

Relatos de *poesía divina* y *humana* afrodescendiente: rituales de limpieza y nacimiento

Divine and human Afro poetry stories: cleansing and birth rituals

Rosa Patricia Quintero Barrera

*Entendí que el camino para comprender
no era estudiar a la gente, sino escucharla.*

ALFREDO MOLANO

Resumen

Este artículo explora cómo las clasificaciones simbólicas de los afrodescendientes se explicitan en los relatos que constituyen la *poesía divina* y la *poesía humana*, de tal manera que presenta una dicotomía de conocimientos y de prácticas, opuestas pero a la vez estrechamente relacionadas. Entran en el análisis unos referentes inmersos en inventarios propios del catolicismo y otros que entrecruzan aspectos de la religiosidad tradicional con los contrarios a la doctrina oficial. Por ello, se describen relatos del mundo de lo *humano* acaecidos por personajes como el Diablo, el Duende y la Madregua, que son los enemigos de lo católico y cuya función es generar miedo, enfermedades y males. Para contrarrestar esas desgracias humanas la cosmología afro construye referentes de lim-

pieza, sanación y reestructuración del equilibrio a través de ciertos rituales y de recetas mágicas, como aparece en el destalle etnográfico sobre aquellos habitantes de los montes y selvas. Por último, los rituales dedicados a los recién nacidos—la ombligada y el bautizo— se erigen en las dos dinámicas que permiten evidenciar las significaciones ideológicas y prácticas de una epistemología compleja, que demuestra una profunda hermandad entre las representaciones acerca de la naturaleza y las prácticas religiosas llevadas a cabo mediante rituales pactados y organizados que implican repercusiones para el sujeto en cuanto a sus futuras habilidades físicas e identitarias, pero también refuerzan los lazos de cooperación y de solidaridad comunitaria.

Palabras clave: Rituales de bautizo, religiosidad de afrodescendientes, género, historias de vida, relatos, magia.

• Fecha de recepción del artículo: 26-03-2012 • Fecha de aceptación: 08-06-2012

ROSA PATRICIA QUINTERO BARRERA. Antropóloga de la Universidad del Cauca y magíster en Antropología de la Universidad Nacional de Colombia. Correo electrónico: rpquintero@gmail.com

* Este artículo se inspiró en un capítulo de mi tesis de grado de la Maestría en Antropología de la Universidad Nacional de Colombia (*En el nombre del Padre, de la Madre, del Hijo y del Espíritu Santo: dimensión afro de la religiosidad católica bogotana*). Fue trabajado a mayor profundidad analítica y etnográfica para la presente publicación.

Abstract

This article explores how the symbolic classifications of African descent are explained in the tales that constitute the divine and human poetry, so that presents a dichotomy of knowledge and practices, contrasting yet closely related. In the analysis are contained referents immersed in the Catholicism inventories and other aspects that crisscross the traditional religious opponents of the official doctrine. Consequently, stories described in this paper refers to the human world by the likes of Diablo, the Goblin (Duende) and Madreagua, who are the enemies of Catholicism and whose function is to generate fear, illness and disease. To counter these human misfortunes, the African cosmology regards cleaning, healing and restructuring the balance through certain rituals and magic formulas, as shown in the ethnographic prune those inhabitants of the mountains and jungles. Finally, the rituals dedicated to infants, the ombligada and baptism-was erected in the two dynamics that reveal ideological meanings and practices of a complex epistemology, which shows a deep brotherhood between representations about the nature and religious practices carried out through rituals involving organized agreed and implications for the subject as to its future physical skills and identity, but also strengthen the ties of cooperation and solidarity.

