

¿De dónde son los hijos de Ma'mawu?

Por: Sergio Antonio Mosquera
Magister Historia
Docente Uniclaretiana

Vamos a abordar aspectos muy difíciles de comprender sobre África, recurrentemente nos referiremos a África y por tanto en este contexto cada vez que aparezca la denominación el lector o lectora sabrá que nos estamos señalando a África occidental atlántica, desde Senegal y Gambia hasta Angola, salvo en los casos en que se especifique determinada área. De otro lado, hablaremos de grupos étnicos, religiones y regiones, sabiendo que en África no hay fronteras territoriales reales, más bien son límites políticos caprichosos trazados por las potencias europeas. En segundo lugar, en África no hay límites entre la vida y la muerte porque una vez establecida la primera era inevitable la aparición de la otra. Tampoco hay separación entre religión, magia, mito y realidad. En tercer lugar, el tema de la demografía africana es un amplio concepto cultural que debe ser abordado con mucho cuidado, especialmente por cuanto algunas denominaciones étnicas surgieron en el contexto de la trata transatlántica y no escaparon de sus efectos; y como vamos a hablar de grupos étnicos en una época en la cual no existían las etnias es necesario tener en cuenta ciertas precisiones. Al respecto Colmenares nos advierte que “sin duda las designaciones [étnicas] tenían un origen africano. Sólo que ellas se aplicaban por parte de los europeos, y desde una perspectiva europea. Con ellas se podía haber captado indistintamente un grupo lingüístico, una región geográfica más o menos extensa o una categoría

política (reino, ciudad dominante, confederación, etc.). De esta manera los contornos de la designación no se ajustaban a una etnia y ni siquiera a una región geográfica bien definida sino que podían rebasarla para incluir grupos vecinos”¹. Cuando nos estemos refiriendo al caso de Guinea veremos lo complicado de estas denominaciones.

Teniendo en cuenta las salvedades anteriores hemos comprobado que los esclavizados traídos al Chocó durante la trata negrera procedían de las siguientes regiones: Senegambia, en las actuales Repúblicas de Malí, Sierra Leona y el norte de Dahomey; de la cual procedían grupos étnicos como Mandinga, Tembo, y Bambara. Región Costa de Oro, comprendía a Ghana y Costa de Marfil; en donde sobresalen grupos étnicos como Minas (Fanti y Ashanti), pertenecientes a la familia cultural Akan. Región del Golfo de Benín, actuales Repúblicas de Togo, Nigeria, Benín y Guinea, donde los grupos culturales predominantes eran Yoruba, Ewe y Fon; formando etnias como Arará, Chalá, Popó y Lucumí. Golfo de Biafra, Repúblicas de Nigeria, Angola, Zaire y Congo; donde se encontraban grupos como Carabalí, Viví, e Ibo. Los de la región de África Central, pertenecían a la gran familia Bantú, y trajeron etnias como Congo, Luango, Angola, Manyoma y Mondongo. De la región de Costa de la Pimienta, familia Kru, pertenecían los Cetres². Nuestro interés, por lo que veremos más adelante, se centra en la región y los grupos étnicos que se encontraban en la Costa de Oro.

1 COLMENARES, Germán. Historia económica y social de Colombia. Tomo II. Popayán: una sociedad esclavista. 1680-1800. Bogotá. La carreta Inéditos Ltda. 1979. p. 45

2 MOSQUERA, Sergio. Afrochocoanos: orígenes y troncos familiares. Serie Ma`Mawu. Volumen 17. Medellín. Alto Vuelo Comunicaciones. 2014. pp. 27 - 37

En consecuencia con lo anterior estamos de acuerdo en que África es un complejo cultural donde regiones muy próximas pueden tener formas culturales muy distintas, esto nos obliga a precisar la zona geográfica y cultural de la cual pretendemos buscar posibles legados que trajeran los prisioneros arrancados de determinado lugar y etnia. Ubicar la región es muy importante y también debe ser asumida con mucha reserva; pues “la identificación de las áreas territoriales de procedencia de los esclavos transportados a América a partir de las *denominaciones étnicas* de los mismos está sometida a fuertes condicionamientos negativos, derivados, entre otros factores, de su generalidad clasificatoria, deformación fónica e inexactitud geográfica y, también del conocimiento inadecuado y parcial que los investigadores actuales tenemos de múltiples circunstancias de la trata”³. La identificación de las áreas geográficas es el factor más importante para aproximarnos a los “grupos étnicos”, pero a su vez podemos percatarnos de las múltiples dificultades que entraña y nos puede conducir a errores, generalizaciones e imprecisiones al momento de ubicar la procedencia africana de los chocoanos y americanos. Este es el caso de “Guinea [que] designaba también a la Costa de Barlovento, la Costa de Oro y aún el puerto de Whidah durante gran parte de la trata. Para muchos, Guinea equivalía pura y simplemente al África Occidental situada al norte del Ecuador (incluía pues también las actuales Nigeria y Camerún) y como tal se oponía a Angola, que era esencialmente el África Occidental al sur del Ecuador...”⁴. Con respecto al significado de Guinea, “tierra de negros”, se ampliaba más el área denominada con este nombre, lo hacía impreciso, y cualquier africano (negro) podía ser considerado de Guinea. Para mayor precisión esta región, mal conocida y

