

# Matrices fundantes de la religiosidad afrocolombiana

(Transcripción)

Rafael Antonio Díaz Díaz

Voy a referirme fundamentalmente, aunque no exclusivamente, a un periodo histórico que va desde el siglo XV hasta el siglo XIX aproximadamente o hasta la época de la independencia, aunque también hare algunas referencias de carácter contemporáneo.

Desde ese punto de vista quiero comenzar diciendo lo siguiente: me parece acertado hablar de religiosidad y no de religión; porque cuando uno habla de religión no se refiere a la religiosidad afrocolombiana. Me parece que allí se generan problemas de percepción teórica y de percepción histórica, que uno entendería que una religión tiene unos principios dogmáticos, ortodoxos, canónicos, convencionales. En mi opinión, en el proceso histórico de la formación de las religiosidades afrocolombianas este no es el caso. Los afrocolombianos no formaron religiones, además ellos eran portadores o eran receptores o transformadores de marcos y de principios de carácter religioso. En mi criterio, la religiosidad la concibo como un proceso dinámico, complejo, dialéctico, de carácter cultural, que tiene que ver con estos marcos de carácter religiosos como son las creencias, los mitos, las cosmogonías, etc. Ahí quiero hacer un primer señalamiento sobre lo que me parece más adecuado o más objetivo.



La espiritualidad afro puede convertir en liturgia una asamblea social...

Lo segundo que quiero señalar y quizá me voy a adelantar un poco, es decir que en términos metodológicos, en el caso particular y sensible de las religiones -y en este caso el de las religiosidades afrocolombianas- no puede seguir existiendo una especie de distancia, una especie de divorcio entre los practicantes o productores primarios de la religiosidad respecto de los que investigan estos fenómenos; yo creo que allí estamos enfrentando problemas porque los investigadores llegan con unos marcos teóricos o marcos conceptuales a estudiar las religiosidades afrocolombianas u otras manifestaciones afrocolombianas y en muchos casos estas propuestas, estas teorías, estas metodologías, no tienen nada que ver con el productor primario, individual o colectivo en este caso de la religiosidad.

Lo que quiero decir es que urge -aunque sé que ya se ha venido haciendo- un trabajo de carácter colaborativo, recíproco, entre los sujetos individuales y colectivos que producen y transforman permanentemente la religiosidad, con los investigadores; es más, yo me atrevería a decir que desde cierto sentido los sujetos individuales y colectivos de producción de religiosidad no tienen por qué necesitar a unos investigadores que los llegan a investigar y los toman como sujetos de estudio; allí yo veo una problemática que la quiero dejar para el conversatorio y la podemos ir retomando a lo largo del seminario.

Lo que quiero expresar a continuación, de manera más específica, a un primer nivel, en lo que yo llamo las matrices fundantes de la religiosidad afrocolombiana, es el tema de África, el tema de las áfricas,

*La protesta social del "Atratiando" (El derecho al libre tránsito por el río Atrato) fue convertida en un acto de inmensa espiritualidad...*



quizás sea muy obvio pero hay que decirlo: la religiosidad afrocolombiana tiene una primera matriz fundante importante que son las religiosidades y aquí si las religiones africanas, que son múltiples, que son muchas y que se ubican en un espectro regional fundamentalmente en el África atlántica que va desde la Senegambia hasta Angola. En ese amplio espectro regional y espacial tenemos realmente un escenario denso, complejo y diverso de manifestaciones religiosas desde los ewe-fon, los ashanti, los mandinga, los yoruba, en Benín, Camerún y las religiones congoangolanas.

Aquí hay un punto importante para una historia de las religiosidades afrocolombianas; esta es una tesis que he venido planteando, porque en realidad no sé, yo no la veo muy visible en la historiografía de las religiosidades afrocolombianas, pero si la veo por ejemplo en la historiografía cubana sobre las culturas afrocubanas; me estoy refiriendo a ese gran investigador afrocubano que fue el profesor Fernando Ortiz, el creador del concepto de la transculturación. Quiero decir que efectivamente tenemos unas matrices fundantes de origen africano que pasaron o atravesaron el Atlántico y se instalaron a lo largo y ancho de las Américas. Existe otra matriz fundante que me parece se ha