Keywords: *Rituals of baptism, religiosity of african descent, gender, life histories, stories, magic.*

Introducción

Las historias de vida tienen gran interés en la construcción de textos antropológicos, ya que se producen para elaborar y transmitir una memoria personal o colectiva de dinámicas sociales concretas. El ejercicio de recuperar el pasado a través de la remembranza de momentos significativos y de permitir que sean vistos e interpretados por un investigador, genera una interacción dialógica entre un individuo en el presente que no “es el sujeto del pasado, sino el que lo reconstruye, es el sujeto que mira buscando una memoria desde la diferencia de ser después de sus heridas y de sus cambios” (Del-

gado, 1994, p. 275); y otro sujeto, que en relación con lo narrado pregunta, percibe, analiza y escribe. Este ensayo resalta la utilidad del trabajo en terreno y el empleo de técnicas etnográficas como las historias de vida y las entrevistas a profundidad en los estudios de otras realidades, que pueden diferir en distintas escalas de las parcialmente conocidas. No se pretende dar cuenta de un universo completo de explicaciones y prácticas culturales de un grupo humano, sino de detectar posibles relaciones entre lo empíricamente observado, las elaboraciones discursivas de la misma gente y algunos recursos teóricos. Concordamos con Álcida Ramos cuando propone dejar un espacio de incertidumbre con respecto a la “pequeña tajada” de la vida que nos han compartido las personas que han sido sujeto de los estudios académicos porque “¿será suficiente para que tengamos aquella visión, al mismo tiempo global y específica, que nos habilite a hacer afirmaciones que, al pasar al dominio de la ley, serán metamorfoseadas en hechos y verdades jurídicas?” (Ramos, 1992, p.56).

Así, resultó de especial relevancia partir de los recuerdos de las prácticas simbólicas de mujeres afrodescendientes que migraron del litoral Pacífico hacia Bogotá como consecuencia del destierro, para formular la pregunta sobre cómo ellas significan y evocan sus sistemas simbólicos y sus rituales, en particular aquellos dedicados a los nacimientos de niños y algunos de magia como un mecanismo de reafirmación identitaria tanto de ellas mismas como de sus familias nucleares.

Desde que sus antepasados llegaron a las Américas los afrodescendientes han tenido que generar estrategias de movilidad y reconstrucción cultural en las diásporas que han protagonizado, la más reciente de ellas la causada por el conflicto armado en el litoral Pacífico, que ha conducido a muchos de ellos a abandonar sus tierras para instalarse en las grandes ciudades colombianas¹, como es el caso de las personas que participaron en este estudio, quienes emigraron al municipio de Soacha para preservar sus vidas y con la esperanza de mejorar sus condiciones socioeconómicas, después de ha-

1. El Chocó es la zona del país con el menor desarrollo y mayores índices de pobreza, los cuales también figuran en las estadísticas más bajas del mundo. Las cifras del Índice de Desarrollo Humano son preocupantes: longevidad, nivel educativo y nivel de vida de acuerdo con los ingresos *per cápita* aparecen en las escalas más bajas en el ámbito nacional. Este departamento se ha caracterizado históricamente por la exclusión económica, política, social y cultural, además de haberse constituido en uno de los principales escenarios de la guerra en Colombia (Quintero, 2007; Observatorio Codhes, 2004).

ber ensayado lugares de asiento tanto en el litoral Pacífico como en el Valle del Cauca y en Bogotá.

En cuanto a la construcción del texto, me inspiro en el método expositivo empleado por Alfredo Molano, basado en la puesta en escena de personajes ficticios inspirados en relatos de muchos actores reales que cuentan en primera persona sus vivencias, modos de entender y de explicar las situaciones. Aquellos personajes fueron mujeres afrodescendientes nativas del litoral Pacífico y ahora asentadas por obligación en la periferia bogotana. Ellas proporcionaron fuentes invaluable de información en varias entrevistas a profundidad e historias de vida, en las que excavaron entre sus recuerdos, olvidos y silencios, narrativas excepcionales de hechos vividos y conocidos; que en suma fueron enlazados intencionalmente en una interlocutora: doña Carmen.

