

Cabildos negros: refugios de Africanía en Colombia

Nina S. de Friedemann

EL ASOMBRO DEL SIGLO XXI

Hace casi diez años, en San Juan de Puerto Rico, afirmé durante un seminario sobre la cultura negra del Caribe, que la historia social, cultural y económica de Colombia no podía seguir relatándose sin considerar la contribución del africano y la de sus descendientes en la construcción del país. Existían en ese tiempo suficientes motivos que respaldaban tal aseveración. Entre muchos estaba la falta de cátedras universitarias de Estudios de Negros y la parvedad de la investigación. Regía la escasez de materiales didácticos y la inclusión del africano en cualquier texto de historia aparecía en su calidad exclusiva de esclavo.

No obstante, dos años antes, en 1976, Cali, una ciudad rodeada de plantaciones de caña de azúcar, sembradas con trabajadores negros había sido la sede del Primer Congreso de Cultura Negra de las Américas. Un Congreso al cual habían asistido también personalidades de las letras y de las ciencias sociales del Africa. Tal vez no había transcurrido el tiempo necesario para que las reflexiones allí suscitadas empezaran a producir los efectos que ahora observamos con claridad: el surgimiento de una conciencia de identidad étnica, cultural e histórica del negro colombiano en un escenario de reclamo de derechos humanos y de afirmación de la impronta africana en su transcurrir y en su devenir. Ahora bien. Que esto haya empezado a ocurrir en el último cuarto de este siglo, después de 124 años de haberse aprobado las leyes de abolición de la esclavitud para los descendientes de los africanos, es un hecho que seguramente dejará asombrados a nuestros humanistas y científicos sociales del siglo XXI.

En nuestra historiografía aún es usual la imagen del africano negro a partir del siglo XVI, como una fuerza de trabajo cautiva, necesaria para resolver los problemas del aniquilamiento de la población aborigen. Sembrado como esclavo en los terrenos del Nuevo Mundo, sin raíces culturales, sin memorias de sus civilizaciones en Ghana, Mali, Songhai, sin mención de los reinos del Congo y Angola, se le dejó plantado a lo largo y ancho de nuestra historia colonial, republicana y contemporánea.

Sólo recientemente, su capacidad creativa y adaptativa y la contribución de su cultura vernácula en sus procesos de sobrevivencia empieza a discutirse en la magnitud de su significado y en determinados ámbitos académicos. Las hazañas de la resistencia socio-política expresadas en la formación palenquera, con las que durante tres siglos se opusieron a la esclavitud por ejemplo, apenas en los últimos años originan preguntas tales como ¿Cuándo entonces es que comenzó la historia de la ideología libertaria y liberadora no solamente de Colombia, sino de América?

Es apenas natural el cúmulo de inquietudes que bullen alrededor de temas que conciernen a la africanía y a su influencia pasada y actual en amplios segmentos de nuestra población. Y que en torno a ello se formen organizaciones dirigidas por personalidades negras que trabajan para responderlas. Desde 1980 por ejemplo, el Movimiento Nacional Cimarrón opera en diversas áreas del país conforme a su declaración textual, para "rescatar, realzar y desarrollar nuestra identidad étnica, cultural e histórica afrocolombiana" (1984:2). El vocablo *negro* que buen número de negros consideraban ofensivo porque así mismo era utilizado por las clases dominantes, ha sido reivindicado para señalar con dignidad no sólo a los africanos negros, sino a la población colombiana descendiente de ellos. La conciencia etno-histórica que esta decisión implica conlleva además el rechazo para términos como *moreno** o *negro fino* con los cuales durante tanto tiempo eufemística y peyorativamente se denominó a individuos y comunidades.

Una revaluación de los estudios de negros y de la ética de sus estudiosos, jalonada por movimientos afines al recién nombrado, pero provenientes de otros países americanos y de data muy anterior ha alterado profundamente la óptica de interpretación del Negro "desnudo de cultura" en las sociedades del Nuevo Mundo. (Friedemann 1970). Sostener que al pisar las costas americanas el africano dejó atrás sus dioses, sus sueños o los cuentos de sus abuelos, se ha tornado un imposible. Alegar que la desintegración era de tal magnitud que no había posibilidad de que algunos de una región se encontraran con otros del mismo lugar o cercano a él, es ya inverosímil. La documentación reciente arroja información en sentido contrario.