ignorado y desconocido en el estudio de la historia de la población afrocolombiana y fue el número de africanos y africanas que experimentaron las realidades europeas, especialmente aquellas ibéricas y lusitanas. Hay distintas cifras, cien mil...doscientos mil, que incluso desde antes del siglo XV, en siglo XVI, incluso en siglo XVII, africanos que fueron esclavizados básicamente por musulmanes y que fueron llevados a Europa, fundamentalmente a la Europa mediterránea; estamos hablando de los reinos de Sicilia, de Cerdeña e Italia y a los reinos ibéricos de Castilla y Aragón, así como Portugal. Lo que quiero decir es la necesidad de empezar a considerar, entre nuestras investigaciones, en nuestras conversaciones, la experiencia europea mediterránea de los africanos esclavizados y que muchos de ellos desde el siglo XVI empezaron a llegar a La Habana, a Veracruz, a Cartagena y por supuesto al Pacífico colombiano. Estos africanos esclavizados, en la época a la que estoy haciendo referencia, eran denominados como los negros ladinos, eran africanos ladinos. Ladinos en el sentido de que ellos ya tenían una experiencia cultural con Europa, con la Religión católica, con la escritura castellana, con la magia, con la brujería y con la hechicería europea, dinámicas que traían raíces interesantes desde la Edad

Media. El mismo Fernando Ortiz ha hecho estudios sobre este tema. Como estos africanos que fueron conducidos desde África hacia Europa, empezaron a jugar un papel más o menos importante en el Siglo de oro español (siglo XVII); participaban y eran representados en el teatro, en los dramas, en la escritura, en la poesía. Allí hay algo que me parece muy importante y que algunos ya hemos empezado a ver en el periodo colonial en Colombia, es que en este proceso se dio un primer diálogo, una primera negociación entre las magias africanas y las magias europeas. Esto es muy importante y se puede escudriñar en archivos en muchas fuentes. Esta hipótesis es muy atrevida pero yo la digo de todas maneras, y es que la primera diáspora o los primeros seres diaspóricos de origen africano que llegaron a las Américas, no procedían directamente de África si no que procedían de Europa, sobre todo de la Europa mediterránea, es decir, cuando uno piensa en una mujer de apellido Portoalegre que vivió en Cartagena en el siglo XVI tiene que pensar que esa mujer africana que procedía de Lisboa es una mujer que ya porta y que trae a las Américas tanto manifestaciones propias de la magia, de los ritos, de la ritualidad africana entreverada con magia ritos y hechizos propiamente europeos. Ahí dejo también ese punto que me parece importante



La protesta por las víctimas de la violencia fue convertida por la Ruta Pacífica de Mujeres en una verdadera procesión de espiritualidad...

porque, entre otras cosas, Luis Antonio Escobar, quien hizo una investigación cultural afro de Cartagena, plantea una hipótesis muy interesante sobre el origen de los “alabaos” del Pacífico. La tesis de Escobar, y esto tiene que ver con el vallenato en lo que se llamaba el Valle de Upar, es que los alabaos tienen un doble origen de carácter oral y es que provienen tanto posiblemente de los cantos gregorianos de la cultura barroca europea y de la tradición oral de los griots o guardianes de la palabra africana; esos alabaos, según esta tesis, empezaron a formarse en la zona de Cartagena de Indias y se fueron desplazando con los esclavos y con los libres hacia el Pacífico.

Ayer mencionábamos con Alfredo Vanín un fenómeno interesante y es que podríamos hablar de un Pacífico Caribe o de un Caribe Pacífico; es decir, y este es otro elemento que hay que tener en cuenta en estos procesos fundantes y originadores de las religiosidades afrocolombianas, que estos procesos, además de haberse fundado y originado en África, en Europa, en el Atlántico, tuvieron, por supuesto, un primer escenario importante en el Caribe, que se desplazan luego al Pacífico. Como lo hemos analizado en los documentos inquisitoriales de los procesos que juzgaron a las brujas y a los brujos negros, allí se aprecia por

ejemplo un primer diálogo, un primer encuentro de magia y de creencias religiosas entre africanos propiamente de origen africano y sus descendientes con indígenas y por supuesto también con europeos. La zona de Tolú pareciera ser muy importante en esta interacción del Caribe entre africanos y descendientes de africanos con indígenas. Los documentos nos muestran un diálogo de prácticas mágicas de origen africano con procesos mágicos hechiceros de origen europeo y procesos de magia de origen indígena. Aquí tenemos que empezar a considerar en estas matrices fundantes lo que llamamos la experiencia caribeña. Es a partir de esa primera experiencia caribeña de los afrodescendientes que terminaron instalándose en toda la región del Pacífico sobre la que posteriormente tendríamos que hablar de un diálogo en el proceso de la formación de las religiosidades afrocolombianas entre el Pacífico y el Caribe.