Desde esta perspectiva, vale la pena considerar que las mujeres entrevistadas demostraron gran entusiasmo al recordar los episodios vividos o que les habían contado. Al narrarlos, conectaban descripciones de eventos, personas y lugares con aquellas circunstancias vividas en sus propias unidades familiares, como el nacimiento de sus hijos y sus modos de trabajo. En medio de risas, tristezas, entonaciones y movimientos corporales teatralizaron los diálogos y los escenarios en donde se desarrolló la trama narrada, lo que dio lugar a rupturas en el umbral clásico de la consecución de los datos etnográficos, para pasar a momentos en los cuales la investigadora no sólo era testigo de las circunstancias enunciadas, sino de alguna manera partícipe de un circuito de acontecimientos reales o ficticios —o mezcla de ambos— entre diferentes pasados. Porque pese a que varias de las entrevistadas, por pertenecer al mismo entorno familiar, conocían las historias, cada una presentaba variaciones en la evocación. Lo anterior no provocó conflictos interpretativos sin, por el contrario, ocasionó que ellas recrearan y adaptaran las distancias en un contenido coherente. Los relatos los iban entretejiendo en la medida en que los recordaban y expresaban, o sea que los elementos simbólicos de su identidad cultural no eran inmutables, los iban haciendo mientras los explicitaban, y cada una de las narradoras tomaba una posición

determinada de acuerdo con la autoridad que le brindaba el conocimiento de la situación contada. Es importante mencionar que doña Carmen tenía consignadas las fórmulas de las recetas mágicas en una pequeña libreta que integraba parte de su equipaje desde Quibdó. En síntesis, esos relatos se convierten en lugares de memoria que “va[n] recuperando la historia del individuo, que es también una historia de la familia y de sus peripecias” (Quintín, 1999, p. 250).

Poesía divina y poesía humana

En las adaptaciones cosmogónicas de los afrochococanos se incorporan elementos provenientes del catolicismo como doctrina hegemónica utilizada en los procesos de aculturación y elementos religiosos tradicionales, de tal manera que aun hoy día tienen trascendencia y significación para la gente. Al respecto, Rogerio Velásquez a partir de sus investigaciones adelantadas en el alto y bajo Chocó, entre 1955 y 1961, plantea que existen dos clases de “poesía popular”: la que exalta los principios religiosos del catolicismo y que se conoce como divina; y la humana “[...] que canta a la vida y sus situaciones conexas en forma desabrochada” (Velásquez, 2000, p. 169). Es decir, concurren dos perspectivas de creencias y de símbolos inherentes en esta epistemología émica: (a) El mundo divino “bajo la tutela de Dios, los santos, las vírgenes, las ánimas benditas y la Fe de Cristo”. (b) El mundo de lo humano o del Enemigo, del cual se “[...] desprenden los maleficios o enfermedades causadas por una acción de inspiración propia del Diablo [...]” (Antón, 2003, pp. 43-44).

Las anteriores nociones concuerdan con la clasificación que doña Carmen aplica al referirse a la naturaleza de sus sistemas religiosos cotidianos. Ella dice que la persona que *tiene fe con Satanás, en la tierra es humana*², y es conocida dentro del espacio social como humana: *aquella persona todo lo hace por magia, le pone fe y le salen las cosas*. Mientras que quienes *están con Dios, reciben la denominación de personas divinas*. Ese ordenamiento simbólico se evidencia en el contenido e intencionalidad de los relatos de la poesía humana, que toman sentido y vigencia por medio de la tradición oral,

2. Con el fin de agilizar la lectura de este ensayo, en lo sucesivo se utiliza la letra cursiva para las referencias que se toman de manera textual del discurso de las personas que suministraron los datos durante el trabajo de campo que soporta el presente análisis.

que circulan de mente a mente, en la cual el papel de los viejos y de las mujeres funciona como una bisagra de cohesión cultural a partir de mitos que entremezclan lo sagrado y lo profano de tal modo que para la gente adquiere sentido. Veamos, entonces, el detalle de algunas narraciones.

