

# ENTRE DEMONIOS AFRICANIZADOS, CABILDOS Y ESTÉTICAS CORPÓREAS: APROXIMACIONES A LAS CULTURAS NEGRA Y MULATA EN EL NUEVO REINO DE GRANADA

*Rafael Antonio Díaz Díaz\**



## PALABRAS CLAVE

Cultura africana, diáspora, cultura negra, cultura mulata, Colombia aspectos culturales

## RESUMEN

¿Cómo se desarrollan y transforman las culturas africanas en el territorio colonial de la Nueva Granada? Esta es la pregunta que suscita unas primeras reflexiones que le dan cuerpo al artículo, en el escenario de una investigación sobre las culturas negras y mulatas que ya cumplió con su primera etapa. Se observa un doble proceso en tal constitución: la "africanización" del

cristianismo y la cristianización de lo africano, entreverado con elementos culturales indígenas y con procesos complejos de evangelización. El demonio, cantos, ritos, danzas y ciertos instrumentos musicales configuran variables sobre las que aquellas culturas afrocoloniales empezaron a adquirir forma y presencia cultural.

## KEY WORDS

African culture, Diaspora, black culture, mulato culture, Colombia's cultural aspects

## ABSTRACT

Among Africanized demons, town halls and body esthetics: approaches to black and mulatto cultures in the Nuevo Reino de Granada.

¿How are developed and transformed the African cultures in the colonial territory of Nueva Granada? This is the main question that provokes the first reflections that gives body to the article in the scene of a research about black and mulatto cultures that has fulfilled its first

stage. A double process in such constitution is observed such as the "africanization" of the Christianity and the Christianization of the African, evidently crossed with native cultures elements and complex processes of evangelization. The demon, songs, rites, dances and certain musical instruments create variables on which those afro colonial cultures began to acquire form and cultural presence.

---

\* **RAFAEL ANTONIO DÍAZ DÍAZ** es Historiador. Profesor Asociado y Director de la Maestría en Historia. Departamento de Historia, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Javeriana. Magíster en Estudios de África Subsahariana y Doctor en Historia por el Colegio de México, México, D.F.

*Publicaciones:* «¿Es posible la libertad en la esclavitud? A propósito de la tensión entre la libertad y la esclavitud en la Nueva Granada». En: *Historia Crítica* (Bogotá, Departamento de Historia, Universidad de Los Andes), 24 (julio-diciembre 2002), pp. 67-77. "La diáspora africana y las bases de datos". En: *Palimpsestus* (Bogotá, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá), 2 (2002), pp. 236-237. "Los afrodescendientes en la Colombia colonial. Síntesis histórica". En Ministerio de Cultura, ed., *Encuentros en la diversidad*. Bogotá, Imprenta Nacional de Colombia (Ministerio de Cultura), 2002, 2 vols., vol. I, pp. 9-29. "La esclavitud urbana: el caso de Santafé de Bogotá". En: Museo Nacional de Colombia, *150 años de la abolición de la esclavización en Colombia. Desde la marginalidad a la construcción de la nación*. Bogotá, Aguilar, Santillana, 2003, pp. 180-191. "Matrices coloniales y diásporas africanas: hacia una investigación de las culturas negra y mulata en la Nueva Granada". En: *Memoria y sociedad* (Bogotá, Departamento de Historia, Universidad Javeriana), VII, 15 (noviembre de 2003), pp. 219-228. "Paipa: El Espacio. De los Paibas Muiscas al siglo XIX". En: Oviedo Hernández, Álvaro, Editor, *Paipa: historia y memoria colectiva*. Bogotá, Alcaldía de Paipa, Ediciones D'Vinni, 2003, pp. 29-128. Editor invitado. *Diásporas afroamericanas: escenarios históricos, diálogos atlánticos, balances y perspectivas*. Número Temático. Revista *Memoria y Sociedad* (Bogotá, Departamento de Historia, Facultad de Ciencias Sociales), Vol. XV, No. 15 (noviembre de 2003), 280 pp. "9 de abril de 1550. Establecimiento de la Real Audiencia". En: *50 días que cambiaron la Historia de Colombia*. Bogotá, Planeta, Semana, 2005.