Si nos concentramos un poquito en el tema de las matrices africanas, podríamos plantear el siguiente elemento: cómo considerar a estos sujetos esclavizados en tanto sujetos individuales y colectivos; si los consideramos meramente como sujetos que fueron despersonalizados, desfigurados, maltratados y que terminaron siendo una mercancía, nos

quedamos solamente con esa visión, o también tendríamos que empezar a considerarlos desde sus matrices africanas, esto es, sujetos esclavizados portadores y creadores de una subjetividad, es decir -y esto me parece muy importante- que el esclavo solamente por ser una propiedad, por ser reducido a una condición jurídica de condición mercantil, no significaba que su subjetividad fuera eliminada del todo. La subjetividad es individual y/o colectiva. Y aquí reitero algo importante del sociólogo jamaicano, el profesor Orlando Patterson: si bien es cierto que ese esclavo es un objeto de propiedad, ese esclavo no es necesariamente un sujeto de propiedad. Es decir, que estos esclavos yorubas o ewe-fon o ashanti, eran portadores de sus dioses, de sus creencias, de sus símbolos, y esa connotación no era eliminada por el hecho de haber sido sometidos a una relación jurídica y política de propiedad. Tenemos que reiterar o reclamar la dimensión subjetiva de los esclavizados en el escenario de la trata atlántica de esclavos.

Quiero resaltar este otro elemento respecto de las matrices fundantes de las religiosidades afrocolombianas, y es lo concerniente a un fenómeno transversal milenar, vigente hasta la actualidad en la historia y en las culturas africanas, que son

las diásporas, es decir que las comunidades africanas no fueron sometidas por primera vez de cualquier manera a una migración forzosa o de otro tipo a raíz de la trata de esclavos, sino que los movimientos diaspóricos acompañan desde siempre la historia de los pueblos africanos. La formación del pueblo bantú, esa cultura universal, se formó a lo largo de unos diez siglos en una de las diásporas más reconocidas en la historia de la humanidad, por lo menos por la historiografía africana. Los bantúes van a ir colonizando todo lo que es el África sub-sahariana hasta el África del sur a lo largo de unos diez siglos aproximadamente. La misma configuración de la estructura de la familia extendida, las concepciones mágico religiosas de estos pueblos, nos permiten hablar de otra condición que me parece fundamental tener en cuenta en esto de las matrices fundantes de la religiosidad afrocolombiana y es su carácter y más que este la esteticidad plástica de las culturas bantúes; me refiero con esto de la plasticidad a esa competencia individual y colectiva de los pueblos africanos de poder incorporar otros elementos religiosos, en este caso, a su matriz religiosa, sin que en ello necesariamente asistamos a la desaparición de sus religiosidades tradicionales. No desaparecen pues aquí hay otro elemento importante y lo he leído en el profesor Sergio Mosquera en un texto sobre espiritualidad afrocolombiana y la profesora Ana Gilma Ayala lo ha señalado ayer y hoy, y es que las religiosidades afrocolombianas están impregnadas de procesos permanentes de resignificación y de reestructuración. Estos elementos que estoy señalando de la conciencia diaspórica, de la

resignificación, de la plasticidad, del bantúismo africano, de las culturas, de las filosofías bantúes africanas, hacen cada vez más fundamental el hecho de reconocer en el sujeto esclavizado de la trata una subjetividad y unas subjetividades individuales y colectivas. Efectivamente, la trata blanca de esclavos desterritorializa, desconfigura las religiones y las religiosidades africanas y ellas pasan como un desfile –si me permiten la expresión– desordenado de dioses, de ritos, de magia, de creencias. Pasan el Atlántico, dos, tres, cuatro meses en condiciones horribles que eran los barcos negreros. Pero esa era una subjetividad o subjetividades sometidas y desafiadas a adaptarse a estas nuevas condiciones del horror de la esclavización, pero eran subjetividades.

Ahora, aquí hay que decir algo que de alguna manera olvidamos o no consideramos. El estudio de las matrices o del origen fundante de las religiosidades africanas está implicando, como ya empiezan a hacerlo algunos, como ya lo hizo Nina S. de Friedman en su momento, el mismo Sergio Mosquera que lo estoy leyendo en este momento, aunque creo que el intento todavía es muy pobre y es que nosotros tenemos que apropiarnos de la historia de África, de la religión de África, de las religiosidades africanas, y empezar a hacer un ejercicio un tanto complicado de contraste con las religiosidades afrocolombianas. El otro punto que quería señalar es el siguiente: qué sucede en ese origen y en estas matrices fundantes de las religiosidades afrocolombianas y en general de las religiosidades afroamericanas con el concepto y