El personaje protagónico de la poesía popular de lo *humano* es el Diablo. Doña Carmen y su esposo recordaron que hace tiempo en el Pacífico, a la joven Leuteria se le apareció una mujer, quien la siguió llamándola por su nombre insistentemente, a la vez que le prometía mostrarle algo valioso. Leuteria resultó en un espinero montuno de arroz. Al notar la ausencia, sus parientes fueron a buscarla. Les costó arduo esfuerzo conseguir sus rastros en la raíz de un palo. Al fin la encontraron. En la medida en que la llamaban, Leuteria se iba corriendo porque estaba endemoniada. Entonces, de común acuerdo decidieron buscar a los padrinos de bautismo de la joven. Los condujeron hasta el espinero de arroz, pero ella no contestaba. Hasta que le gritaron: ¡Te van a rezar un credo! Ahí sí, el Diablo la dejó. Leuteria no sabía pa' dónde cogé, hasta que la cogieron con los ojos colorados. El esposo de doña Carmen finaliza su historia diciendo: *Diablo sí hay en la ciudad pero no se ve, en Chocó sí.*

Son constantes las historias en las que mediante oraciones dirigidas al Diablo, es decir, en el contexto de lo *humano*, quienes las rezan logran sus favores orientados a conseguir beneficios, ligar³ hombres o mujeres, o hacerle un daño a alguien. El mejor momento para esas invocaciones, como la del *Justo Juez*, es la media noche⁴. Doña Carmen recordó que en Bagadó, gracias a este rezo, un señor *cogía a las mejores mujeres*. Los *endemoniados* ocurren con frecuencia; así le pasó a un sobrino, a su hermana y a ella misma en alguna vez.

Otro habitante del mundo de lo *humano* es el Duende, que se caracteriza por ser *un espíritu malo. Se parece a un enano. Es compañero del Diablo, aunque dicen que es aun más malo que él. No hay acuerdo entre sí es un animal o una cosa. Cuentan que lo han visto con una pata de gente y otra de gallina. Le gusta tocar guitarra, mientras brinda con su botella de biche* [aguardiente]. Una de las maneras para ahu-

yentar a ese espíritu considerado como maligno es entonando el canto de *Gloria*—dentro del ámbito *divino* del catolicismo—. Según doña Carmen, *el Duende da todo lo que uno quiere y necesita. Las personas que lo invocan son la gente ayudada.*

La Madreagua también mora en el mundo de la poesía de lo humano. Puede ser de *guarumo, balso o de costal viejo. Parece como una baba que se va difractando por el río y si uno se persigna pasa, si no lo coge. También se evita si se porta una flecha, porque le teme a que la flechen*. Otra versión de la Madreagua corresponde a un mito antropomorfo femenino. En ambos casos, su función es atraer hacia el agua y ahogar a los pescadores. Antón sostiene que en Chocó existen:

[...] prácticas mágicas que sólo con la invocación de un rezo se logra el envío de algún espíritu maligno en forma de pájaro o de “Madreagua” capaces de causar daño a una persona mediante dolores de cabeza intensos, locuras temporales o definitivas, idiotez prematura, mala suerte, “salamiento”, arruinamiento, enfermedades en la piel o en el aparato digestivo mediante la introducción de batracios, insectos y gusanos [...] (Antón, 2003, pp. 70-71).

En los relatos de los personajes del mundo de lo humano se evidencia la relación con el imaginario del mal de acuerdo con la tradición judeocristiana que recae en la expresión de la maldad en la figura del Diablo, como exponente de lo abyecto y de lo excesivo. El Diablo, el Duende y la Madreagua protagonizan los mitos que indican el destino de las personas que se apartan de la estética moralmente aceptada y, más aun, que se dejan tentar por sus favores. También existen las *contras*, que entran en el escenario social como posibilidades reguladoras de restablecimiento del equilibrio entre lo humano y lo divino.

Relatos de rituales y de recetas mágicas

Los afro emplean plantas de usos medicinales, curativos y mágicos, “[...] creando alrededor de ellas mitos y supersticiones de carácter religioso, sea para aplicarlas con propósitos maléficos o

3. Corresponde a una práctica muy utilizada dentro de la magia, no sólo entre los afros sino también en otros contextos populares, para retener a la pareja en términos amorosos y sexuales.