La reflexión contenida en este artículo forma parte de la dinámica investigativa de un proyecto que pretende fijar las bases hermenéuticas, teóricas e historiográficas para abordar diversas realidades de la cultura afrocolonial en la Nueva Granada. La primera fase de la investigación ha producido, de manera colateral y paralela, otras reflexiones sobre la teoría de la cultura en general y de la colonial en particular, así como una necesaria disquisición acerca del escenario “natural e histórico” representado en el Atlántico Sur, espacio marítimo poblado por las diásporas africanas que tejó redes en las dos orillas de África y América.<sup>1</sup> Además, el texto que el lector tiene en frente sirvió de base para construir otro texto panorámico de lo que designamos “*Las culturas negras en Colombia*” de próxima aparición. De esta manera, creemos que se ha cumplido una primera fase necesaria y relevante de naturaleza teórica e historiográfica en el esfuerzo por construir un escenario de investigación para el estudio de la cultura afrocolonial.

Es evidente que el arribo de africanos esclavizados por Cartagena de Indias y por otros sitios de acceso y su posterior distribución o circulación hacia los distintos territorios, provincias, jurisdicciones y gobernaciones del Nuevo

Reino de Granada planteó, desde sus comienzos, una confrontación cultural que fue adquiriendo distintos matices, imposiciones y respuestas propias en cada caso de las visiones distintivas de los europeos, indígenas y africanos. Cosmovisiones religiosas africanas y cristianas constituyeron dos ejes sobre los cuales se desarrolló una de las primeras tensiones culturales, que dio como resultado la configuración de lo que Thornton califica como cristiandad africana en referencia a un relevante proceso cultural de “africanización del cristianismo”. La base sobre la cual fue posible la interacción entre los complejos religiosos africanos y cristianos esta constituida por un “proceso de revelaciones intercambiadas y evaluadas”, que a su vez explica “por qué algunos europeos aceptaron las revelaciones de los adivinadores y médiums africanos, así como... los africanos aceptaron las revelaciones del cristianismo”. Ello produjo, muy posiblemente, la emergencia de un nuevo tipo de cosmología, para lo cual fue condición relevante la existencia de sacerdotes africanos especializados en las revelaciones y capacitados para aprehender las revelaciones en América.<sup>2</sup> Los africanos procedían de procesos dinámicos de interculturación<sup>3</sup> religiosa que los capacitaba para asumir y adaptar lo nuevo en materia de creencias y prácticas religiosas, sin que

ello implicara necesariamente el total abandono de lo preexistente, sino la modificación pragmática y racional de lo antiguo con lo nuevo mediante diversos mecanismos de apropiación y reestructuración. Tal elasticidad era posibilitada -y lo es aún- por el hecho de que, para la gran mayoría de los negroafricanos de matriz cultural bantú, fuerzas y energías vitales potencian “su inserción en la red existencial, en el tejido de correspondencias con la naturaleza, lo divino y los demás seres mediante la energía vital”.<sup>4</sup> Además, es preciso no olvidar que el cristianismo europeo también trasladó a América una suerte de “religiosidad popular”, donde imperaba la superstición, la brujería y la magia, producto de una “herencia religiosa pre-cristiana de antigüedad inmemorial”.<sup>5</sup> En épocas posteriores, Taussig señala que la tradición “mágica de la Europa del medioevo entró en un mismo flujo con las culturas de los africanos e indios, formándose una simbiosis, transformación y adaptación de formas desconocidas a cada uno de estos grupos”.<sup>6</sup>

A partir de este contexto, se puede señalar que la religión de los esclavos, el demonio y los procesos inquisitoriales constituyen una triada que estructuró uno de los procesos y de las manifestaciones culturales más tempranas e importantes en el desarrollo de las culturas negras y mulatas, que indudablemente tuvo a Cartagena de

<sup>1</sup> Véase Díaz, “Matrices coloniales”, en donde formulamos un primer conjunto de análisis acerca de la teoría de la cultura colonial y de las realidades propias de lo que se conoce como la cultura afroatlántica.

<sup>2</sup> Thornton, *Africa and africans*, pp. 254-255, 264-265.

<sup>3</sup> Concepto acuñado por Braithwaite. Citado en Lovejoy, “Identifying enslaved africans”, p. 18.

<sup>4</sup> Kasanda, “Elocuencia y magia”, p. 105.

<sup>5</sup> Véase Navarrete, *Prácticas religiosas*, p. 41.

<sup>6</sup> Taussig, “Religión de esclavos”, p. 362.

