go] sintiéndose siempre impedido de las piernas y diciéndole a la dicha Leonor como estaba malo todavía le respondió [Leonor] que la dicha Guiomar no le había desamarrado del todo todavía y una noche como a las 8 o 9 estando en su cama el testigo se llegó la dicha Leonor y *le sobó las piernas* y sintió que de la pierna derecha por el tobillo adentro le salía como fuego".⁴⁷

Sin embargo, a pesar de los intentos de Leonor por restablecer los desequilibrios creados por Guiomar, sus conocimientos no eran suficientes o adecuados, pues a propósito de Lorenza, quien poco a poco moría porque Guiomar en un abrazo le había robado el alma, decía:

"que la dicha Leonor *sola no la podía desatar* que la truxesen de donde estaba a la dicha Guiomar".⁴⁸

¿Cuáles eran los saberes de Guiomar? Además del contacto directo, del acto de sobar o tocar, qué más sabía para apropiarse o manipular las potencias que habitan los seres? El archivo no nos dice nada al respecto.

43. Archivo Inquisitorial de Cartagena, Libro 1,1614-1637. Relaciones de Causa, folio 216v.

44. Archivo Inquisitorial de Cartagena, Libro 1,1614-1637. Relaciones de Causa, folio 204r.

45. Archivo Inquisitorial de Cartagena, Libro 1,1614-1637. Relaciones de Causa, folio 209v.

46. Archivo Inquisitorial de Cartagena, Libro 1,1614-1637. Relaciones de Causa, folio 218r.

47. Archivo Inquisitorial de Cartagena, Libro 1,1614-1437. Relaciones de Causa, folio 210r.

48. Archivo Inquisitorial de Cartagena, Libro 1,1614-1637. Relaciones de Causa, folio 208r.

Sin embargo, según la antropóloga Nina de Friedemann, la gente afrocolombiana de San Andrés y Providencia tiene la creencia de que es posible robarle el alma a la gente y embotellársela. En el Chocó también se cree en esta posibilidad pero allí sucede durante el sueño, cuando el alma deambula por los terrenos del más allá y puede ser atrapada por un mal espíritu. Es por esto que los baudoseños duermen a intervalos para evitar el sueño profundo que los puede llevar a un viaje sin regreso..

Allí también se cura mediante sobijos, solo que siempre están acompañados de un secreto, es decir, de una invocación que se realiza al mismo tiempo que la terapéutica del contacto. Lamentablemente los documentos no dicen nada acerca de palabras o rezos pronunciados por Guiomar o Lorenza en el momento de sobar o de robar el alma.

La africanización del imaginario español en la Nueva Granada, siglo XVII

El caso de Paula Eguiluz, esclava africana procedente de Cuba y acusada de brujería, habla de un obispo enfermo que logró su excarcelación de las cárceles secretas del Santo Oficio con el fin de recibir de ella tratamientos terapéuticos para sanar. Este caso de mediados del siglo xvii, al igual que las curaciones con sobijos que Leonor practica a su amo en la Nueva Granada, hacen pensar que para los españoles del siglo xvii que habitaban en Cartagena la muerte, la salud y la enfermedad habían adquirido sentidos diferentes a los de sus compatriotas peninsulares.

Sin duda, es posible imaginar, que en medio de la humedad tropical o ecuatorial los años pasaban malos momentos, cuando eran atacados por fiebres palúdicas, diarreas, escorbuto, lepra u otras enfermedades menores propias de estos parajes alejados de los climas templados de Europa. En ese sentido, de nuevo los africanos o sus descendientes podían poseer conocimientos particulares relativos a estos males, también conocidos en su continente de origen.

Esta situación permite imaginar que a pesar del temor que los españoles podían sentir por brujas y brujos, curanderos o yerbateros, ellos y ellas se habían convertido en especialistas de *una ciencia curativa basada en gestos, palabras y plantas* que ofrecía tal vez más eficacia que la de los galenos europeos, que llegaban a América entrenados para tratar otro tipo de enfermedades, con una tecnología tal vez inexistente en estos rincones de las Indias Occidentales.

¿La apelación a los curanderos negros para sanarse permitió acaso una africanización del pensamiento occidental en la Nueva Granada en el siglo xvii?

Conclusión

El estudio histórico de las religiones afrocolombianas apenas se inicia. Es necesario que los archivos inquisitoriales, civiles y eclesiásticos se estudien desde una perspectiva de los esclavizados, con el fin de recomponer, a partir de los fragmentos de sus respuestas, una visión que contenga por lo menos parte de sus razones y visiones. También creo fundamental que el historiador conceda más tiempo y paciencia a la pesquisa archivística, dado que las informaciones que podrían conformar un corpus de fuentes sobre la historia de la esclavitud neogranadina y de la cultura afrocolombiana se hallan dispersas en casi todos los fondos de los archivos nacionales.

El texto que presenté aquí, más que conclusiones y certezas, está construido a partir de interrogantes e hipótesis. Principalmente las relacionadas con el papel que desempeñaron los legados de africanía religiosa en la resistencia a la esclavitud y en el proceso de reconstrucción étnica de los africanos esclavizados.