En la discusión académica de la trata negrera se hizo hincapié en la estrategia de separación de gentes de una misma región para romper la comunicación lingüística, la identificación religiosa o la solidaridad tribal. Las consecuencias deculturadoras de la disgregación se volvieron así argumentos para sostener la incuria cultural del africano en América. No obstante, la deculturación total es imposible y conforme anota Moreno Friginals (1977:14) antes bien, en un sistema de explotación puede suceder que la clase dominante estimule la permanencia de algunos valores culturales de la clase dominada,

* En Colombia, la población negra generalmente desconoce el hecho de que en Sevilla desde el siglo XV a los negros africanos y a los gitanos se les llamaba *morenos*. De ambos se decía que tenían sangre negra (Ortiz Ed. 1984: 14).

con miras a reforzar la estructura establecida. Efectivamente, durante la colonia la constitución de *cabildos negros* que congregaban gentes procedentes de una misma tribu o nación fue una táctica de las autoridades con la cual se intentó erosionar cualquier brote de solidaridad rebelde. Además, se trataba de propiciar la continuidad de las hostilidades intertribales. Esas que en África en algunas regiones habían sustentado la venta de hombres y mujeres a los traficantes del comercio triangular. Con esa táctica, empero, los *cabildos* se convirtieron en refugios culturales de africanía. Con el tiempo, esa africanía elaborada y transformada con creatividad extraordinaria penetró y modificó la sociedad en ampliar regiones. En la rutina y en la fiesta, en lo sagrado, lo profano y en lo funéreo.

LA REINTEGRACION ETNICA

En el transcurso de la trata es preciso distinguir un proceso de reintegración étnica del africano y de sus descendientes en América a lo largo de varios siglos. Es esencial hacerlo cuando intentamos hablar de cualquier huella de africanía en las sociedades que actualmente cuentan con población negra.

Es cierto que la táctica de agrupar a los trabajadores cautivos manteniendo un patrón de heterogeneidad tribal o regional buscaba ejercer un dominio más certero mediante la atomización cultural de cada víctima. Sin duda alguna, la técnica fue eficaz. No obstante, debió llegar un momento cuando las posibilidades de mantener esa heterogeneidad fueron desbordadas por la abundancia de esclavos con afinidades culturales. A esa situación debió llegarse por diversos caminos. Uno de ellos, originado en las mismas costas africanas, en las factorías, donde a los cautivos se les concentraba para esperar a los barcos negreros que a veces demoraban en atracar o en despegar de los puertos.

La agregación de personas de la misma procedencia seguramente propició formas de reintegración étnica a las que podría denominarse pasivas, teniendo en cuenta las condiciones del cautiverio en su estadio africano. Otro de los caminos para la reintegración pasiva fue propiciado por la captura selectiva de esclavos procedentes de determinados grupos y preferidos en los mercados americanos por sus habilidades como trabajadores o por ciertas cualidades de educación que los tornaba "apetecibles" (Escalante 1964:105-110).

Al respecto, en Colombia, Nicolás Del Castillo (1982) mediante crónicas de la conquista, documentos sobre la historia del comercio esclavista, mapas y diccionarios de las lenguas africanas presenta un calendario del predominio étnico de los africanos llegados a Cartagena de Indias. Hasta mediados del siglo XVI es el *yolof* el grupo predominante arrancado de Senegambia, región que en ese período fue fuente principal de esclavos. A partir de entonces y hasta la mitad del siglo XVII gentes de Angola y Congo así denominadas cons-

tituyen mayoría. De ahí en adelante, hasta los primeros decenios del siglo XIX figura la costa central llamada en ese tiempo Costa de Esclavos; con el predominio de los grupos Arará, Mina y Carabali y de nuevo las regiones del Congo y Angola.

Estas precisiones de Del Castillo son también importantes al examinar las formas de reintegración étnica activa que se dieron en el seno de los cabildos de negros. Al comparar la coincidencia de las "naciones" dominantes en los cabildos con los grupos de esclavos predominantes en determinados períodos en Cartagena se muestra la utilidad de su trabajo. En períodos del siglo XVIII el predominio numérico de Ararás, Minas y Carabalies se manifiesta en los cabildos, que con esas denominaciones existían en la ciudad de Cartagena.

Empero, antes de abordar el tema de los cabildos negros, es preciso mencionar una forma de reintegración étnica que tuvo un carácter activo y que al contrario de los cabildos, se dio por fuera del marco del gobierno colonial. Se trata de los palenques, formaciones rebeldes a las que se ha señalado como las primeras guerrillas en América (Friedemann, 1979). Sus miembros luchaban contra la esclavitud y su agregación no estaba modelada por su origen tribal o su larga o corta permanencia en el Nuevo Mundo. No obstante, en la táctica de su formación debieron existir elementos comunes que permitían la comunicación para la decisión de la huida, primer paso activo hacia la reintegración étnica.