Indias, desde finales del siglo XVI y comienzos del XVII, como su epicentro más significativo, pero que de hecho involucró a poblaciones esclavas asentadas en otras regiones como los distritos mineros de Zaragoza en la gobernación de Antioquia. De la misma manera, ésta problemática ha producido una significativa historiografía<sup>7</sup> que, de paso, abrió la posibilidad de analizar otras perspectivas culturales afrocoloniales. Quizás lo más relevante de esta tradición historiográfica consistió en formular y “sugerir deletreos alternos del documento de archivo”<sup>8</sup> que intentaron, desde distintos análisis y perspectivas teóricas, confrontar la visión inquisitorial que procuraba “demonizar” la personalidad cultural representada en los africanos y que, en consecuencia, proyectaba un África fantasmiosa y monstruosa, en fin un continente sin Dios, sin Ley y “dominado por el demonio”.<sup>9</sup> Tal exigencia en la confrontación con lo inquisitorial debió trazar un camino que la condujo directamente a considerar el denso y complejo escenario de las religiones africanas con sus elementos integradores y explicativos como los rituales de muerte, la conexión con los antepasados, trances y posesiones, magia, augurios, la danza que libera y restaura el cuerpo, adivinaciones,

interpretación de los sueños, visiones y éxtasis.

Aspectos asombrosos, novedosos, de conocimientos mutuos y hasta exóticos propios de la magia implicaron recíprocamente tanto a europeos como africanos. Los primeros se mostraron, según Taussig, “deslumbrados por las yerbas, la magia y los métodos curativos de sus esclavos y se servían libremente de la magia de estos”.<sup>10</sup> Por su parte, Borja aduce que, en la curación física de los bozales, los clérigos y frailes explotaban los milagrosos poderes de los santos cristianos, fenómeno “que simbólicamente corría paralelo a las creencias mágicas de los africanos en torno a los poderes curativos de los orishas”.<sup>11</sup> No obstante estas correspondencias, tanto simétricas como asimétricas, el discurso y las prácticas inquisitoriales, que “demonizaban” el espectro cultural africano, generaron en negros y mulatos formas de resistencia y reacción ante la sociedad dominante, mediante la comprensión de que Satanás y lo mágico sobrenatural estaban signados como miedos y temores propios de los europeos, por lo que los mismos podían ser usados contra los blancos.<sup>12</sup> Paralelo a esto, Taussig ha propuesto que para los esclavizados el diablo no significaba necesariamente ni

el mal encarnado, ni “un espíritu vengador”, sino además “una figura de regocijo; un poderoso bufón”.<sup>13</sup>

---

### **La religión de los esclavos, el demonio y los procesos inquisitoriales constituyen una triada que estructuró uno de los procesos culturales más importantes en el desarrollo de las culturas negras y mulatas, que tuvo a Cartagena de Indias como su epicentro más significativo.**

---

El sentido de estas interpretaciones remite a un problema mayor, transversal a cualquier intento de estudiar la dinámica histórica de las culturas negra y mulata: las condiciones regionales y sociales que determinaron realidades específicas en la evangelización o cristianización de estas poblaciones, así como las representaciones o las percepciones inmersas en tales realidades. Al respecto, por ejemplo, Taussig plantea la coexistencia de la cosmogonía hispánica con el politeísmo o el paganismo “monista” de los esclavos africanos y de los indígenas.<sup>14</sup> En la misma dirección, Borja argumenta la existencia de un escenario tanto convergente como divergente en la tensión entre el cristianismo y la religiosidad africana al afirmar que para las y los esclavizados “el bautismo se convirtió en una forma de acceder a la

---

<sup>7</sup> Véanse en esta dirección los estudios de Taussig, “Religión de esclavos”; Borja, *Rostros y rastros*; Navarrete, *Prácticas religiosas*; Maya Restrepo, “Las brujas de Zaragoza” y “Paula de Eguiluz”.

<sup>8</sup> Maya Restrepo, “Las brujas de Zaragoza”, p. 87.

<sup>9</sup> Borja, *Rostros y rastros*, p. 116.

---

<sup>10</sup> Taussig, “Religión de esclavos”, p. 362.

<sup>11</sup> Borja, *Rostros y rastros*, p. 128.

<sup>12</sup> El análisis de este fenómeno se puede apreciar en Taussig, “Religión de esclavos”, p. 363; Borja, *Rostros y rastros*, pp. 118, 133; y Maya Restrepo, “Las brujas de Zaragoza”, p. 91.

---

<sup>13</sup> Taussig, “Religión de esclavos”, p. 365.