con la realidad del cuerpo, el cuerpo africano, el cuerpo bantú. En mi criterio, las corporalidades africanas y el cuerpo de la diáspora se manifiestan disruptivos frente al cristianismo. El cuerpo africano desajusta las propuestas teológicas, canónicas, del judeocristianismo como también posiblemente lo hizo con el islamismo. El cuerpo y lo que significa el cuerpo, como dice la profesora Adriana Amaya, como soporte de memoria y allí lo que ella llama las corporalidades, son fundamentales en este proceso. Cuando uno aprecia o percibe el cuerpo afrocolombiano en términos éticos y en términos estéticos, es un cuerpo que utiliza otro lenguaje de expresión, de contención de lo mágico religioso que seguramente desde el comienzo entró en una pugna y en un choque con la concepción de cuerpo del judeocristianismo. Allí quiero dejar otro elemento que me parece importante y es el cuerpo bantú africano y claro también el cuerpo musulmán como un elemento disruptivo en el cristianismo, que no quiere decir que no hayan entrado en diálogo. Entraron en diálogo y si ustedes quieren en franca competencia. A partir de este escenario, hay que referirse a todo el tema del color del cuerpo, porque de allí se desprende un punto fundamental en la historia de la religiosidad africana y es la asociación del color negro con el demonio, con el diablo y allí la generación de toda una serie de discursos, de prejuicios raciales sobre el cuerpo africano asociado al demonio, asociado al diablo y de allí en adelante lo negro asociado a lo malo, a la maldad, a lo maligno, a lo sucio, a lo feo. Ese es un punto que es importante no olvidar en el estudio de las religiosidades afrocolombianas.

Me quiero adelantar rápidamente al siguiente punto. Acabo de llegar de San Salvador de Bahía de un congreso en ciencias sociales y allí escuché algo que yo creo que se está dando en Colombia, y es el auge impresionante de las iglesias evangélicas pentecostales, aunque obviamente la iglesia católica también está metida en este fenómeno. Estas iglesias monoteístas tienden finalmente a excluir y a demonizar las fuerzas escatológicas, teológicas, los ritos, las prácticas y las magias de ascendencia afro o indígena. Lo que esta por fuera de Dios y la iglesia sencillamente no existe o es obra del demonio, las consideran religiones falsas y están generando –y eso ya está investigado para algunas regiones de Brasil- una nueva actividad inquisitorial, por ejemplo contra el Candomblé del Brasil, contra María Lionsa en Venezuela, contra el vudú ni se diga, además esta actitud descalificadora viene de mucho atrás, y lo que es más impresionante es que asistimos a una reactualización fervorosa, vigorosa, se están reivindicando, se están vanagloriando de nuevo estas condenas post modernas a través de la figura del demonio, de satanás y del diablo. La realidad material para el discurso de algunas de estas iglesias o de la mayoría de estas iglesias es el dominio del demonio y de satanás. Creo que allí se está reforzando un discurso de prejuicio racial y racista, en este caso, contra las religiosidades africanas o afrocolombianas.

De aquí en adelante me voy a referir un poco más a situaciones, a dinámicas, a fenómenos y a procesos de las religiosidades afrocolombianas en las matrices fundantes de lo que yo llamo la experiencia colonial de los afrodescendientes; quisiera

arrancar señalando la tesis, en mi criterio revolucionaria y pionera, de un gran antropólogo australiano que se quedó a vivir en Inglaterra, el profesor Michael Taussig. Él dice que las religiosidades afrocolombianas se formaron o empezaron a formarse en el escenario colonial a partir de un doble proceso que es recíproco. Habla, por un lado, de una africanización del cristianismo, proceso que ya se había observado en la africanización del islam, por ejemplo, en la lectura de los suras del Corán a ritmo percusivo del tambor, y una africanización del cristianismo en una expresión que conocemos como las misas negras o las misas de la pastoral afrocolombiana. Pero también Taussig habla de una cristianización de lo africano, con la adaptación de rezos y santos. Ese proceso interesante del que él habla sobre cómo estos africanos y estas africanas, con sus descendientes acusados de brujos, se apropiaron de manera política, de manera mágica del demonio y del diablo y lo convirtieron en un rey, en un bufón poderoso y lo empezaron a incorporar en las manifestaciones de carácter religioso, en lo que yo llamo el origen colonial de las religiosidades afrocolombianas. San Pedro Claver, otra figura importante en la religiosidad afrocolombiana desde sus orígenes coloniales, era llamado el esclavo de los esclavos; cuando él consideraba que había terminado una evangelización o había bautizado a un hombre o mujer le colocaba una medallita, y estos africanos o los descendientes de los africanos se ponían muy luminosos o muy alegres por haberse colocado esa medallita con alguna imagen religiosa. Entonces, creía San Pedro Claver, como lo dice el