3 De GRANDA, Germán. Los esclavos del Chocó. Su procedencia africana (S. XVIII) y su posible incidencia lingüística en el español del área. Bogotá. Instituto Caro y Cuervo. 1988. p. 5

4 DEL CASTILLO MATHIEU, Nicolás. La llave de América. Casa Editorial El Tiempo. 1981. p. 169

5 NIANE, D. T. Las relaciones entre las diferentes regiones: intercambio entre las regiones. En: NIANE, D.T: (Director del volumen). Historia general de África. Volumen IV. Madrid. Editorial Tecnos / UNESCO.1985., pp. 638 - 642

delimitada, se dividió en dos regiones bien diferenciadas conocidas como Costa de Oro y Golfo de Benín, en las cuales habitaban una gran variedad de grupos étnicos.

COSTA DE ORO. Para los franceses esta área geográfica incluía los golfos de Benín y Biafra. Aquí está referida a la faja territorial que se extiende desde el Cabo de la tres Puntas hasta el río Volta, en el cual se incluye toda la actual República de Ghana, parte de las Repúblicas de Costa de Marfil y de Liberia.

El rey de Ghana, en el siglo X, era tenido por Ibn Batuta como el soberano “más rico de todos los reyes de la tierra [...], posee grandes bienes y reservas de oro que ha podido extraer desde los tiempos antiguos en beneficio de los reyes precedentes y de él mismo”⁵. En la actualidad se ha establecido prácticamente que en varios de los yacimientos auríferos conocidos de Galam, Bure y bambouk (actuales Repúblicas de Costa de Marfil, de Ghana y de Nigeria) el oro de las regiones forestales alimentaba el comercio del norte en esa época. Probablemente por este hecho la sociedad Akán fue estructurada para desempeñar el papel de intermediaria entre los Mandingas y la zona de la Cola más meridional; el oro que se comerciaba debía provenir de regiones más al sur.

En esta zona el descubrimiento del oro fue la causa de su ocupación lo cual hizo que los portugueses, atraídos por las noticias del oro construyeran el Fuerte de San Antonio, y más adelante, en 1481, comenzaran la construcción del Fuerte de San Jorge del Mina por parte del rey de Portugal quien para esa obra “envió nueve barcos cargados de piedra para edificar y cal; el fuerte fue construido bajo la amenaza permanente de

los habitantes que, muy naturalmente, se opusieron a la empresa portuguesa. El rey de Portugal encontró allí una fuente de oro que pensaba explotar él solo. El Mina se convirtió rápidamente en un centro comercial que atrajo a muchos mercaderes,...”⁶. Este Fuerte era un verdadero castillo, con altas torres y paredes de treinta pies de grosor, protegido por dos fosos cortados en la roca. Contaba con cuatrocientos cañones montados para repeler los ataques por mar o tierra. El castillo fue capturado por los holandeses en 1637 y lo tuvieron, en forma casi continua, durante más de dos siglos⁷.

En Costa de Oro floreció la sociedad Akán, quienes pertenecían al grupo lingüístico kwa del cual hacían parte las lenguas ewe, yoruba, efik e igbo. Dicha sociedad se fundamentaba por una lengua común con numerosas variables, de aquí que se haya propuesto el término akán para el terreno político, y la locución twi para designar el grupo lingüístico que pertenece a la familia kwa. Entre los Akanes se encuentran los grupos étnicos siguientes: los bonos, ashantis, twifos, akwamus, bumes, fantes, brones, baoules, attyés, abeys⁸. La gran mayoría de ellos fueron introducidos a la Nueva Granada y a las Provincias del Chocó con la denominación de Minas, veamos quienes eran estos.

Los Minas. Toponímico en la Costa de Oro (Ghana). En la costa centro-occidental de África estaban los Minas, llamados así por estar situado allí el castillo – portugués hasta 1637 – de San Jorge de Mina. Sandoval los ubica al occidente del río Volta. ..., los portugueses orientaron en el siglo XVI el castillo de San Jorge de Mina hacia el comercio del oro y no reclutaban esclavos allí sino que los traían del área de Benín [ararás y