<sup>14</sup> Taussig, “Religión de esclavos”, p. 363.

construcción de nuevos símbolos desde su resistencia, pero sin concederle el sentido que pretendía otorgarle el cristianismo, pues se aceptaba como una fuerza simbólica diferente”.<sup>15</sup> No obstante, hay que advertir que estas apreciaciones están fundadas en el estudio de las dinámicas inquisitoriales, por lo que es preciso y necesario ampliar el espectro de la problemática sobre las condiciones de evangelización a otros períodos, a otro tipo de fuentes y a otros ámbitos regionales y sociales de la Nueva Granada. En la zona de Tumaco, por ejemplo, la iglesia construyó discursivamente una relación íntima entre el toque de la marimba y el demonio, figura que, al parecer, fue apropiada por las comunidades negras en tanto “mediadora de sus danzas y sus creencias”, constituyéndose así un “lugar simbólico común de intercambios entre los universos cristianos y paganos”.<sup>16</sup>

La perspectiva sobre la evangelización de las comunidades afrocoloniales referencia, igualmente, tanto la cuestión de indagar acerca de las condiciones y oportunidades para la reproducción de la cultura africana, como la pregunta sobre “qué sucedió con la memoria africana en la Nueva Granada”.<sup>17</sup> Entre otros supuestos, es preciso revisar críticamente, por ejemplo, la tesis de Moreno Fragnals según la cual la alta proporción de niños y jóvenes

involucrados en la diáspora facilitó la desaparición de las culturas africanas originales, dado que los niños “tenían menos que aportar” y dada “la natural plasticidad” de los jóvenes. El especialista cubano no consideró lo planteado por él mismo en el sentido de que “no obstante todos los esfuerzos realizados para liquidar el ancestro cultural y la vida de relación entre los esclavos, e introducir la división entre ellos, a la larga se produjo siempre la normal acción solidaria que nace entre seres obligados a convivir y que sentían en común una misma explotación implacable”.<sup>18</sup> Así que las posibilidades de transmitir las memorias ancestrales, de originar entornos comunitarios, clandestinos y permitidos, constituyen un escenario definitivamente insustituible en la perspectiva de indagar cómo se fue produciendo la cultura afrocolonial.

Toda la actividad frenética, lúdica y mágica que, en Cartagena, Tolú o Zaragoza, se representaba en las conocidas “juntas de brujas y brujos” evidenció un proceso cultural significativo de reconstitución de la comunidad, fijado en espacios fluidos donde se hacía presente la libertad y la lucha por instaurar redes de

socialización.<sup>19</sup> La actividad inquisitorial y las actitudes asumidas por negros y mulatos referencia un primer conjunto de variables posibles como elementos constitutivos susceptibles de mayor indagación y análisis en el escenario de las culturas afrocoloniales, tales como una estética del cuerpo, danzas y bailes, las funciones rituales y lúdicas del tambor, los ritos de la muerte, las condiciones de la evangelización y sus resultados, la apropiación de los poderes y propiedades inmersos en la flora y la fauna, la restauración y la instauración de la comunidad perdida en las “juntas” y arcabucos, la conversión de antivaleos cristianos bajo formas de resistencia (diablo, reniego, blasfemia, brujería, conjuros), la dialéctica entre lo sagrado y lo profano y la presencia de coreografías danzísticas y precarnavalescas tanto en escenarios secretos como en públicos (fiestas y procesiones religiosas).

Si los procesos, dinámicas y representaciones estudiados a través de la documentación inquisitorial han recibido un interés en la historiografía, no se puede decir lo mismo respecto de otras manifestaciones culturales afrocoloniales, en diversos espacios y períodos históricos. Con varias referencias a la etapa colonial y haciendo énfasis en la costa atlántica, el antropólogo Aquiles Escalante realizó uno de los primeros y, hasta ahora, uno

<sup>18</sup> Moreno Fragnals, “Aportes culturales y deculturación”, pp. 18, 29. Lovejoy y Trotman, “Experiencias de vida”, p. 382, plantean el fenómeno por el cual “los niños (esclavos) continuaban su crianza dentro de una comunidad que reforzaba las tradiciones de su tierra natal, o eran efectivamente adoptados y tratados como si procedieran de esa tierra”.

<sup>15</sup> Borja, *Rostros y rastros*, p. 131.

<sup>16</sup> Agier, “Identidad cultural”, p. P. 311.

<sup>17</sup> Maya Restrepo, “las brujas de Zaragoza”, p. 87.