padre Valtierra, uno de sus más importantes biógrafos, que ese era una muestra de la efectividad de la evangelización de la cristianización de los africanos. Esa imagen histórica del esclavo africano saltando de felicidad por que le han colgado esa medalla viene siendo revisada críticamente por algunos historiadores y por algunos antropólogos; el que más conozco, que es más cercano a mí, es el profesor Jaime Humberto Borja Gómez, historiador, ahora profesor del departamento de historia de la Universidad de los Andes, quien en la década del ochenta escribió algunos textos sobre esto y dice, sobre todo en uno de sus libros llamado Rastros y rostros del demonio de la Nueva Granada, criticando la labor misional de san Pedro Claver, que no era tanto así, que lo que sucedía no era que los africanos se pusieran felices por la medalla y de que ellos fueran conscientes de que habían sido bautizados. Eran felices porque esa medalla representaba para ellos, no necesariamente un símbolo cristiano, sino un referente africano, lo que de manera errónea los portugueses llamaron el fetiche, porque las religiones africanas terminaron siendo consideradas fetichistas y adoradoras de ídolos, y eso es falso en cuanto apreciación de los fundamentos de las religiones bantúes. Imagínense esa medalla, o una escultura, o un tambor ritual o un asiento ritual donde está representado el dios o el antepasado; pues esos objetos ritualizados, son instrumentos o vectores de evocación e invocación de una fuerza espiritual, de una energía secreta, pero esa fuerza no está contenida en el objeto, por lo tanto no se adora al objeto, se adora en el sentido de que este objeto es un



*Basta mirar actitudes, rostros y atardeceres para encontrar testimonios de espiritualidad*

vector que lleva a evocar esa energía vital. Por eso la lectura europea – especialmente de los capuchinos y cristianos en Angola- respecto de las religiosidades africanas fue en general una lectura errada, fue una lectura equivocada, y eso explica que a finales de los siglos XIV y XV los misioneros religiosos católicos empezaran a perseguir lo que ellos consideraban como falsos ídolos.

Ahora entienden ustedes la importancia de esta tesis que plantea el profesor Borja de que esa medalla era una especie de recuperación de un símbolo perdido en el proceso del destierro de África hacia América; portar esa medalla no era necesariamente portar un elemento católico, sino era evocar alguna magia, alguna fuerza o algún espíritu de origen africano de su religión, fuera yoruba o de cualquier otra religión. Ese es el punto que me parece importante y que tiene que ver con esta discusión entre religiones y entre religiosidades sobre la adoración de imágenes y de objetos que me imagino es importante en la religiosidad afrocolombiana, en la santería, el candomble, la simbología de los colores, etc.

El otro punto que quiero señalar y que ocupa un lugar fundamental en la historia de la religiosidad afrocolombiana es el tema de la relación con la naturaleza, con la

selva, con el monte. La expresión de la salsa afrocaribeña “monte adentro” nos habla no solamente de este elemento que da origen a conocimientos ancestrales, a creencias frente a la naturaleza, sino que además nos habla de una apropiación política de la naturaleza y la constitución de lo que yo llamo cartografías políticas de la resistencia. El conocimiento afrocolombiano y lo religioso, en mi criterio, obedecen a la configuración de unas cartografías políticas, y de allí seguimos con cartografías espirituales, cartografías religiosas con la naturaleza, una invocación y una evocación, un adentramiento fundamental de estos sujetos colectivos con la naturaleza, con la selva, con el monte, con el río. Y esa naturaleza es otro punto importante, esa naturaleza no solamente fue politizada y culturizada. Esa naturaleza fue sacralizada sobre la base de generar o producir un saber, de un conocimiento ancestral tradicional que viene de conocimientos africanos, que viene de conocimientos indígenas y posiblemente de conocimientos españoles. La herbolaria, la medicina tradicional, el manejo de los animales, la sacralización de los animales, la ombligada, es una de esas manifestaciones fundamentales de la relación vital entre el ser colectivo y la naturaleza. Esta constitución de cartografías de las existencias alude, además, a la construcción

de un cimarronaje social y cultural. Pero eso no se entendería si no digo lo siguiente: que el sujeto esclavizado y en general el sujeto colonial –quiero ser muy enfático pues me parece muy importante- este sujeto colonial, colonizado, sea esclavo mestizo o mulato o zambo, es un sujeto circular en su resistencia que emplea –aquí utilizo la teoría de Peter Burke- una estrategia circular de enfrentar y huir, él vive en la hacienda, en la mina, y él busca la forma de tener unos dispositivos de fuga, de huida; entonces se fugan en la noche o en la tarde o cuando están buscando ganado. Incluso no debería pensar que esto solo se da en las comunidades de esclavizados y de afrodescendientes en el Atlántico, también en el Pacífico, en los montes, en las selvas, incluso se ve también en las ciudades coloniales.