otros]. Ellos, probablemente, harían parte de la cultura Akán del grupo lingüístico Twi. Como el Castillo de El Mina era el sitio de cautiverio los que por allí fueron sacados llegaron a América con ese nombre; pero en realidad pertenecían a diferentes etnias o culturas como arará, ewe, fanti, ashanti, yoruba y coromanto, todas ellas circunvecinas. Los fantis, al igual que los ashantis, procedían de una oleada de emigraciones akan que, desde el siglo XVI, se había diseminado en unos veinte pequeños Estados, no mucho mayores que una aldea⁹. Así mismo, fueron activos trabajadores y comerciantes del oro hacia el Sudán occidental. Como se puede apreciar ellos eran expertos en la minería aurífera, y por tanto apetecibles en regiones como el Chocó cuando las minas de oro estaban en máxima explotación. En consecuencia, estos son traídos masivamente al Chocó, y realizando un recuento de los esclavizados bozales que se encontraban en las Provincias del Chocó en 1759, cuando se realizó el censo de minas y esclavos, hemos podido determinar que los esclavizados cuyo origen se pueden situar en la región de Costa de Oro son los más numerosos en aquel censo, constituyendo un número de 116, que representa el 25.0% de nuestra muestra.

Vecinos de los pueblos de la Costa de Oro; es decir de Ghana, Costa de Marfil o Minas, eran los habitantes de Benín, también conocidos en el Nuevo Mundo como Lucumis, Yorubas, Chalás, Popós y Ararás. Ellos fueron muy importantes en varias partes de América por el legado religioso que dejaron. Por ejemplo, en Cuba se llama lucumís a las supersticiones que deben ser localizadas en los pueblos yorubas y sus vecinos; decir religión dahomeyana, lucumí o yoruba equivale a lo mismo. Ella tiene un panteón con más de 400

6 REYDER, A.F.C. *Desde Volta a Camerún*. En: *Ibíd.*, p. 355

7 FUENTES GUERRA, Jesús y otro. *Cultos afrocaribinos*. Un estudio etnolingüístico. La Habana. Editorial Ciencias Sociales. 2004. p.3

8 MANNIX Y COWLEY. *Historia de la trata de negros*. Madrid. Alianza Editorial. p. 352

9 MEGENNY, Wiliam W. *El palenquero*. Un lenguaje post-criollo de Colombia. Bogotá. Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo. 1986. p. 47

orishas. Lucumí, entonces, es tenido como un subgrupo yoruba, centrados en Benín (Dahomey), en partes de Togo y de Nigeria. Moraban al noreste de los Popós, según Sandoval estos eran gentes de gran fidelidad, así para las guerras (cuando sus vecinos se quieren ayudar de ellos) como para el servicio de sus amos que los cautivan¹⁰.

La situación religiosa en la región. Hablar sobre África desde la distancia espacial y temporal conlleva asumir ciertos riesgos de los cuales se deben estar conscientes, esos riesgos por lo menos deben inducirnos a no asumir posturas con pretensiones definitivas y de validez eterna, solida e inmodificable. Valga reconocer que nuestra visión de aquel continente se modifica si lo pronunciamos en plural o en singular, porque no hay en él homogeneidad lingüística, étnica, cultural, o religiosa, lo cual enriquece y a la vez hace más intrincado su estudio; con mayor razón si pretendemos hacerlo bajo los conceptos y nociones de occidente.

Aquí pasamos a abordar uno de los aspectos más polémicos y sensibles de la africanía: la religión. Sobre ellas hacemos claridad que se trata de las religiones que florecieron en el continente africano antes de la aparición en él del islamismo y del cristianismo, estamos hablando de las religiones autóctonas y también nos referimos en plural porque a menudo pueblos vecinos tenían concepciones y experiencias religiosas distintas. Esas religiones las denominamos animistas en el sentido que ellas tenían una base común: el principio de que todo en la naturaleza tenía alma, espíritu, energía, fuerza, que entraba en movimiento para dirigirla hacia el fin deseado. Esa fuerza, entre la tradición religiosa yoruba, es el Aché. “El Aché es comprendido como energía vital, verdadera

presencia de Dios en las fuerzas y formas de la naturaleza, así como en el interior de los seres humanos”¹¹.

El Aché es el gran causante de que las cosas sucedan.

Otro aspecto común en las religiones africanas “se encuentra [en] la noción de un Dios supremo, generalmente considerado creador. La importancia de su papel en los asuntos del mundo es apreciada de modo muy diverso. La mayor parte de las veces se lo considera demasiado distante como para ser fácilmente accesible, y el culto se dirige más bien a los dioses secundarios, encargados de los asuntos terrestres, dioses que son, en mayor o menor medida, sus mensajeros”¹². Aquí surgen los dioses secundarios que van a ser muy importantes porque son quienes quedaron en contacto con los hombres, retener este aspecto será necesario cuando abordemos el caso de San Antonio. Con respecto a los dioses supremos conocemos que estos toman diferentes nombres según la región, es así como “en la Costa de Guinea se reconoce un Dios supremo: *nyame* o *Nana Nyankopon* entre los Ashanti, *Mawu* entre los ewe, *olorun* entre los yoruba, *shuku* entre los ibo”¹³. A partir de aquí empezamos a familiarizarnos con el nombre del Dios Mawu, presente entre los Ewe de la Costa de Oro y ya sabemos que muchos prisioneros traídos al Chocó provenían de dicha región. Ellos fueron arrancados de esos lugares y trajeron consigo parte de sus creencias y acá, ante la persecución del cristianismo que las satanizó y demonizó con el fin de exterminarlas, sufrieron procesos de transformación, reelaboración, refuncionalización, superposición y resignificación como mecanismos de resistencias para poder escapar al ataque que eran objeto.