<sup>19</sup> Navarrete, *Prácticas religiosas*, pp. 139-142; Maya Restrepo, “Las brujas de Zaragoza”, pp. 93-96. Acerca de las márgenes de la libertad en la esclavitud véase mi ensayo “¿Es posible la libertad?”, pp. 67 y ss.

de los escasos esfuerzos por reunir y sistematizar la presencia de las culturas negras y mulatas en la cultura popular colombiana hasta el siglo XX. Sobre danza y música describe expresiones como la cumbia, la gaita, la puya y el porro. Acá es preciso destacar la asociación etimológica del término cumbia con Nkumbi, palabra bantú que significa tambores y la procedencia del porro correspondiente o derivado de una sociedad secreta de hombres con el mismo nombre en el área del África occidental y que en Colombia probablemente tiene su expresión en los **cuagros** o división social por géneros y edades del palenque de San Basilio. Escalante hace derivar los orígenes de la cumbia y del Carnaval de Barranquilla de las fiestas de Nuestra Señora de la Candelaria que, desde los tiempos coloniales, se celebraban en Cartagena en el cerro de la Popa y donde fue significativo el papel de los cabildos de negros o cabildos de nación, dándose así origen a las danzas y a las máscaras que aún recuerdan qué tan temprano llegaron a la Nueva Granada símbolos y representaciones de la fauna africana como la serpiente, el elefante o el tigre.<sup>20</sup>

La obra del norteamericano Davidson informa de manera copiosa acerca de lo que sospechamos es una dinámica histórica rica de producción y transformación en materia de bailes, danzas, cantos e instrumentos musicales, corriente que se proyecta hacia el siglo XIX. En el valle del Cauca,

en 1830, el naturalista Boussingault describe cómo las señoritas bailan “sin otra orquesta que un negro agitando su alfondoque, un tubo de bambú que contiene algunas piedrecitas e improvisando cantos algunas veces bastante eróticos e historias escandalosas”.<sup>21</sup> En 1893, Rufino Gutiérrez observó en el Alto Telembí distintos tipos de bailes, uno de ellos denominado aguachica, y expresó que varias “parejas danzaban cogidas de la mano y hacían piruetas que recordaban algo que he leído sobre bailes de negros en África”.<sup>22</sup>

El bambuco, una de las expresiones musicales y danzísticas más importantes en Colombia, posee una historia cultural tan compleja que ha generado un debate, aún inconcluso, entre los expertos. Según Davidson, la historia, los orígenes y las características del bambuco son tan difusos y contradictorios que el tema se convierte casi en algo esotérico. Uno de los aspectos más discutidos corresponde a su probable procedencia africana. En el libro *Rítmica y melodía del folklor choacoano*, de Pardo Tovar y Pinzón Urrea, citado por Davidson, se plantea que lo “que si puede afirmarse es que en los bambucos colombianos se encuentra una base rítmica de muy posible carácter negro”. Por esta razón, el bambuco es asociado a bailes de tipología y formato “afro” como el currulao o merengue del

pacífico y con la rumba choacoana.<sup>23</sup> Sobre el origen del bambuco se tejen, a juicio de Davidson, tres hipótesis: indígena, africana y español-europea. En referencia al origen africano se mencionan dos zonas ubicadas en los extremos de la zona sudanesa y/o saheliana: de la tierra de los amaraes en el Sudán egipcio y de los mandingas senegaleses. En una zona intermedia, entre los cursos medios de los ríos Gambia y Senegal, se ubica la región de Bambuko, zona de importantes reservas de aluvión de oro, cuya producción era fundamental en el proceso de expansión y consolidación de Malí, unos de los grandes imperios del África occidental en el siglo XIV.<sup>24</sup> Cualquiera que sea su origen, lo claro es que ya en el siglo XIX los negros bailaban bambucos desde Cartagena hasta El Bordo (Nariño) y desde Maiquetía en Venezuela hasta Barbacoas en la costa pacífica colombiana.<sup>25</sup>

En este panorama, es importante señalar que los negros en Colombia asumieron y adaptaron bailes de blancos como la caramba, la contradanza y el fandango.<sup>26</sup> Como lo indicaremos más adelante, el fandango o los fandangos, en la época colonial, pudieron haber representado el tipo de baile “popular” más extendido y común, no sólo porque

<sup>23</sup> Davidson, *Diccionario folklórico*, I, pp. 45, 63.