La epopeya del movimiento palenquero muestra un sinnúmero de alternativas bélicas y culturales a lo largo de su permanencia de tantos años, que dan cuenta de su organización y acción.

El *cuagro* o grupo de edad cuyos vestigios aún pueden identificarse en la comunidad fueron posiblemente una creación adaptativa a la situación de constante lucha que tuvieron los poblados. La necesidad de reclutamiento y de entrenamiento permanente de las cuadrillas además debió generar un proceso de aculturación entre unos grupos y otros. Y en el transcurso del mismo unos debieron dominar a los demás en el liderazgo y en la cultura.

Actualmente, en el Palenque de San Basilio, a 70 kilómetros de Cartagena, es posible reconocer rasgos distintivos de una reintegración étnica cuyo arraigo se remonta a tiempos coloniales. En su lengua criolla, por ejemplo, surgen elementos de dominio Kikongo y en su cabildo *lumbalú* de función ritual en la funebria, la impronta musical y la danza del dolor alrededor del muerto son huellas de la africanía que han recorrido más de cinco siglos (Friedemann y Patiño, 1983).

LOS CABILDOS NEGROS: REFUGIOS DE AFRICANIA

Hacia 1609, antes de que se instalara la Inquisición en Cartagena de Indias, el jesuita Jesús Alonso de Sandoval le escribía a un padre Lyra diciéndole que habían llegado ocho navíos de Angola y de los

rios con más de 2.000 negros. Y en otra misiva contaba detalles del arribo de otras naves cargadas de viruelas, sarampión y tabardillo (Valtierra 1980, II:61). La cantidad de esclavos que llegaban al puerto y su situación física, debió proporcionar la instauración de los cabildos que en ese momento rememoraban el espíritu de ayuda mutua de las cofradías de africanos en España, que existían desde el reinado de Enrique III, y a finales del siglo XII y comienzos del XIII, cuando según el historiador Alvarez Nazario (1974:24-5) la esclavitud de africanos en España radicaba núcleos de población negra en Huelva, Aroche, Ayamonte, Niebla, Gibraleón, Moguer, San Juan del Puerto, Sevilla y otros lugares. En Cartagena de Indias principiaron escuetamente como enfermerías populares para quienes afectados por epidemias en la travesía trasatlántica eran conducidos muchas veces directamente de los navíos a esos refugios que empezaron a conocerse como *Casas de Cabildo*. Eran una especie de barracas, situadas junto al mar, húmedas, fangosas y naturalmente con temperaturas altas durante el día (Valtierra 1980, II:71).

Estas casas de Cabildo, durante el tiempo del jesuita Pedro Claver fueron sitios que él también visitaba en su tarea evangelizadora. Como para su época ya existía el hospital de San Sebastián a donde iban los enfermos de viruela y el de leprosos de San Lázaro, los cabildos empezaban a ser más refugios culturales que enfermerías. Allí se oía constantemente el tambor que constituyó durante la vida de Claver su más profunda preocupación. Y con sobrada razón, porque a juzgar por lo que ocurría en los cabildos de otros lugares de América, servía para evocar el recuerdo de ancestros y para intentar comunicarse con las deidades de su religión. En Lima, por ejemplo, en 1563 los cabildos de negros celebraban sus bailes con tambores en plena calle ocasionando sinsabores a las autoridades coloniales, conforme se lee en documentación de la época (Aretz 1977:242).

Es cierto que en el proceso de la trata fueron pocos los viejos sabios que llegaron porque se seleccionaban jóvenes saludables. Pero estos también conocían a los dioses de sus mayores y algunos sabían comunicarse con ellos. La evidencia antropológica que tenemos aparece por ejemplo a comienzos de este siglo en la provincia de Matanzas de Cuba, en las ceremonias de santería donde se susurraba que las piedras más poderosas del ritual para comunicarse con los dioses las habían traído los esclavos en sus estómagos (Lachatanere 1961). Se las habían tragado —acaso simbólicamente— antes de embarcarse. Se supo además, que invocar a la deidad Eleguá que generalmente se ha refugiado en la imagen de San Antonio, es obligatorio al comienzo de cualquier rito, y a veces se representa con un caracol grande y en ocasiones con una piedra. Pero piedras, hierbas, sacrificio de animales, canto, danza y el habla de los tambores seguían siendo los elementos principales de esa comunicación, mediante el trance o la posesión.