4. La oración del *Justo Juez* se usa como defensa u ofensa; entonces, otorga poderes para defenderse y puede invisibilizar a la persona que la pronuncia con fe (Antón, 2003, p. 93).

benéficos con la previa combinación de oraciones, secretos y ritos según el caso” (Antón, 2003, p.106). Ello implica el conocimiento de las propiedades medicinales, terapéuticas y los usos rituales de las plantas, su lugar de procedencia, los cuidados que requieren, cómo deben cortarse, quién debe hacerlo y los distintos procedimientos para elaborar el remedio, emplaste o bebedizo. Los efectos malignos de los rituales localizados en el nivel cosmogónico de lo malo/diabólico/humano y sus respectivas connotaciones metafóricas se pueden subvertir mediante la pronunciación de oraciones católicas acompañadas de baños con plantas de remedio.

Además, las mujeres entrevistadas ilustraron este tema de recetas con las propiedades curativas del palo de barejón, que sirve para contrarrestar dolencias estomacales cuando se toman tres cogollos remojados en aguardiente. También aludieron a las cualidades que tiene la orina, especialmente la femenina, en los tratamientos para la artritis, aunque puede mejorar el daño de estómago, el resfriado común y el reumatismo. La orina debe utilizarse tibia y mezclada con sal, con el fin de hacer compresas en la cabeza, y no bañarse al otro día⁵.

Entonces, los baños “[...] son los procedimientos más comunes para obtener las propiedades curativas de las plantas. Estos se utilizan bien sea para refrescar el cuerpo o calentarlo” (Antón, 2003, p. 110). Doña Carmen los recomienda para *sacar malas energías, para sacar la sal y regar la casa*⁶. En la religiosidad afro y en general en las prácticas tradicionales los baños se realizan con frecuencia. Resuelven casi todos los problemas. Son efectivos en el tratamiento de los males del cuerpo y del espíritu, ya sea generados por la misma persona o por malquerencias ajenas. Limpian lo *humano*, que generalmente es considerado como el causante de los males que se manifiestan en el cuerpo o en el espíritu.

Doña Carmen sostiene que *nunca debe uno bañarse con azúcar porque produce envidia; siempre debe ser con panela*. Ella contó que se hizo una vez el baño de limones, y le *fue muy bien*. *Consiguió dinero, le regalaban cosas y montó un kiosco* (cantina), tenía equipo de sonido, brindaba muy buena atención y logró contar con un buen número de clientes. Un día un señor que quería ponerle competencia le echó agua con sal en su negocio, hecho que marcó el inicio del endeudamiento acacido y la posterior quiebra.

Entonces, las enfermedades son producto de la voluntad adversa de otros individuos, del incumplimiento de las normas que determinan los patrones de comportamiento social y el acatamiento al sincretismo que proviene del catolicismo y de las simbologías tradicionales. Se observan dos grandes condicionamientos en cuanto a la clasificación de enfermedad: las que aquejan el cuerpo físico, como dolores de cabeza, de estómago, afecciones musculares; y las que se relacionan con el Diablo y sus aliados. Estas últimas funcionan como control social, como generadoras del miedo individual y colectivo, porque aquejan al individuo trasgresor de normas, como desplazarse hacia los lugares montunos propios de los habitantes del mundo de lo humano. Aquí en lo más esencial de la cultura, entre Dios, el Diablo y los hombres, se materializan las enfermedades, males, locuras y malformaciones. Adquieren mayor sentido los administradores de lo religioso y el corpus ideológico que cimienta la cosmogonía afro y su praxis en rituales, como es el caso de aquellos dedicados a los niños como un recurso destacado para evitar los males e infortunios en la vida de un afrodescendiente.

Connotaciones identitarias del nacimiento de los niños y del bautizo

“[...] Gente, gente vengan a vé, que ha nacido un niño hermoso señores, y es mío [...]