<sup>24</sup> Kasule, *The History Atlas of Africa*, pp. 40-41.

<sup>25</sup> Davidson, *Diccionario folklórico*, I, pp. 133 y ss., 187-193.

<sup>26</sup> Davidson, *Diccionario folklórico*, II, p. 58.

<sup>21</sup> Citado por Davidson, *Diccionario folklórico*, I, pp. 23-24.

<sup>22</sup> Citado por Davidson, *Diccionario folklórico*, I, p. 21.

<sup>20</sup> Escalante, *El negro en Colombia*, capítulos IX, X, XI y XII.

en ellos se daban cita distintos estamentos sociales, sino porque, al parecer, generaba litigios de competencias entre las autoridades regionales, dado el celo institucional por regular, controlar y prohibir este tipo de espacios lúdicos. Sin embargo, en la Nueva Granada colonial, al decir de Davidson, los bailes populares de negros, negros y mulatos eran conocidos específicamente como el currulao y el mapalé. El primero, en particular, se origina en algún tipo de música africana traída por los esclavos.<sup>27</sup> El bunde representa otra de las danzas relevantes de clara procedencia africana, particularmente ligada a etnias y culturas del área angolana. Ya en la Nueva Granada, desde principios del siglo XVII, este tipo de danzas fue asociado a toques de tambor y a bailes de brujos en la zona de la provincia de Cartagena. La popularización del bunde despertó el celo de la administración colonial, pues en 1770 se expidió una Real Cédula, dirigida al gobierno de la provincia de Cartagena, para que se informara sobre la ejecución de bailes y fandangos llamados bundes. Desde Cartagena se expandió a otras áreas como la gobernación de Antioquia, y a otros sectores afrocoloniales como la población mulata y zamba. En la provincia de Antioquia, el Bunde se manifestaba como una fiesta de los diablitos el 27, 28 y 29 de diciembre. En Antioquia, en 1848, un observador describió el baile del bunde resaltando la presencia, en la danza, de distintos

sectores de la sociedad regional antioqueña y el liderazgo percusivo del tambor:

Bailaban los mulatos su bunde a cielo abierto, en la mitad de la plaza. Ha de saberse que todo bunde comienza por tocar una especie de bombo o tambor grande... El mulato i la zambita, el negro i la mestiza, el mestizo i la blanca, bailaban allí alegremente.<sup>28</sup>

---

**Tratándose de contextos coloniales, espectros sociales y culturales en plena ebullición y confluencia, lo menos que se puede esperar de la producción cultural es que su proceso de desarrollo sea coherente, menos aún para las culturas africanas que debieron afrontar y confrontar la desterritorialización signada en las diásporas.**

---

En referencia a los instrumentos musicales, además de los mencionados por Escalante como los de tipo idiófonos (palmetas, guacharaca, guacho y maracas), membranófonos (tambor

mayor, el llamador y la tambora) y afrófonos (la gaita y la caña de millo)<sup>29</sup>, la marimba ocupa igualmente un papel decisivo en la estructuración de danzas o bailes negros del pacífico como la caderona.<sup>30</sup> En la costa atlántica, mas específicamente en el área cultural del Palenque de San Basilio, al parecer a través del corredor cultural caribeño, arribó y se adaptó la marímbula, instrumento asociado “con la sanza africana o mbira” en el Congo y en el África Central. Mas conocida como “el piano africano o piano de dedos”, la marímbula combina resonancia, lenguetas metálicas y vibración, que posibilita el diálogo musical con tambores, clave y maracas, como lo ha musicalizado el Sexteto Tabalá, notable orquesta del son palenquero de San Basilio de Palenque que, entre otras actividades, acompaña con frecuencia los ritos funerarios de Lumbalú.<sup>31</sup>

Como ha sucedido con la mayoría de las expresiones culturales negras y mulatas, la marimba y sus ejecutantes, el marimbero y el marímbulero, históricamente han sido “demonizados”. A propósito del

---

<sup>28</sup> Observación citada y referida por Davidson, *Diccionario folklórico*, II, pp. 48, 53-56.

Davidson extrajo estos datos sobre el Bunde del jesuita Joseph Cassiani en su *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús del Nuevo Reino de Granada*; de José María Groot en su *Historia Civil y Eclesiástica*; de la recopilación documental para la Historia de Cartagena hecha por José P. Urueta a finales del siglo XIX; y del folklórogo colombiano Abadía Morales. La descripción del baile del bunde la toma Davidson de Juan Francisco Ortiz.