Me parece fundamental, se lo comentaba al profesor Armando Calderón, que esta circularidad de huida y enfrentamiento generó algo que no sé cuál es el peso absoluto que debe tener en la historia de las religiosidades afrocolombianas, y son prácticas de enmascarar la realidad. Lo que el sociólogo e historiador peruano Marcel Velázquez Castro llama las máscaras de la representación, procesos de mimetización, procesos que el profesor e historiador francés Serge Gruzinsky llamó la

clandestinización de los iconos. Quiero hacer una caricatura: imaginémos un africano aquí en Condoto en esa época colonial, y él efectivamente se aprende de memoria un rosario -porque además de eso es un ser que exporta la memoria- recita el Padre Nuestro, el Ave María, pero él lo recita invocando a Changó, él lo recita invocando a Yemayá, él lo recita incluso como en Cartagena invocando a un dios nuevo que incorporó, además, que fue el demonio. Eso es muy importante considerarlo, yo no sé en los últimos siglos XIX, XX y lo que llevamos del XXI cuál es el lugar o como ha evolucionado este tema de la cultura del mal, del demonio, de satanás en las religiones afrocolombianas, no lo sé, pero lo que sí sé es que esa religiosidad afrocolombiana sigue expuesta a una demonización por parte del cristianismo y por parte de las iglesias evangélicas. En un conversatorio realizado en Maloca -Bogotá- estábamos en línea con el profesor Sergio Mosquera y allí se hablaba de algo que me parece definitivo en la comprensión o en el estudio de las religiosidades afrocolombianas y es la triple rotación entre naturaleza, memoria y conocimiento. Hay alguna relación tripartita entre estos tres elementos: la memoria no se pierde, no se desvanece sin la naturaleza, la naturaleza no se pierde sin la memoria y la memoria es conocimiento y es conocimiento sobre la cultura misma, es una invocación de y sobre la naturaleza, sobre las propiedades curativas de las plantas, las energías, los calores, los espíritus benignos o malignos que están asociados a ciertas plantas, a ciertos animales como la serpiente. A esa relación naturaleza, memoria y conocimiento yo le agregaría otro

factor que me parece importante que es el factor de la entidad política; la religiosidad afrocolombiana debió estar generando una resistencia contra la violencia en una sociedad esclavista, sociedad que lo discrimina, que lo destruye en muchos sentidos, la constitución de las cartografías políticas de la resistencia y de unas ecologías políticas y de una sacralización de la naturaleza, un conocimiento de la naturaleza y de sus potencialidades, y ese es un conocimiento ritualizado, un conocimiento mágico, espiritual.

Volviendo a la circularidad, otro elemento que incluso me parece disruptivo de la religiosidad afrocolombiana respecto del cristianismo es el tema de la concepción de la vida y la muerte. Para los marcos religiosos afrocolombianos, la relación entre la vida y la muerte no es una relación de finitud, es una relación vital, o vitalista, porque esa es la esencia de las religiosidades africanas bantúes, por lo yo prefiero hablar más de vitalismo que de animismo, pero aquí hay una concepción de que las plantas, los animales, la naturaleza, en fin, uno mismo está incluido en lo que el profesor Albert Kasanda Lumembu llama la constitución de una red existencial, de una red de configuración existencial. ¿A mí qué me da existencia?, a mí me da existencia unos espíritus, pero me parece muy importante una relación vital permanente entre la vida y la muerte, la relación con mis antepasados que evidentemente no deja de ser un dolor moral y en donde a la persona que ha muerto y que está pasando al otro estadio de la existencia, o de esa red existencial -y creo que lo mismo sucede en el Pacífico-, a ese que se está yendo

hay que hacerlo ir bien, hay que construir una performance de su vida, yo lo viví en Palenque en un lumbalú, si le gustaba tal música, alguna canción o algún vallenato. Lo acabo de ver ahora en Esmeraldas, Ecuador, apreciando un funeral con música de fondo a todo volumen, pues si eso no se hace bien ahí hay problemas, si el tránsito no se hace bien, entonces el alma queda errante. De allí surgen muchos mitos, muchas leyendas. No solamente hay una circularidad entre huir y enfrentar la sociedad que lo esclaviza, que lo explota, sino que también hay esa circularidad ontológica ritual entre la vida y la muerte, que me parece muy importante.