Claro que el contacto con el panteón africano que llegó a ser dominante entre muchos grupos no se perdió totalmente. En Brasil,

Haití y Cuba se mantuvo mucho más vivo y yo diría menos disfrazado que en Colombia. Aquí cualquier elemento de las religiones africanas tuvo que vérselas con la Santa Inquisición o con el temor que ella inspiraba. Su impacto en primera instancia quedó reflejado en el fenómeno anotado por el antropólogo Thomas Price (1955) para el área caribeña donde no ha sido fácil encontrar muchas indicaciones documentadas que señalen cultos explícitos a determinadas deidades africanas. Fenómeno que según el mismo Price no ocurrió en el litoral Pacífico, donde la relativa debilidad del control del catolicismo facilitó la reinterpretación y ajuste del culto a deidades africanas, en un ritual de adoración e invocación de santos y vírgenes.

De cualquier modo, seguirle los rastros a los dioses africanos que llegaron con los esclavos no es labor fácil en Colombia, donde el espíritu de terror de la Inquisición se sentía tan cerca. Además, cualquier culto a las deidades con sus perfiles propios no tiene registros directos. Pero un trabajo comparativo antropológico sobre el fenómeno religioso afroamericano en diversos lugares y un nuevo escrutinio agudo de expedientes históricos son posibilidades para encontrar nuevas luces. José Toribio Medina, por ejemplo en su libro "La Inquisición en Cartagena de Indias" (Eds., 1952 y 1978) alude a un negro de apellido Cabamoche que de acuerdo con documentos reunía a negros y negras en la ciudad de Pamplona para jugar a poder volar.

Cabamoche comenzaba a tocar un arquillo que apoyaba en los labios —que es nada menos que la marimba de boca que hasta hace unos años existía en Palenque de San Basilio— y añade el documento: "Cantando en su lengua decía que quería volar..." (Medina 1978:107).

¿Por qué descartar el hecho de que lo que allí tenía lugar, quizás era una ceremonia de comunicación con ancestros que invocados por hombres y mujeres para recibir consuelo en el sufrimiento de la tortura y la esclavitud? Sin embargo, el documento enmarca la ceremonia como brujería, que en la época era la preocupación mayor del Santo Oficio.

La cuestión de consideración es la de que por el tiempo en que se instaló la Inquisición, a Cartagena ya habían llegado muchos africanos y ya existían las Casas de Cabildo, junto al mar, donde se refugiaban numerosos enfermos y naturalmente de acuerdo con Del Castillo, el predominio de determinados grupos era un hecho.

DIOSES Y SANTOS: SUS DISFRACES

Pero así mismo antes de la llegada de la Inquisición en 1610 muchos santos y muchos frailes se habían instalado en Cartagena. Al otro día del arribo de los inquisidores Juan de Mañozca y Mateo Salcedo; San Pedro y Santa Catalina, San Lucas, Santa Rita, Santa Bárbara, San Sebastián, San Lázaro, San Antonio, San Cristóbal, San

Roque, el Angel de la Guarda y varias advocaciones de la virgen con su respectivo niño asistieron al *Te Deum* en la catedral. Algunos de los santos habían sido acicalados con sus mejores pelucas y joyas, y aunque los cuerpos de otros eran apenas armazones de madera, lucían trajes en seda y canutillos.

Ya varios de ellos eran presentados a los esclavos bautizados, como figuras a quienes se rogaba el alivio de los dolores y el perdón de los pecados. Pero a un mismo tiempo, en las negrerías o bodegas de esclavos y en los cabildos de negros el contacto entre esclavos era intenso e inevitable. Es cierto que aún antes de la época del padre Claver el bautismo era forzoso. Con todo, el jesuita llegaba a las naves y les ofrecía el alivio de los sorbos de agua, una fruta o un trozo de bizcocho. Ya en las negrerías o en los hospitales hacía un altar y en él ponía una imagen de Cristo. A través de intérpretes los instruía sobre Jesucristo.

No obstante, ¿qué significaría para el africano cautivo en la trata, la presencia de efigies y figurinas con rasgos físicos y vestimentas similares a las de sus captores y torturadores? ¿Y en el caso de Jesucristo la similitud de sus atribuciones con las de Obatalá, deidad creadora de la tierra y de los hombres, de la justicia y la pureza en Africa?