5. Para las lombrices se recurre a la mezcla de cebolla cabezona, ajo macho, sal y limón. Estos ingredientes tienen que molerse para sacarles el agua y poderse untar en la nuca, garganta, corona y detrás de las orejas. La pringamosa resulta útil para la anemia. La artemisa chochoana –no la de aquí que es distinta–, sirve para tratar el reumatismo, los espasmos y para hacer baños en la casa, debido a que su fuerte olor protege de las malas energías. La ruda sirve para ahuyentar a las brujas y atrae buena energía. Una receta abortiva consiste en mezclar una cerveza y tres clavos de olor, se cocina hasta que queden tres tragos y se toma.
6. Se mezclan tres cucharadas de sal marina, una manzana y un poco de agua. Se deja hervir y luego la persona debe bañarse con jabón de ropa. Una variación de esta receta a base de aguadepanela es: Se echa una panela en un litro de agua en un recipiente para dejarlo al sereno durante nueve días. La persona se baña con agua natural. Luego se rezan dos padrenuestros con fe y procede a echarse el agua de panela en el cuerpo. Esto debe repetirlo durante nueve días. Una posibilidad de esta receta consiste en derretir la panela chochoana al baño de maría para que quede cremosa y añadirle hierbas.

Que se forme el jolgorio, que repliquen cununos [...] Omblíguenlo con anguilla pa' que sepa escapá. Con uñas de la gran bestia nadie le podrá pegá [...].”

EL MORO

El anterior fragmento del abozao⁷ del grupo musical Alé Kumá Cantaoras, cuyo autor es Ezequiel Cuevas Sanclemente, retrata el ajetreo que ocasiona en la familia y en los allegados el nacimiento de un niño, su presentación en la comunidad, las expectativas de sus padres y los rituales practicados al recién nacido. Ese evento es considerado como *un agasajo, celebrado con mucha alegría y aguardiente*, dice doña Carmen. Pensando en ello, acostumbran a bañar al niño con “Agua de Socorro”, que contiene: las siete albahacas, amansajusticia, quereme, devastadora, sígueme, yerbabuena, celedonia, cogollitos de guayabo biche y verbena. Amasan cada hierba con un poquito de agua, alcohol y menticol⁸, luego la pasan por un colador y finalmente mezclan todos los ingredientes. Desde la tradición afrochocoana se recomienda bañar al niño con ese remedio durante tres, cinco o siete días seguidos, siempre en números impares, para asegurarle la *buena suerte* en su vida, para *amansarlos, que no sean llorones y sean queridos por las otras personas*.

Otra creencia que cabe considerar es la *virtú*, que dentro del contexto religioso inherente al nacimiento de los niños significa que algunos tienen *algo especial* que puede representar aptitudes excepcionales ya sea curativas o mágicas. Aquella cualidad es evidente cuando los niños tienen *un lunar, una cruz en el paladar o una estrella en alguna parte del cuerpo*, cuenta doña Carmen. También en las circunstancias en que ejecutan alguna actividad de manera temprana para el desarrollo cognitivo y físico que correspondería a la edad, como reírse o caminar antes de tiempo. En esas situaciones, deben bautizarlos lo más pronto posible para que queden libres de la *virtú*. Ella comentó que uno de sus hijos se rió con su padre siendo bebé, y de inmediato supieron que tenía *virtú*. Sin embargo, no lo bautizaron y él falleció. Otros niños que

nacen con virtú de la misma sabiduría, son como abobados, les gusta irse al monte de noche, y los conocen como *atebaditos*.