Como vimos, en el caso de las brujas de Zaragoza, los saberes mágico-religiosos fueron parte de las armas para resistir. Sin embargo, los datos etnográficos muestran que la concepción del ser y del mundo como unidad entre vivos y muertos también fue un soporte para la reestructuración genealógica de los esclavizados. El estudio de los alabados, de los usos mágicos y curativos tradicionales desde la etno-historia y desde la antropología simbólica, nos ayudará a entender mejor cómo la permanencia del culto de los muertos cumplió un papel importante en la formación de la cultura afrocolombiana.

Bibliografía

- Arocha, Jaime. "Sentipensamiento, cacharreo y convivencia en el Baudó (Departamento del Chocó)", en *Señales Abiertas* #4, 1993.
- Bastide, Roger. *Les Amériques noires*. Paris, Payot, 1967.
- Cabrera, Lydia. *El Monte*. La Habana, Editorial Letras Cubanas, 1993.

- Colmenares, Germán. *Historia económica y social de Colombia. Popayán: una sociedad esclavista 1680-1800*. Medellín, Editorial la Carreta, 1979.
- Del Castillo Mathieu, Nicolás. *Esclavos negros en Cartagena y sus aportes léxicos*. Bogotá, 1982: Instituto Caro y Cuervo, tomo LXII .
- Freyre, Gilberto. *Maitres et esclaves. La formation de la société brésilienne*. Paris, Gallimard, 1974, (la primera edición se realizó en 1993).
- Friedemann, Nina S. de. "Ceremonial religioso funébrico representativo de un proceso de cambio en un grupo negro de la isla de San Andrés (Colombia)". *Revista Colombiana de Antropología*, vol. VIII, 1967 pp. 147-182.
- Friedemann, Nina S. de. "Estudios de negros en la antropología colombiana", en *Un siglo de investigación social. Antropología en Colombia*. Bogotá, Etno, 1984.
- Friedemann, Nina S. de. *Cabildos negros. Refugios de africanía en Colombia*. Caribbean Studies, 1990, 23; 1-2.
- Friedemann, Nina S de/Arocha, Jaime. *De sol a sol: génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*. Bogotá, 1986: Planeta Editorial Colombiana.
- Farge, Arlette. *Le gout de L'archive*. Paris, Editions du Seuil. 1989.
- Gruzinski, Serge. *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans la Méxiqúe espagnole (xvi-xix siècles)*. Paris: Editions Gallimard. 1988.
- Hampaté-Ba, A.. "La tradición viviente" en *Historia general de África*, tomo 1, *Metodología y prehistoria africana*, Madrid: Coedición Tecnos/UNESCO, 1982 pp: 185-222.
- L Losonczy, Arme Marie. *Le saints el la foret*. Bruselas, 1881: Universidad Libre, tesis para optar por el doctorado.
- Ngijol-Ngijol, P. "La parole agréable", en *Notre librairie: revue du Hvre: Afrique, Caraïbes, Océan Indien*. # 99 octobre-décembre 1989.
- Maya, Adriana. "Propuesta de estudio para una formación afroamericanística" en *América Negra*, #7, Santafé de Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1994, p. 147.
- Maya, Adriana. "Las brujas de Zaragoza: resistencia y cimarronaje en las minas de Antioquia, Colombia (1619-1622)", en *América Negra* # 4, Santafé de Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1992, pp: 85-98.
- Maya Adriana. *Memorias de esclavitud*. Actas de la reunión de lanzamiento del programa UNESCO *La Ruta del Esclavo*. Ouidah (República de Benín, septiembre de 1994).
- Maya, Adriana. Notas del *Diario de Campo*. Segunda Expedición Etnográfica al Alto Baudó. Laboratorio de Investigación Social. Departamento de Antropología. Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Nacional de Colombia. Noviembre de 1992.
- Ortiz, Fernando. *Los negros esclavos*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975.
- Ortiz, Fernando. *Estudios etnosociológicos*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1991.
- Segura Ramírez, Hechtor. *Alabados de la cultura afroamericana del río Timbiquí*. 1993. M.S.
- Sharp, William. *Slavery on the Spanish frontier: the colombian Chocó 1680-1810*. Oklahoma: Oklahoma University Press, 1976.
- Sosadías, Inés. *El negro curandero en la Inquisición de Cartagena en el siglo xvii*. Bogotá, monografía de grado. Facultad de Artes y Ciencias, Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, 316 págs.
- Taussig, Michael. *Shamanism, colonialism and the wild man: a study in terror and healing*. Chicago, Chicago University Press, 1987.
- Verger, Pierre. *Flux et reflux de la traite des negres entre le Golfe de Benin et Bahia de todos os Santos*. Paris, Mouton & Co. 1968.
- Wachtel, Nathan. *La visión des vaincus*. Paris, Editions Gallimard, Folio-Histoire, 1971.

Fuentes de archivo:

Archivo Inquisitorial. Libro I 1614-1637. Consultado en el Archivo Histórico de Madrid.

De Sandoval, Alonso. 1627. *De Instauranda Aethiopiae Salute*. Sevilla, Francisco de Lyra.

Abreviaturas utilizadas:

A.I: *Archivo Inquisitorial*.

f: *folio*

r: *recto*, v: *verso*