En Cuba y en Brasil, de acuerdo con los estudiosos Fernando Ortiz y Nina Rodríguez, Obatalá ha sido identificada con Jesucristo. Sus atribuciones y sus poderes aunque no iguales muy similares permitieron la interpretación sincrética (Echanove, 1961). En Colombia la manera como el negro se siente en relación con sus santos y su modo de honrarlos, a su vez tiene analogías con patrones del Africa y también con los cultos afroamericanos donde las deidades no perdieron sus nombres (Price 1955:214). Al gran Changó, dios de la virilidad, dueño de los tambores, símbolo del rayo y del color rojo se le halló en Cuba, Brasil, Haití, Trinidad y otros sitios identificado con Santa Bárbara. En Colombia, actualmente entre las comunidades con ascendiente cultural negro, Santa Bárbara ocupa un lugar destacado como protectora de rayos, centellas y tormentas. Claro que la imagen de Changó como deidad de un cielo afroamericano sólo ha empezado a trazarse con claridad en este decenio. En la mitad del presente siglo, fue la música popular procedente de Cuba la que trajo a Changó con esos perfiles.

En relación con el litoral Pacífico vale la pena mencionar que apenas en 1624 los jesuitas se asentaron en el río San Juan y en 1648 los franciscanos llegaron al río Atrato. Aunque sus intereses primordiales eran los indios, a raíz de la huida de éstos hacia las cabeceras, los misioneros empezaron a encontrarse con población negra esclava en las minas.

Es en este tiempo cuando seguramente tal población inició la elaboración de su culto a los ancestros que por coincidir con los rezos católicos a las almas del purgatorio, tuvo poca oposición de los misioneros. Naturalmente, con la llegada de vírgenes y santos a los

distritos mineros, tomó ímpetu el patrón de adoración a los santos con una forma y un contenido diferentes al del ritual cristiano (Garrido 1980).

La fiesta de San Francisco en Quibdó, por ejemplo, concluye con misas para los parientes muertos y petición de favores, porque conforme dicen "quién sabe si nuestros antepasados no nos castigarían si dejáramos de hacer esto" (Villa, 1984). San Francisco que llegó con Fray Matías Abad, se acomodó a la población negra que vivía en el Atrato. Y se volvió San Pancho de Quibdó. Actualmente participa de procesiones por las calles, pasea en canoa por el río y desempeña varios oficios de milagrería. Uno de ellos el de ayudar a la fecundidad de mujeres que por alguna razón no queden embarazadas prontamente. Polvos obtenidos al raspar su efígie se mezclan en pociones para ingerir antes del desayuno. Y cuando el niño está por nacer si hubiera dificultades habría que bañar la imagen de San Francisco y con esa agua friccionar a la madre en trance, darle de beber esa agua, hacerle besar la efígie del santo tres veces y rezar la respectiva oración (Velásquez, 1948). Desde luego esta manera de relacionarse personalmente con los santos, recuerda vívidamente la forma como se interactúa con las deidades africanas.

Hacia el sur de Colombia entre las numerosas imágenes que se veneran, en la región minera de Barbacoas se encuentra la de Atocha. El niño en el panteón de la santería cubana a veces personifica a Eleguá, la deidad que muestra los caminos y resuelve las encrucijadas. En Trinidad y en Haití se identifica con San Antonio, que a su vez es un santo venerado por los pescadores en el litoral Pacífico porque les ayuda a encontrar aguas con buena pesca.

Durante años la virgen y el niño de Atocha han viajado por los ríos de la región visitando primero cuadrillas de esclavos mineros y luego mineros libres. En sus procesiones fluviales se recitan arrullos y se celebran velorios en su honor. En una de esas noches de adoración, que presencié en un caserío y mientras los tambores no cesaban su penetrante percusión, una de las mujeres me dijo señalando con los labios a la solista cantadora: "El Santo debió entrarle al cuerpo por la cabeza!".

Sin duda, la Inquisición en Cartagena debió hacer más estragos en la expresión religiosa del africano y sus descendientes que en otros sitios. No obstante la documentación histórica y antropológica tampoco dan por sentados el reemplazo de la creencia africana por la cristiana. El toque del tambor en los cabildos, y la percusión de éste desatada por el mismo jesuita Claver (Valtierra, 1980) más bien indican una persistencia de africanía detrás de una pronta adopción de figuras católicas alrededor de las cuales prosperaron el ritmo de la danza y la musicalidad de los instrumentos que los negros fabricaban con sus memorias.

En un principio, esclavos y dioses africanos tuvieron que remediar la ausencia de toda la parafernalia musical sagrada y profana que se quedó en África. Las trompas de marfil de Angola, las marimbas

de aro, las de pie y las de colgar la sanza o mbila bantú y la kora guineana, cuyo sonido abría el cielo. Además de la enorme variedad de tambores y tamborines. Todos esos instrumentos que median entre los hombres y las deidades u orichas, como los tambores femeninos y masculinos, que se expresan en pareja, en tripleta, cuadrupleta o quintupleta. Que hablan por los espíritus de los antepasados o por los orichas y aquellos que lo hacen por los vivos. Y cuyos toques descifrados por estudiosos africanos, descubren las tradiciones que reposan en sus distintos golpes y en sus silencios.