10 VELASQUEZ, Rogério. Gentilicios africanos del occidente de Colombia. Bogotá. Revista colombiana de folclor. Vol. Nº 7. 1962. p.127

11 LUGIÉRO, José Luiz. Iniciación al Candomblé. Santafé de Bogotá. Editorial Panamericana. 1995. p. 43

12 DESCHAMPS, Hubert. Las religiones del África negra. Buenos Aires. EUDEBA. 1962. p. 33

13 *Ibíd.*, p.34

Las religiones africanas, al igual que todas las religiones de los pueblos del mundo, surgieron de la necesidad de querer dar explicación a todo lo creado. De esta manera “los negros, como los demás hombres, han experimentado la necesidad de explicarse el universo y su creación y de dar un sentido cósmico a la existencia humana. Así, pues, han elaborado sistemas de representación y mitos, que, por otra parte, difieren profundamente de región a región”¹⁴. Pretender desconocer y negar el sustrato mitológico de las demás religiones y únicamente hacerlo aparecer enfáticamente en las religiones africanas es una de las mayores muestras para justificar el colonialismo, esclavismo, evolucionismo y el mito de la superioridad racial con que se ha pretendido explicar los fenómenos africanos. Por ejemplo, la idea de querer entender con patrones europeos las religiones de África ha dificultado el problema de su comprensión, para una mentalidad religiosa llena de prejuicios no es fácilmente comprensible que en la cosmogonía dahomeyana existía la concepción de un ser superior andrógino y la idea de creaciones sucesivas, lo cual está muy alejado de las creencias cristianas¹⁵.

Dioses supremos. En las religiones africanas, como acabamos de ver, existía la noción de un Dios Supremo el cual tomaba diferentes nombres de acuerdo con la región. Este Dios Supremo es la esencia máxima del Aché, espíritu, energía, o fuerza; él encarna el mito del origen del cosmos, del universo. Mawu-Lisa, de acuerdo a cierta tradición, después de crear la tierra y toda la vida y todo lo demás en él, ella se preocupó de que podría ser demasiado pesada, por lo que pidió a la serpiente primigenia, Hwedo Aído, para acurrucarse debajo de la tierra y la introdujo en el cielo. Según unas versiones Mawu-Lisa, pareja divina, era un ser andrógino,

fecundador de sí mismo; según otras, eran gemelos, Mawu, hembra, Lisa, varón, cuya unión era la base de la organización y equilibrio del mundo. Mawu-Lisa se hallaba a la cabeza del grupo de dioses del firmamento que eran sus hijos.... Respecto a la genealogía de los dioses (vudú) dahomeyanos existen varias versiones. La creencia más aceptada es que la pareja Mawu-Lisa dio nacimiento a los dioses y a cada uno le entregaron los sectores en los que el mundo estaba compuesto¹⁶. Igualmente se considera que Nana Buluku, Dios supremo de los Fon de Dahomey y Togo, fue incorporado a la religión Yoruba como Yemaya, quien es padre de Mawu-Lisa. Entre los Fon de Costa de Oro Mawu está asociada a la luna, la noche, la fertilidad, la dulzura, la maternidad, el descanso y el gozo. Lisa se asocia con el Dios sol, el día, el calor, el trabajo, el poder, la guerra, y la fuerza. Mawu-Lisa se alejó de los hombres dejando una cantidad de Dioses secundarios a quienes reveló el secreto de los mitos de las creaciones. El distanciamiento de Mawu del mundo humano, y el consiguiente desinterés por la suerte de sus criaturas mortales, está expresado poéticamente en el siguiente mito de los Ewé: “En un principio Mawu vivía entre los hombres, y el cielo estaba tan bajo que ellos podían tocarlo con la mano. Un día, una mujer estaba cocinando polenta y, por lo bajo que estaba el cielo, tenía dificultad para removerla con el cucharón. Irritada al fin, arrojó la polenta hacia arriba. Mawu se enfadó y dijo: ¡En adelante, no volveré a estar entre los hombres! Y ascendió, alejándose con su cielo”¹⁷. Por eso los uatchi de Togo dicen simplemente “ Mawu tö nyí agbé” (Mawu es lo que es).

Mawu-Lisa son los padres de Xevioso (Dios del trueno), Gu (Dios de la guerra), Da, y Age. Así vemos como van surgiendo los dioses

14 *Ibíd.*, p. 46

15 NAVARRETE, María Cristina. *Prácticas religiosas de los negros en la colonia. Cartagena siglo XVII*. Editorial Facultad de Humanidades. Universidad del Valle. Cali. 1995. p. 14

16 *Ibíd.*, pp. 28-29

17 <http://www.fortunecity.es/sopa/hormiga/66/vodu.html>

secundarios los cuales varían en cantidad según las regiones. En la Costa de Guinea estos son más de cuatrocientos, por eso esta región es la tierra de los dioses; de “ashé mojuba orisha”.