Las religiosidades afrocolombianas están soportadas en una memoria y ellas mismas agencian memoria. Aquí hay varios dilemas con respecto a la memoria. La memoria no es historia en el sentido convencional occidental. La memoria no es una cronosofía, no estoy diciendo que no pueda serlo, pero que de pronto se nos olvida que la memoria es el mismo tiempo, la memoria no tiene tiempo. En la memoria se materializa lo que San Agustín empezó a llamar la aporía del tiempo, la imposibilidad de lo imposible en el sentido de que la memoria no registra las matemáticas de los calendarios, si bien los usa. La memoria más que servir como registro de historias de acontecimientos, es un proceso de producción de códigos semánticos o semiológicos, de códigos de sentido y significado que tienen la función de dar sentido, incluso, como dice Chimamanda Adichie en su famosísimo video “El peligro de una sola historia”, la memoria o t o r g a d i g n i d a d , u n a

recuperación de dignidad histórica y creo que esto es importante para la población afrocolombiana. En este sentido de la memoria, como lo estoy planteando, hay un elemento que es complementario al tema de la memoria y es que las religiosidades afrocolombianas también quedaron expresadas en la escritura en fuentes documentales y allí se dio una suerte de muerte escritural desde el poder. Estas brujas, estos brujos que eran condenados o que eran juzgados por la Inquisición, eran hijos predilectos del demonio. Y en la medida de sus prácticas se generó una tradición hegemónica escritural –en el mundo colonial y creo que también en el siglo XIX- de que lo afro no era digno de registro, no se registraba o se registraba de una manera alterada. Es un desafío, para nosotros los investigadores del mundo colonial, responder a la pregunta: ¿Qué hacemos con la muerte escritural del afrodescendiente en la escritura de poder? ¿Qué hacemos para tensionar –volviendo al tema- lo que el antropólogo colombiano, el profesor Cristóbal Gnecco de la Universidad del Cauca, llama las memorias disidentes de los afrocolombianos contra las memorias hegemónicas. Esto puede sonar atractivo, pero también absurdo y es cómo, en una relación entre asimetría y aporía, hago para darle vida, en este caso a un afrodescendiente que fue registrado, a la muerte.

En consecuencia, se está necesitando del registro de cualquier manera de la religiosidad hasta la actualidad, implicando nuevos posicionamientos hermenéuticos o de interpretación, por lo que no podemos seguir haciéndole juego al positivismo en el sentido de que

si la fuente dijo esto, así fue. Hay que buscar en la fuente los silencios, hay que hacer operaciones de inversión, de asimetría: en donde la fuente –inquisitorial, por ejemplo- registra una danza afro como posesión demoníaca, invertir ese registro para deducir que la danza obedece, más bien, a una estética corpórea. Ahora, eso no quiere decir que la fuente no dé información. La fuente es una etnografía importante, pero hay que estar conscientes de que la fuente implica sobre todo la escritura del poder colonial en el código occidental, implica una alteridad casi que sustancial, un vaciamiento. Entonces el tema es cómo restituimos la voz de ese sujeto colonial en las memorias hegemónicas. Es un asunto de ética política también. Por eso estamos proponiendo poder hacer hablar al esclavizado y operar allí una restitución ontológica. Está implicando dos cosas: primero, hacer oralidad o memoria en la escritura. Ustedes preguntan: ¿cómo se hace eso? Yo no sé, pero hay un investigador sueco alemán, el profesor Martin Lienhard, quien está planteando hacer oralidad en la escritura. ¿Pero por qué? Él dice que hay que jugar con distintas fuentes, por un lado, y por el otro lado hay que jugar con la memoria, es decir que yo acudo a una fiesta de San Pacho en la memoria y eso lo cruzo con la fuente escrita, es decir un juego entre presente y pasado para poder, entre otras cosas, restituir a los sujetos en la escritura del poder que los barbariza. Esto quiere decir, hablando desde el ejercicio académico, que los antropólogos necesitan meterse más al archivo y los historiadores necesitamos ser más etnógrafos. Es un trabajo colaborativo donde se ubica esa relación problemática, de la que

hablaba antes, que tienen los investigadores y las comunidades productoras primarias de religiosidad afrocolombiana.

Una última reflexión o mejor dos últimas reflexiones, una de carácter eminentemente histórico y otra de carácter teórico: una de las condiciones de posibilidad de origen y desarrollo inicial de las religiosidades afrocolombianas es lo que hoy se llama la ausencia del estado y la ausencia de la iglesia. Los informes que he leído en el archivo arzobispal de Popayán sobre el Pacífico nos hablan de una ausencia absoluta y una ausencia relativa del poder colonial de los funcionarios civiles y religiosos en el territorio. Por dar un porcentaje que no sea exagerado, y creo que esto sigue siendo un problema en nuestro país, en el periodo colonial en Colombia el estado y la iglesia no controlaban de manera eficiente más del veinte por ciento del territorio, entonces había intermitentemente épocas con una ausencia de policía, de control sobre la gente, sobre actores y sectores sociales. Lo que quiero decir es que cuando uno cruza este fenómeno de la ausencia –sea relativo o absoluto- del poder colonial con la dinámica de la religiosidad afrocolombiana, encuentra que la religiosidad y que muchas otras dinámicas culturales se dieron porque estos sujetos coloniales o colonizados o esclavos tenían unos ciertos niveles de autonomía o semiautonomía para hacer sus cosas, para hacer las juntas, para hacer los fandangos, para hacer los bundes, para hacer los cabildos secretos, ante la flaqueza y la ausencia del poder del estado civil o religioso. Hay un informe de 1770 de un obispo que dice: “Estoy escandalizado porque el prelado permitió el desarrollo de