Para reconstruirlos los esclavos se vieron precisados a usar los materiales que encontrarán, con una tecnología que varió aunque se conservaron los principios acústicos. Dentro de estas circunstancias algunos tambores preservaron sus cualidades rituales. El tambor *bata* yoruba, se reprodujo en muchos sitios de América y asimismo su ceremonia de propiciación. La marimba, instrumento sagrado que en algunos sitios del África era el balafó y que tenía resonadores de calabazas perforadas, en el litoral Pacífico tuvo que echar mano de madera de chonta y de canutos de guadua. Su música en los *cununaos* que son fiestas al cielo, aún trasciende el mundo espiritual de amplias regiones. De la gama de sonajeros que formaban parte del repertorio ritual de invocatoria a los dioses de África, en zonas del citado litoral se acude a las calabazas para hacer maracas o nuevamente a la madera de chonta para los guasás. En cuanto a la música profana, cualquier objeto sigue siendo instrumento: una botella, un par de cucharas, la carraca de un burro.

EL CABILDO NEGRO: HUELLAS EN EL PRESENTE

Dondequiera que existió, el cabildo negro sirvió para difundir creencias, música, instrumentos musicales, costumbres y ritos de los grupos originarios de aquellos recién llegados. En un trabajo anterior (Friedemann y Patiño 1983) se señaló además su utilidad para familiarizar al esclavo con el habla de sus tratantes y dueños. En 1693 según la historiadora Borrego Pla (1973:97) ya existían en Cartagena de Indias cabildos arará y mina, y entre 1770 y 1780 agrupaciones de congos, mandingas, minas y carabalies (Porto del Portillo 1950 en Escalante 1964). En la última fecha, anotan los documentos que el gobernador Juan de Torreza Díaz Pimienta ordenó su clausura en vista del enorme antagonismo que unos cabildos desplegaban frente a los otros. Para este tiempo, los cabildos debían tener entre sus miembros no solamente africanos recién llegados sino también esclavos urbanos que trabajaban en las caballerizas, en las casas y en las haciendas de Cartagena y sus alrededores. Y también cierto número de negros libres que ya se dedicaban al comercio callejero y a diversos trabajos artesanales.

Diez años más tarde en 1791 la celebración de unas fiestas que ya tenían visos de carnaval y en las cuales participaban los esclavos no sólo en Cartagena, sino en poblaciones como Mompox y Magan-

gué permite colegir que la clausura de los cabildos ordenada por el gobernador no tuvo efecto. Particularmente porque durante la primera mitad del siglo XIX, encontramos la institución como tal a través de sus miembros participando en las fiestas de la Candelaria que se extendían hasta el domingo de carnaval. Ese día los cabildos se congregaban y cada uno salía con su rey y su reina. Los hombres blandían espadas y sables y lucían escudos de madera forrados en papeles de colores. Esta escena ha sido descrita con el detalle de los bonetes de cartón, de las joyas de las esclavas y del baile que después de la procesión parecía liberar a los espíritus de hombres y mujeres que reunidos en sus respectivos cabildos se entregaban al baile hasta la madrugada del miércoles de ceniza, para luego irse a oír misa en el altar de San Benito el Negro en la iglesia de San Diego.

En relación con esta práctica cultural, durante el carnaval, algunos cronistas piensan que agonizó con la manumisión de esclavos que empezó en la primera cuarta parte del siglo XVIII. No obstante, las fiestas de carnaval que a finales del siglo pasado hicieron de Barranquilla su epicentro de confluencia cultural indican lo contrario. Las danzas de congos que han sido objeto de estudio en esa ciudad y las de Panamá y Cuba para mencionar algunas instancias dan testimonio de los cabildos como una médula cultural (Smith 1976, Drolet c. a. 1980, Friedemann 1976, 1985).

En Barranquilla los congos son grupos de carnaval que se asientan en un sector de la ciudad. Han mantenido a lo largo de los años una estructura jerárquica, coreográfica, toques de tambor y también la tradición de un nombre. En la danza los hombres salen con atuendos vistosos: grandes bonetes de plumas o de flores montados en cartón, enormes pencas o colas que descienden del bonete, trajes de satén y una decoración facial de color blanco con anteojos negros. Un machete de madera semeja un sable de guerra. Los movimientos de los danzantes que avanzan de dos en dos semejan los de unos guerreros, encabezados por un jefe y un caporal. Cada cuadrilla sale de su palacio y avanza animada por su güiro o sean los músicos y las mujeres que llevan las provisiones y el agua para auxiliar la cuadrilla. En torno a la cuadrilla avanzan también disfraces que representan una fauna con recuerdos antiguos. Los tigres y los toros, los perros y los chivos son personajes que en un momento estuvieron a punto de desaparecer en la danza. Pero se reavivaron cuando una serie de estudios antropológicos hicieron de público conocimiento el significado histórico de los congos, de los Cabildos de Negros, de las máscaras de madera y en fin de los animales danzantes.