Los africanos, al ser trasladados al Nuevo Mundo, es innegable que trajeron consigo parte de sus conocimientos, tradiciones y creencias, razón por la cual encontramos en diferentes partes del continente americano algunas huellas, fragmentos y recuerdos de esos legados o herencias. La sorprendente memoria de sus descendientes de los africanos ha conservado parte de esos legados los cuales han sufrido readaptaciones, acomodaciones e incorporación de elementos pero siempre conservando la esencia. Es así como en una zona de Venezuela, habitada mayoritariamente por afrodescendientes podemos encontrar la continuidad de la genealogía de Mawu-Lisa; estos afrovenezolanos en “la fiesta afrocatólica en San Benito (Venezuela), y el santo de la Iglesia es representado con un golpe del tambor chimbanguale, llamado “aje”. ¿Y quién es Aje? Es el hijo de Mahu y Lisa, dos deidades de la etnia fon (República Popular de Benín. Entonces cuando San Benito sale de la capilla, los afrodescendientes le gritan “Aje, Benito, Aje”¹⁸. San Benito, un santo afrodescendiente italiano, Sicilia 1526 – Palermo 1589, hijo de esclavizados, es asociado para estos afrovenezolanos como hijo de Aje, por tanto descendiente de Mawu-Lisa. San Benito, por su origen étnico también es llamado como el negro, el africano o el moro.

Mawu en el Chocó. Hasta ahora podemos tener indicios sobre la presencia de Mawu en el Chocó, sin embargo la certeza la encontramos en una novela de época. Precisamos que la novela es un retrato, una descripción de la realidad, solo que en un

lenguaje y discurso diferente al histórico. Por tanto ella no demuestra la realidad sino que la muestra según la haya captado el autor, por eso en cierta medida podemos decir que la novela es la otra compañera de la historia. A la novela que en este caso nos vamos a referir es “María”, cuyo autor es Jorge Isaacs Ferrer, en ella hay una valiosa información histórica sobre la esclavización de cuyo régimen o sistema su escritor fue testigo, y además pertenecía a los esclavizadores.

En la vida personal y familiar de Jorge Isaacs Ferrer aparecen varios esclavizados que marcaron su destino como novelista, uno de esos seres marcados por el infortunio fue Nay. Ella llega al Chocó como prisionera, después de haber sido secuestrada en su tierra natal, y es comprada por el padre de Jorge Isaacs quien la convierte en esclavizada; no sin antes cambiarle el nombre africano de Nay por el castellano de Feliciano. Ella no solo le contaba cuentos de princesas y reyes lejanos para hacerlo dormir cuando niño, sino que le narró parte de la historia de su pueblo, de su apacible y buena vida que luego se transformó en trágica.

Jorge Isaacs Ferrer en uno de los apartes de la novela comienza diciendo: “...pero he aquí su historia, que referida por Feliciano con rústico y patético lenguaje, entretuvo algunas veladas de mi infancia”¹⁹. El inicio de este relato es supremamente revelador y nos advierte sobre unos posibles errores que se pueden introducir en la historia que se va a contar. El autor, después de muchos años de haber escuchado la historia recurre a su memoria, a los recuerdos de su infancia, y hace referencia a la situación lingüística de Nay, cristianizada y castellanizada como Feliciano, quien es su narradora, ella no habla castellano; por tanto es una bozal o bozalona que posee un limitado vocabulario

18 GARCIA, Jesús Chucho. *Afroepistemología y caribeñidad*. En: BLANDON MENA, Melquiceded y PEREA LEMOS, Ramón Emilio. *Debates sobre conflictos raciales y construcciones afrolibertarias*. Poder Negro Ediciones. Colección Decenio Afro. Medellín. 2015

19 ISAACS, Jorge. *María*. Clásicos de la Literatura Universal. Bogotá. Editorial Sol 90. 2001. p. 149

que a duras penas le permite comunicarse. De otro lado, esa situación es causante de una mala pronunciación de las palabras que conoce o cree conocer, lo cual induce al oyente a “traducir” ese vocabulario y aquí hay un amplio margen para que haga su aparición una posible corrupción fónica y auditiva, porque quien escucha no “traduce” lo que ella dijo sino lo que él cree o interpreta que ella haya dicho. Así mismo, como no es ella quien escribe, quien está escuchando adapta esas palabras a las letras de su alfabeto y se produce una deformación de los nombres, personajes y lugares.