En cuanto a la práctica del bautismo es común que a los niños *enfermos* de seis u ocho meses les rocíen Agua de Socorro. Entre tanto, cuatro personas le rezan un Rosario⁹. Así los bautizan en casa y luego los llevan adonde el sacerdote. Cuando coinciden con la estancia del obispo en el pueblo aprovechan la oportunidad para hacerle la confirmación al infante de una vez, aunque no es usual que este sacramento sea recibido por niños muy pequeños, ya que se requiere tener mayor capacidad de uso de razón para comprender y aceptar los designios dogmáticos del catolicismo. Doña Carmen sostiene que el bautismo es necesario *porque lo dejó Dios cuando San Juan bautizó a Jesús. A los niños los persigue el demonio, los llama. Si el muchacho es corrompido, el Diablo le sale en forma de cualquier persona y se lo lleva al monte, hasta que lo mete en una montaña*. Sin embargo, ella comenta que la mayoría sólo recibe el Agua de Socorro, *porque en el campo no hay iglesia* y por lo tanto los infantes reciben el bautismo en las ocasiones en que sus padres los llevan al pueblo. El ritual del Agua de Socorro hace las veces del sacramento católico del bautismo, que ocupa un segmento religioso y social muy importante dentro de la cultura afro. Por un lado, equivale a la “presentación del niño a Dios”; y por otro, conlleva al convite de parientes y amigos a una fiesta: “[...] que se forme el jolgorio, que repliquen cununos” al son de Alé Kumá.

Los bautizos en la iglesia ocurren cuando los niños están grandes y han asistido regularmente a la catequesis de los domingos en las parroquias para prepararse en el catolicismo. En la misa del bautismo, la madrina y el padrino conducen al niño hasta el sacerdote, quien le echa el agua bendita. De manera que estos rituales de nacimiento desenlazan en redes sociales establecidas entre los padres de los niños y las personas que pasan a representar categorías de afinidad en cuanto al parentesco: madrina y padrino para el recién nacido, y compadres para los progenitores. Losonczy sostiene que: “[...] la creación de estos vínculos

7. Ritmo vernáculo que junto con el aguabajo, el bambazú y el tamborito son interpretados por las chirimías del norte del litoral Pacífico (Carátula del disco compacto “Alé Kumá Cantaoras”).

8. Corresponde a un líquido a base de alcohol y menta utilizado para refrescar a las personas y de venta libre en las farmacias.

9. Rezo de la Iglesia en que se conmemoran los quince misterios principales de la vida de Jesucristo y de la Virgen, recitando después de cada uno un padrenuestro, diez avemarías y un *gloripatri* (Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua, 2012).

codificados pondrá también en movimiento toda una cadena de intercambio de bienes y servicios; ayuda en la educación o el cuidado del niño, intercambio de alimentos y de regalos [...]” (Losonczy, 2006, p. 93).

A manera de complemento, el significado del bautismo en las construcciones discursivas de los sacerdotes católicos que lideran la Pastoral Afrocolombiana¹⁰ pretende afianzar los lazos de solidaridad y de sentido comunitario. En una misa afro¹¹ dedicada al bautismo de tres niños afrodescendientes y uno mestizo, el oficiante ilustró a la feligresía sobre el significado y la utilidad de este sacramento, y dedicó su homilía a motivar la reflexión de la gente acerca de los vínculos sociales que implicaba bautizar a una persona. Enfatizó en que este ritual tenía trascendencia en la medida en que el bautizado tomara conciencia de su ingreso a la “familia cristiana”. Es decir, que el resto de bautizados pasarían a representar lazos de “hermandad”, con quienes no podría asumir comportamientos de “discriminación, racismo, intolerancia ni indiferencia” (Cuesta, 2006). La posición discursiva del sacerdote surge de cambios estructurales en las prácticas de evangelización católica, pero no de la Iglesia como institución religiosa y política, sino más bien en los posicionamientos teológicos y metodológicos recientes de un sector de clérigos afrodescendientes y africanos, que asumen una actitud crítica ante el multiculturalismo, la discriminación étnica-racial, el desplazamiento forzado como secuela de la guerra en Colombia (Quintero, 2005).