<sup>29</sup> Escalante, *El negro en Colombia*, pp. 112-115.

<sup>30</sup> Davidson, *Diccionario folklórico*, II, p. 77.

<sup>31</sup> *Colombie. Sexteto Tabalá*. La marímbula fue “muy utilizada por la secta de ñañigos en Cuba para determinados ritos de Fraternidad Abakúa” y de acá probablemente arribó a Palenque. Sobre la etimología africana de las palabras marimba y marímbula y acerca de sus desarrollos culturales en las Américas véase Bermúdez, “Música, identidad y creatividad”, pp. 60-61.

<sup>27</sup> Davidson, *Diccionario folklórico*, II, pp. 153, 157.

Carnaval en Tumaco, Agier nos recuerda al legendario padre Jesús María Mera, quien a principios del siglo XX “obligaba a los negros, bajo amenaza de excomuniación, a arrojar las marimbas al agua por que... eran el instrumento del diablo”. A partir de la asociación entre el cura y el diablo, la comparsa “El Retorno de la Marimba” ponía en escena ritual e identitaria el hecho históricamente ancestral de que “la marimba y el marimbero llevan, desde hace siglos, el baile *endemoniado* de los negros”.<sup>32</sup> A propósito de la marimba y de la profunda sensación de éxtasis que producía el toque magistral y especializado del marimbero, José María Vergara y Vergara describió, en el siglo XIX, en tono poético la personalidad cultural de las comunidades negras en una comunión íntima con sus entornos geográficos:

La raza negra, aclimatada en su destierro, es eminentemente poeta y, sobre todo, música y cantora; sus voces son maravillosas en elasticidad, expansión y armonía. Un negro que toca una marimba entre las selvas de las costas del mar, tiene la seguridad de que las fieras y las culebras le entonan escuchando extáticas; el canto del trapiche, modulado a media noche al son de las mazas que chirrían, ha parado más de una vez el azote del áspero señor.<sup>33</sup>

<sup>32</sup> Agier, “Identidad cultural”, p. 304, 309 (Cursiva de Agier).

<sup>33</sup> Citado por Davidson, *Diccionario folklórico*, I, p. 196. Davidson cita la obra de Vergara y Vergara *Historia de la Literatura en la Nueva Granada*.

Bailes cadenciosos, tambores y marimbas parecen constituir variables significativas transversales a las diversas manifestaciones culturales afrocoloniales. Las formas y las maneras heterogéneas como se expresan estas variables proponen la discusión en torno a la coherencia o no de las culturas africanas en su proyección hacia las Américas. Siguiendo a Mintz y Price, Bermúdez plantea que, en términos de la relación música, identidad y creatividad, “los elementos africanos no se presentan de una forma coherente cada vez que aparecen”.<sup>34</sup> Esta tesis habrá que revisarse con mayor detenimiento, ya que tratándose de contextos coloniales, espectros sociales y culturales en plena ebullición y confluencia, lo menos que se puede esperar de la producción cultural es que su proceso de desarrollo sea coherente, menos aún para las culturas africanas que debieron afrontar y confrontar la desterritorialización signada en las diásporas. Como quiera que sea, la marimba, por ejemplo, alude a instrumentos musicales y sonido que se manifiestan de manera polivalente, pero todos evidencian una “clara procedencia africana”<sup>35</sup>, incluida la marímbula que ya mencionábamos.

Desde este primer acercamiento, básico y primario, a diversas manifestaciones de las culturas negra y mulata, se puede apreciar, inicialmente, un proceso

complejo de formación y perfilamiento de complejos culturales donde se imbricaron connotaciones culturales procedentes de diversos “reservorios” que se dieron cita en distintas regiones de la Nueva Granada. De estos reservorios es manifiesta la presencia activa de una herencia africana, y como tal estamos entendiendo no un conjunto de culturas africanas trasplantadas sin mayores alteraciones, sino, por el contrario, una cultura africana diversa que se transforma no solo según ciertos contextos espaciales, sino que se tensiona ante una ideología y un discurso hegemónicos que trata, por todos los medios, de ocultarla, prohibirla, minimizarla y demonizarla. No obstante, las dinámicas coloniales frente a los escenarios de actuación cultural igualmente se revelaron difusas, contradictorias, ambiguas, porosas y fronterizas, lo que posibilitó generar mayores chances de intercambio y producción cultural de carácter horizontal.