En adelante no es Feliciano quien habla, su voz se silencia para cederle el lugar a las palabras convertidas en letras por el escritor, quien dice: “Magmahú había sido desde su adolescencia uno de los jefes más distinguidos de los ejércitos de Achanti, nación poderosa del África occidental”²⁰. Jorge Isaacs cuenta que Nay le está hablando de su padre, de su tierra natal, y de su grupo étnico: los Ashanti. Ya sabemos que estos eran los que llegaron al Nuevo Mundo bajo la denominación de Minas, procedentes de Ghana, en Costa de Oro. De igual manera nos presenta a Magmahú como un valeroso guerrero de su pueblo. Los Ashantis, como muchos otros reinos e imperios africanos eran verdaderos Estados guerreros, vivían del y para el arte de la guerra, donde a menudo los vencidos terminaban siendo vendidos a los europeos tras la presencia de ellos en el continente y el estímulo que hicieron a los conflictos interétnicos. En la batalla donde Nay fue secuestrada ella alcanzó a divisar a “Magmahú, [quien] por su gigantesca estatura y lo lujoso del traje que llevaba, se distinguía en medio de los guerreros...”²¹. Las constantes guerras de los Ashanti con los Yorubas, quienes se habían convertido en un Estado negrero que secuestraban africanos para vendérselos a los europeos, terminaron

debilitando a los pueblos Yorubas.

Entre los Ashanti, y en muchos pueblos no solo africanos, la historia es hija del mito llegando estas a confundirse, a no saber con claridad y precisión donde termina el mito y donde comienza la historia. Los grandes guerreros por sus hazañas llegan a ser personajes mitológicos, semidioses o hijos de estos²². Como la historia africana, y de los africanos y sus descendientes en América, ha estado sometida a grandes tergiversaciones, imprecisiones y deformaciones, es probable que Magmahú, en la narración realizada por Nay, sea un guerrero, sea Lisa, quien representa la fuerza, la guerra; ella es la otra parte de Mawu. Tal vez Nay, sometida a la presión de la captura y la trata, no haya alcanzado a percibir la separación entre Mawu y Lisa al narrarle su historia a Jorge Isaacs, o quizá en su imaginario Mawu seguía conteniendo a Lisa en tanto ser andrógino. De otro lado, debemos tener presente que la trata negrera fue selectiva desde varios aspectos, uno de ellos fue la edad. Los prisioneros traídos hacia América eran en su mayoría jóvenes que estaban en proceso de formación y adquisición de conocimientos, iniciándose en las tradiciones. Por tanto, y con el efecto psicológico de la captura y la esclavización, se pudo presentar en sus mentes el efecto involuntario de la metonimia que es confundir una cosa con otra, la causa con el efecto, asignarle a alguien o algo las propiedades que son de otro. En este caso Nay (Feliciano) pudo estar confundiendo un Dios con un guerrero o asignándole las características de un guerrero a un Dios. Este caso de metonimia lo veremos más adelante cuando hablando de los Akanes veamos lo ocurrido con Ano Asena, un ser mitológico entre una etnia akan; así mismo en un cuento sobre la araña Anancy o Ananse. Probablemente nunca podamos explicar satisfactoriamente el nombre Magmahú dado por Nay a ese guerrero, pero lo importante

20 *Ibíd.*

21 *Ibíd.*, p. 159

22 LUGIÉRO,... *op.cit.* 21

es entender que estamos frente a aquella deidad de los Ashanti. Sin embargo, nos resulta lógico, plausible y entendible la forma en que Nay pasó a ser Feliciano; así mismo resulta verosímil que Mawu, ya convertida en Ma'Mawu en labios de Feliciano, haya pasado a ser Magmahú en letras de Jorge Isaacs Ferrer. Lo importante es que en la novela "María" no hay duda sobre la procedencia Ashanti de Magmahú (Ma'Mawu), quien llega al Chocó en la memoria, en los recuerdos, de su hija Nay (Feliciano) que pertenece a ese grupo étnico, y como lo hemos demostrado en el censo de minas y esclavos realizado en el Chocó en 1759²³, los miembros bozales del grupo Mina que comprendía los Ashantis eran mayoritarios en el Chocó.

La aparición de Ma'Mawu. Entramos aquí a desentrañar el étimo, apocope o sincopa que antecede a la voz Mawu entre las personas afrochocoanas. Para ello vamos a dejarnos guiar por varios autores cubanos contemporáneos de la esclavización y quienes observaron varios fenómenos lingüísticos entre las personas esclavizadas y sus descendientes. García de Arboleya, con respecto a la voz *ma*, dice que "se une al nombre de las mujeres de color como tratamiento de consideración"²⁴. Es decir, el uso de esta palabra es frecuente únicamente entre las mujeres negras, y está unido a su nombre como trato especial y de afecto.