NOTA FINAL

Al iniciar una reflexión sobre los materiales aquí expuestos y los que sustentan las proposiciones enunciadas debería tenerse en cuenta el hecho de que los cabildos no fueron lugares exclusivos de la po-

blación esclava. Allí también acudían negros libres que habían comprado su libertad y que se ocupaban en trabajo artesanal variado, en el comercio callejero y en diferentes menesteres. Y por ello tenían acceso no solamente a informaciones sociales y militares, sino también a la adquisición de provisiones y de pólvora que en numerosas ocasiones facilitaron a los palenques por intermedio de los cabildos urbanos.

En esta presentación, las inferencias en torno al estatus y el papel que juegan los santos en el ámbito religioso de los grupos negros colombianos han sido posibles gracias al uso del método comparativo en el cual otros lugares y circunstancias históricas de diversos países como Brasil, Cuba o Perú han participado. No obstante, tales inferencias tendrán que ser validadas mediante mayor investigación en terreno. Esta deberá ser más profunda y abarcar áreas urbanas y rurales y contextos dependientes de la Iglesia, así como otros fuera de ella. Por ejemplo los velorios y las luminarias en los caseríos del litoral Pacífico, o las adoraciones en el Norte del Cauca. Es decir, ámbitos sagrados de la Iglesia y rituales que en términos de ésta sean considerados profanos. Al respecto, debe tenerse en cuenta que el panorama que presentan Cuba y Brasil actualmente en este tipo de estudios se origina en un conocimiento que empezó a recogerse sistemáticamente a principios de este siglo con el trabajo de Fernando Ortiz y el de Nina Rodríguez. En Colombia, infortunadamente no tenemos una experiencia de ese calibre en el área del pensamiento religioso del hombre negro. Nuestros estudios de antropología religiosa han tenido más interés en las comunidades de indios.

Ahora bien. Si se tiene en cuenta la escasez de estudios y por otro lado el foco de interés económico que empieza a generar el litoral Pacífico, una región habitada en gran parte por grupos negros, la tarea de investigación debe ser intensa e iniciarse rápidamente. Particularmente en vista de los esfuerzos de cambio religioso que actualmente inicia la *Pastoral Afrocolombiana* con sede en Buenaventura, que intenta según sus propias palabras:

“reemprender un proceso de evangelización... para que se pueda dar una verdadera inculturación de la fe” (Vicariato Apostólico 1987).

El examen de los objetivos de la *Pastoral* muestra cómo su empresa no considera que la religión de los afrocolombianos —que vale decir se consideran católicos—, está en el nivel que ellos pensarían es apropiado. Pero, ¿cuál es ese nivel? Porque por otro lado, el concepto general en Colombia es el de que el negro es un ser eminentemente religioso y musical. En este contrapunto ¿deberá entonces entenderse que el propósito de la *pastoral* es modificar las visiones que las comunidades negras tienen de ellas y del mundo físico y espiritual en el cual viven? De hecho ello tendría que ver con el cambio de sus memorias culturales y quizás con el aniquilamiento de los perfiles

con ancestro africano que aún sobreviven: mitologías y poesías, huellas de figuras sagradas que posiblemente nunca podrán salir de detrás de las efigies de los santos católicos. Y en otras palabras, tendrían que ver con la desaparición de un acervo cultural que aún constituye parte de los cimientos sobre los cuales no solamente Colombia sino América Latina trata de construir una identidad propia.

En la óptica de los estudios antropológicos y no solamente en el campo de la religión, es preciso considerar la historia y los procesos de reintegración étnica como el de los cabildos, al cual se refiere esta presentación. El proceso se inició hace siglos y permitió en medida apreciable la supervivencia de huellas de africanía en la cultura de amplias regiones, en varios países americanos. Esas huellas son las que actualmente sustentan la afirmación étnica-social de los grupos negros que reclaman su historia en la Historia de Colombia y un presente y el derecho a un mañana en nuestra nación.