---

## Discografía

*Colombie. El sexteto Tabalá*. CD. Cocora. Radio France, 1998

## Bibliografía

AGIER, MICHEL, “Identidad cultural, identidad ritual: una comparación entre Brasil y Colombia”. En: Mosquera, Claudia, Pardo, Mauricio y Hoffmann, Odile, eds., *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias*. 150

años de la abolición de la esclavitud en Colombia. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia-ICANH-Institut de Recherche pour le Développement-Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos, 2002, pp. 295-312.

BERMÚDEZ, EGBERTO, "Música, identidad y creatividad en las culturas Afroamericanas: El caso de Colombia". En: *América Negra* (Bogotá), 3 (junio 1992), pp. 57-68.

BORJA, JAIME, *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada. Indios, negros, judíos, mujeres y otras huestes de Satanás*. Bogotá, Ariel, 1998.

DAVIDSON, HARRY C., *Diccionario Folklórico de Colombia. Música, instrumentos y danzas*. Bogotá, Banco de la República, 1970, 3 vols.

DÍAZ DÍAZ, RAFAEL ANTONIO, "Matrices coloniales y diásporas africanas: hacia una investigación de las culturas negra y mulata en la Nueva Granada". En: *Memoria y Sociedad* (Departamento de Historia, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Javeriana), Bogotá, VII, 15 (noviembre 2003), pp. 219-228.

DÍAZ DÍAZ, RAFAEL ANTONIO, "¿Es posible la libertad en la esclavitud? A propósito de la tensión entre la libertad y la esclavitud en la Nueva Granada". En: *Historia Crítica* (Bogotá), 24 (julio - diciembre 2002), pp. 67-77.

ESCALANTE POLO, AQUILES, *El negro en Colombia*. 2ª. Edición. Barranquilla, Artes Gráficas, 2002 (1964).

KASANDA LUMEMBU, ALBERT, "Elocuencia y magia del cuerpo. Un enfoque negroafricano". En: *Memoria y Sociedad* (Bogotá), VI, 12 (Agosto 2002), Pp. 101-120.

KASULE, SAMUEL, *The History Atlas of Africa*. New York, Macmillan, 1998.

LOVEJOY, PAUL E., "Identifying enslaved africans in the African Diaspora". En: Lovejoy, Paul E., ed., *Identity in the shadow of slavery*. London, Continuum, 2000, pp. 1-29.

LOVEJOY, PAUL E., and TROTMAN, DAVID V., "Experiencias de vida y expectativas: nociones africanas sobre la esclavitud y la realidad en América". En: Cáceres, Rina, comp., *Rutas de la esclavitud en África y América Latina*. San José, C. R., Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2001, pp. 379-403.

MAYA RESTREPO, LUZ ADRIANA, "Las brujas de Zaragoza: resistencia y cimarronaje en las minas de Antioquia, Colombia. 1619-1622". En: *América Negra* (Bogotá), 4 (1992), pp. 85-98.

MAYA RESTREPO, LUZ ADRIANA, "Paula de Eguluz y el arte del bien querer. Apuntes para el estudio de la sensualidad y el cimarronaje femenino en el caribe, siglo XVII". En: *Historia Crítica* (Bogotá), 24 (julio-diciembre 2002), pp. 101-124.

MORENO FRAGINALS, MANUEL, "Aportes culturales y deculturación". En: Moreno Fragnals, Manuel, relator, *África en América Latina*. México, Siglo XXI Editores, UNESCO, 1977, pp. 13-33.

NAVARRETE, MARÍA CRISTINA, "Entre Kronos y Calendas. Aproximaciones al tiempo de grupos negros en la colonia (Cartagena de Indias)". En: *América Negra* (Bogotá), 10 (1995), pp. 85-96.

NAVARRETE, MARÍA CRISTINA, *Prácticas religiosas de los negros en la colonia. Cartagena Siglo XVII*. Cali, Universidad del Valle, 1995.

TAUSSIG, MICHAEL, "Religión de esclavos y la creación de un campesinado en el valle del río Cauca, Colombia". En: *Estudios rurales latinoamericanos* (Bogotá), II, 3 (septiembre-diciembre 1979), Pp. 362-390.

THORNTON, JOHN, *Africa and africans in the making of the Atlantic World, 1400-1680*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

**Fecha de Recepción: 31 de Marzo de 2005**

**Fecha de Aceptación: 10 de Mayo de 2005**