Esteban Pichardo, retomado por Fernando Ortiz, en esa misma dirección y profundizando más sus análisis escribe que la gente de color, los muchachos, el vulgo ínfimo, dice *ma* (síncopa de madre) a ciertas mujeres de color ya de edad, juntamente con su nombre, v.g. *Ma Soledad*; y la compara con las voces *ño* y *ña*, las cuales son síncopa de señor, señora. Si la voz *ma* se aplica a las negras solamente

y por los negros en especial, ¿por qué ha de ser síncopa de una voz castellana? Lo son en efecto las voces *ño* y *ña* y basta para demostrarlo oír también pronunciar - como dice el mismo Pichardo - *señó* y *señá*, síncopa que se advierte en el pueblo de la misma capital de España, donde, sin embargo, no se dice nunca *ma*. La etimología de *ma* dada por Pichardo peca de improvisada, tratándose probablemente de una voz africana. En el lenguaje soninké o sarakholé, que se habla en las márgenes del Senegal y por los traficantes de este río y del Alto Níger, *ma* significa madre. Y así como en este lenguaje, que está muy extendido en África y del cual puede proceder con mayores probabilidades la palabra *ma*, ésta se encuentra en otros muchos, también africanos, así como en los dialectos gona, kyama, avikam, nafana,... de la Costa de Marfil, y en otros del resto de África, como puede verse fácilmente en la obra de Koelle y en otras²⁵. Hay pues, una clara diferenciación étnica y social para el uso de las voces *ma*, *señó*, *señá*, *ño*, y *ña* unido a los nombres de determinadas personas. Inclusive, la palabra *ma* no sería sincopa de ninguna voz castellana sino que se sugiere es propia de algunas lenguas africanas. Es muy importante señalar que en algunos de esos idiomas *ma* significa madre.

Fernando Ortiz, una de las voces pioneras y más autorizadas sobre los estudios afroamericanos, y quien vivió muy de cerca los últimos días de la esclavización en Cuba, observó entre los esclavizados y sus descendientes el uso de varias palabras que esta gente utilizaba para dirigirse a los amos e igualmente para tratarse entre ellos. Ortiz pudo anotar que "para la ancianidad de los brujos, como expresión de respeto, reciben el vocativo *taita* el brujo, y *ma* la bruja; así se dice: *taita* Pancho, *taita* Andrés, *Ma*

23 Ver: Censo de minas y esclavos de las provincias del Chocó. 1759. En: Archivo General de la Nación. Sección Colonia. Fondo Negros y esclavos.

24 GARCIA de ARBOLEYA, José. Manual de la Isla de Cuba. La Habana, 1859

25 PICHARDO TAPIA, Esteban. Diccionario provincial casi razonado de voces cubanas, La Habana. 1862. En: ORTIZ, op. cit. p. 117

Rosa, *Ma* Concha, etc., palabras que suelen aplicarse también a los demás negros viejos, aunque no sean tachados de brujos²⁶. Se infiere que los vocativos *taita* y *ma* tienen una connotación de respeto sustentada en la edad y en el manejo de saberes; ambos muy importantes entre la población negra donde la ancianidad implica capacidad de acumulación de conocimientos. El manejo de las fuerzas o brujería también merece respeto, miedo y poder porque se tiene la capacidad de hacer el bien pero igualmente el mal. “Los brujos”, en este caso *taita* y *ma*, son personas practicantes de religiosidades porque conocen el secreto de las cosas y tienen el don, el poder, de desencadenar el movimiento; de actuar en forma casi mágica para desentrañar lo misterioso.

El uso del vocativo *ma* no es exclusivo de los afrochocobanos porque, y esto es sorprendente, en la actualidad las personas afrochocobanas lo utilizan para las mujeres negras mayores de edad, las cuales se han ganado un respeto en la sociedad, y por tanto al dirigirse a ellas se hace con veneración y afecto. Entonces se antepone al nombre diciendo: *ma’goya*, que es tanto como decir “*mamá* Gregoria; *ma’juana*, *mamá* Juana; *ma’toña*, *mamá* Antonia. Desde esta perspectiva *ma* no sería un sincope, tampoco un apocope, sino más bien una palabra cuya utilización es muy propia de la gente negra.

Teniendo en cuenta estos análisis podemos concluir que Mawu fue retenida y conservada en la memoria y mentalidad religiosa de los afrochocobanos, quienes la convirtieron en *Ma’Mawu* para referirse a una madre, una deidad, que hizo parte de su religiosidad. El desprendimiento y olvido de Lisa pudo darse en cuanto Mawu representaba la parte femenina, *ma*, en cambio Lisa era la forma masculina; y poco estarían interesadas las mujeres en acordarse de ella, especialmente porque la sociedad de los esclavizados se


estructuró más desde la matrifocalidad. *Ma’Mawu* sería la única diosa del panteón de los Ashantis que aun sobrevive en el Chocó, a la cual todavía se le invoca a través de cantos versificados.