BIBLIOGRAFIA

- ABADIA, Guillermo.
1970 *Folklore colombiano*. Imprenta Nacional, Bogotá.
- ALVAREZ NAZARIO, Manuel.
1974 *El elemento afronegroide en el español de Puerto Rico*. Instituto de Cultura Puertorriqueña, San Juan.
- BORREGO PLA, María del Carmen.
1983 *Cartagena de Indias en el siglo XVI*. Escuela de Estudios Hispano-americanos, Sevilla.
- CIMARRON.
1984 *Jornada Nacional por los derechos humanos de las comunidades negras*. Centro de investigaciones Soweto, diciembre 10, Pereira.
- DEL CASTILLO, Nicolás.
1982 *Esclavos negros en Cartagena y sus aportes léxicos*. Instituto Caro y Cuervo, Bogotá.
- DROLET, Patricia Lund.
1980 *El ritual Congo del Noroeste de Panamá*. Instituto Nacional de Cultura, Panamá.
- ECHANOVE, Carlos A.
1961 *La Santería Cubana*. Actas del Folklore. Centros de Estudios del Folklore del INC, Año N° 1, La Habana.
- ESCALANTE, Aquiles.
1964 *El negro en Colombia*. Universidad Nacional, Bogotá.
- FRIEDEMANN, Nina S. de
1969 "Contextos religiosos en un área negra de Barbacoas (Nariño, Colombia)", *Revista Colombiana de Folklore*. Vol. IV, N° 10, Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.
1976 *Agonía de las máscaras de madera. Escultura popular de tradición negra en Colombia*. "El Espectador", abril 25, Bogotá.
1977 *Congos: Ritual guerrero en el carnaval de Barranquilla*. Película 16 mm., 24 minutos, color.
1978 *El negro: un olvidado de la antropología colombiana*. Ponencia I Congreso Nacional de Antropología en Popayán.
1984 *Estudios de negros en la antropología colombiana. Un siglo de investigación social: Antropología en Colombia* (Arocha y Friedemann, Eds.). Bogotá: Etno.
1985 *Carnaval en Barranquilla*. Editorial La Rosa, Bogotá.
- FRIEDEMANN, Nina S. de y Richard Cross.
1979 *Ma Ngombe. Guerreros y ganaderos en Palenque*. Carlos Valencia Editores, Bogotá.

FRIEDEMANN, Nina S. de y Carlos PATIÑO ROSSELLI.

- 1983 *Lengua y sociedad en el Palenque de San Basilio*. Instituto Caro y Cuervo, Bogotá.

FRIEDEMANN, Nina S. de y Jaime AROCHA.

- 1986 *De sol a sol. Génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*. Editorial Planeta, Bogotá.

GARRIDO, José Miguel, O.C.D.

- 1980 *Tras el alma de un pueblo (Folklore religioso del Vicariato de Tumaco)*. Vicariato Apostólico, Tumaco.

LACHATANERE, Rómulo.

- 1961 *El sistema religioso de los Lucumis y otras influencias africanas en Cuba*. Actas del Folklore. Centro de Estudios del Folklore del TNC, La Habana.
- 1961 *Rasgos Bantús en la santería*. Actas del Folklore del TNC, Año 1, N° 8, La Habana.

MEDINA, José Toribio.

- 1978 *La Inquisición en Cartagena de Indias*. Carlos Valencia editores, Bogotá.

MORENO FRAGINALS, Manuel.

- 1977 *Aportes culturales y deculturación. África en América Latina*. Unesco: Siglo XXI editores.

ORTIZ, Fernando.

- 1984 *Los cabildos afrocubanos. Ensayos Etnográficos*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana. (Primera edición, 1921.)

POLLAK-ELTZ, Angelina.

- 1972 *Cultos Afroamericanos*. Universidad Católica Andrés Bello, Instituto de Investigaciones Históricas, Caracas.

PRICE, Thomas.

- 1955 *Saints and spirits: a study of differential acculturation in Colombian Negro communities*. Evanston, Illinois, Tesis de doctorado.

SMITH, Ronald Richard.

- 1976 *The society of Los Congos of Panama: An ethnomusicological study of the music and dance theater of an afro-panamenian group*. Tesis de doctorado, University of Michigan Microfilms, Michigan.

VALTIERRA, P. Angel, S. J.

- 1980 *Pedro Claver, el santo redentor de los negros*. 2 tomos, Banco de la República, Bogotá.

VELAZQUEZ, Rogelio.

- 1960 "La fiesta de San Francisco de Asís en Quibdó", *Revista Colombiana de Folclor*. Vol. II, N° 4, segunda época, Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.

VILLA, William.

- 1984 *Carnaval, política y religión (fiesta en el Chocó)*. Quibdó: Manuscrito.