una obra de teatro en la iglesia”. Para ellos eso era una herejía. Aquí también hay otro fenómeno interesante, presente en la evolución histórica del carnaval de Barranquilla, y es que la iglesia, los sacerdotes, los misioneros terminaron diseñando una estrategia de evangelización que implicaba la incorporación de las culturas africanas o afrocoloniales y las culturas indígenas en lo religioso, incluso los motivaban a que participaran en el Corpus Christi, en la Semana Santa, con sus bailes, con sus disfraces y con sus máscaras. María Cristina Navarrete documenta un caso de esclavizados que ejercían como sacerdotes para hacer la misa, no

eran sacerdotes pero se vestían como sacerdotes. Además de ese fenómeno que acaba de exponer el poeta Alfredo Vanín, y esto es fundamental en la religiosidad afrocolombiana, de que como no había sacerdotes no había misioneros o venían una vez al año, una vez cada dos años, los que enseñaban a su manera, lo que se llamaba “los rudimentos de la santa fe católica”, eran esclavos, capitanes de cuadrillas, eran los mestizos, pero no eran sacerdotes ni misioneros. Lo profano en la no institucionalización de la evangelización, no quiere decir que no haya habido algún grado de institucionalidad en la iglesia católica, la hubo.

De tal suerte que, tratando de cerrar esta exposición, investigar o auscultar el decurso de las religiosidades afrocolombianas precisa invocar y convocar a sus portadores productores primarios, a la “madre” África transformada en América, a sus correlatos diaspóricos y a los entrecruzamientos con lo indígena, lo islámico y lo europeo. Igualmente, este ejercicio supone “torcerle” el cuello a la escritura del poder para encontrar allí la “voz” de los esclavizados, así como desmontar ciertos supuestos que nos generalizan la presencia del poder o que nos proyectan, falsamente, procesos inerciales y autómatas de evangelización.

## Rafael Antonio Díaz Díaz

Historiador, especialista en estudios africanos, de las diásporas africanas, de los sistemas esclavistas regionales y de las culturas afrocolombianas. También ha iniciado investigaciones acerca del lugar de África en los textos escolares en Colombia, de donde se desprende una indagación inicial por las imágenes y el racismo en textos escolares. En la actualidad es profesor Titular y director del departamento de Historia y Geografía en la Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Javeriana con sede en Bogotá. Es Licenciado en Ciencias Sociales y Económicas de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia (Tunja, Boyacá), Magíster en Estudios de África Subsahariana y Doctor en Historia de México y América Latina, ambos programas cursados y finalizados, respectivamente, en el Centro de Estudios de Asia y África y en el Centro de Estudios Históricos de

El Colegio de México. Ha publicado un libro acerca de la esclavitud urbana y regional en la provincia de Santafé de Bogotá durante la primera mitad del siglo XVIII. Recientemente ha publicado los siguientes capítulos en libros colectivos:

- “La esclavitud en Colombia”. En: Bonnett, Diana, LaRosa, Michael y Nieto Mauricio, comps., Colombia. Preguntas y respuestas sobre su pasado y presente. Bogotá, Universidad de Los Andes, 2010, pp. 211-229.

- “Escrituras coloniales y el sujeto esclavizado: narrativas esclavas en el Caribe neogranadino, 1750-1800. Una propuesta de investigación”. En: De la Serna, Juan Manuel, Vicisitudes negro africanas en



Rafael Antonio Díaz Díaz, Historiador de mundo afro...

Iberoamérica. Experiencias de investigación. México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC), UNAM, 2011, pp. 331-356.

· “La diversión y lo privado entre los esclavos neogranadinos”. En: Borja, Jaime y Rodríguez, Pablo,

editores, Historia de la vida privada en Colombia. Bogotá: Editorial Taurus, 2011, v. 1, pp. 227-253.

- “El lugar y el no lugar de África en los textos escolares en Colombia”. En: Machado, Martha Luz y Romero, Mario Diego, eds. Diáspora Africana: Retos para la cimentación de su patrimonio. Amsterdam, Cali, National Institute for the Study of Dutch Slavery and its Legacy (NINSEE), Universidad del Valle, 2012.