Cantándole a *Ma’Mawu*. La gente africana y sus descendientes siempre han cantado, le cantan a la muerte y a la vida, a la tristeza y a la felicidad, a los tiempos buenos y a los tiempos malos, a una buena cosecha pero también a la escasez. Cantar es una forma de alegrar el alma, de liberar el espíritu, las tensiones. Los cantos para los dioses se convierten en alabanzas, en reconocimiento de gratitud por el favor o protección recibida, son una forma de decirles a los dioses que no los desamparen porque ellos no los han olvidado. Precisamente, Nay le contó a Jorge Issacs que ella y su amante Sinar “disipaban la tristeza del corazón de Magmahú entonando a dúo alegres canciones; y en las noches serenas a la luz de la luna y al lado de la tienda de la caravana, ensayaban los dichosos amantes graciosas danzas al son de las trompetas de marfil y de las liras de los esclavos”²⁷. Era la forma de apegarse a los recuerdos para soportar el secuestro, el cautiverio, la trata y la esclavización, cantarle a *Ma’Mawu* para mantener viva la espiritualidad, la memoria de los dioses en las noches y días del desespero; invocarla para así aliviar y disipar la nostalgia, el dolor del alma.

Las personas afrochocobanas todavía componen versos para cantarle a *Ma’Mawu*, para alabarla e invocarla; esos versos, aunque a veces alegres, manifiestan por su tonada un profundo dolor, una gran nostalgia y un dejo de tristeza. He aquí una muestra de esas composiciones que, de tanto escucharlas desde la infancia, nos llevaron a indagar quien era *Ma’Mawu*:

26 ORTIZ, Fernando. Los negros brujos. La Habana. Editorial de Ciencias Sociales. 1995. p. 116

27 ISAACS, ...op. cit. p. 154



Pacundina, Pacundina,
tu mamá se está muriendo:
¡Déjala morir no ma'
que se vaya a los infiernos!

¡Hay Ma'Mawu, hay Ma'Mawu!
¡Hay Ma'Mawu, hay Ma'Mawu!

Al otro lado del río
un guaco me está llamando
prefiero perder mi vida
pero mi muchacha cuando.

¡Hay Ma'Mawu, hay Ma'Mawu!
¡Hay Ma'Mawu, hay Ma'Mawu!

De Cartagena yo vengo
haciendo nudos cotudos
vengan diablos y demonios
desátenme de este nudo.

¡Hay Ma'Mawu, hay Ma'Mawu!
¡Hay Ma'Mawu, hay Ma'Mawu!²⁸.

Finalmente, Ma'mawu es aché mojuba orisha;
es decir, Ma'mawu es de la tierra de los
dioses, por esa razón Ma'mawu es lo que es.
Porque ella es de allá, del África occidental.

BIBLIOGRAFIA

Archivo General de la Nación. Sección Colonia. Fondo Negros y esclavos.

BLANDON MENA, Melquiceded y PEREA LEMOS, Ramón Emilio. Debates sobre conflictos raciales y construcciones afrolibertarias. Poder Negro Ediciones. Colección Decenio Afro. Medellín. 2015

COLMENARES, Germán. Historia económica y social de Colombia. Tomo II. Popayán: una sociedad esclavista. 1680-1800. Bogotá. La carreta Inéditos Ltda. 1979

De GRANDA, Germán. Los esclavos del Chocó. Su procedencia africana (S. XVIII) y su posible incidencia lingüística en el español del área. Bogotá. Instituto Caro y Cuervo. 1988

DEL CASTILLO MATHIEU, Nicolás. La llave de América. Casa Editorial El Tiempo. 1981

DESCHAMPS, Hubert. Las religiones del África negra. Buenos Aires. EUDEBA. 1962

FUENTES GUERRA, Jesús y otro. Cultos afrocubanos. Un estudio etnolingüístico. La Habana. Editorial Ciencias Sociales. 2004

GARCIA de ARBOLEYA, José. Manual de la Isla de Cuba. La Habana, 1859

ISAACS, Jorge. María. Clásicos de la Literatura Universal. Bogotá. Editorial Sol 90. 2001. p. 149

LUGIÉRO, José Luiz. Iniciación al Candomblé. Santafé de Bogotá. Editorial Panamericana. 1995

MANNIX Y COWLEY. Historia de la trata de negros. Madrid. Alianza Editorial.

MEGENNY, Wiliam W. El palenquero. Un lenguaje postcriollo de Colombia. Bogotá. Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo. 1986

MOSQUERA, Sergio. Afrochocoanos: orígenes y troncos familiares. Serie Ma'Mawu. Volumen 17. Medellín. Alto Vuelo Comunicaciones. 2014

NAVARRETE, María Cristina. Prácticas religiosas de los negros en la colonia. Cartagena siglo XVII. Editorial Facultad de Humanidades. Universidad del Valle. Cali. 1995

NIANE, D.T: (Director del volumen). Historia general de África. Volumen IV. Madrid. Editorial Tecnos / UNESCO.1985

ORTIZ, Fernando. Los negros brujos. La Habana. Editorial de Ciencias Sociales. 1995

VELASQUEZ, Rogerio. Gentilicios africanos del occidente de Colombia. Bogotá. Revista colombiana de folclor. Vol. N° 7. 1962