Las *obligadas* como espacios femeninos en los rituales dedicados al nacimiento de los niños

El conjunto de prácticas simbólicas realizadas a los recién nacidos ocurre inicialmente en el ámbito femenino, ya que son las mujeres las encargadas de recibir a los niños y a través de varios procedimientos metafóricos incidir en la “primera armazón de la identidad humana” (Losonczy, 2006, p. 202),

de acuerdo con el repertorio cultural afro basado en ciertas asociaciones entre elementos de la naturaleza y características que van a distinguir en la sociedad a cada persona. Por su parte, los hombres escogen a los padrinos y se ocupan de designar el patronímico más apropiado que portará el recién nacido. Es decir, que las actividades que realizan las mujeres se circunscriben a la esfera de lo privado, doméstico y cultural, mientras que los hombres se encargan de las determinaciones insertadas en lo público y en lo social. Dentro de ese contexto analítico revisemos el detalle etnográfico de los partos y de los procedimientos religiosos que implican.

Doña Carmen cuenta que en su tierra fue partera, pero en Soacha no se atreve a menos de que se trate de una hija o de una nuera, y que le pidan el favor de *recibir al muchacho*. Narra la experiencia de una vecina suya que recibió a un niño que *no venía bien y murió ahí mismo*, circunstancia que le representó innumerables inconvenientes con los padres y las autoridades locales. Las madres tienen la opción de dar a luz en el hospital de Soacha, en Bosa, o en el puesto de salud de El Arroyo; este último sólo dispone de la atención de una enfermera con horario laboral y *los partos no tienen hora*. Algunas mujeres no cuentan con los medios económicos para transportarse a los hospitales o su parto no coincide con el horario del puesto de salud y, por tanto, deben alumbrar en casa.

Así le ocurrió a Fanny, una joven mujer que *parió sola* en su casa, hasta que llegó doña Carmen justo en el momento para recibir a la niña y *arreglarla*. El arreglo consistió en cortarle el ombligo, *obligarla*, bañarla, limpiarla y *paladialarla*, o sea, *meterle el dedo en el paladar para que respire y tenga el paladar alto y no se ahogue*. Al contar esto, ella le hizo bromas a su esposo, diciéndole que Fanny no tenía marido y: *—¿si no serías vos el que la preñaste?; —¿De dónde salís con eso, Carmen?;* increpó él. Luego de risas, ellos explicaron que en el barrio se especulaba con el nombre del posible padre de la recién nacida. Resalto este punto, porque en varias ocasiones observé que los hombres negaban la paternidad de sus supuestos hijos, en algunos casos alcahueteados por sus propias familias y

10. Los sacerdotes afroamericanos y africanos que pertenecen a la Pastoral Afrocolombiana están adscritos a la iglesia católica. Las innovaciones de su propuesta evangelizadora se relacionan con un énfasis en el ejercicio de la tolerancia cultural y religiosa frente a las prácticas y creencias religiosas de los pueblos (Quintero, 2005).

11. Misa afrocolombiana oficiada por el sacerdote Verbita Emigdio Cuesta, en la iglesia del Divino Salvador en la ciudad de Bogotá, realizada el 26 de marzo de 2006.

denigrando de la mujer con quien habían sostenido relaciones amorosas. Sin embargo, al paso de algunos meses, quizá por la insistencia de la madre y la presión social acaecida por los efectos de las comunicaciones que circularon públicamente, el hombre en cuestión admitió su responsabilidad paterna, pero no accedió a convivir con Fanny. La actitud masculina dejó a la joven mujer viviendo de manera individualizada su maternidad, sin vínculos afectivos ni sociales con el padre de su hija. Esa situación se repite en el sector, según doña Carmen, ya que *los hombres no quieren responsabilidades con los hijos que van dejando por ahí*. Por supuesto, deriva en graves consecuencias para las madres. De un lado, reafirma el estereotipo social de que la responsabilidad durante el embarazo y la maternidad es femenina. De otro, pone a las mujeres en el doble papel de responder económica y emocionalmente por la crianza y manutención de su prole (Moore, 1996). En el ámbito del destierro y de los nuevos sitios de habitación urbana, las mujeres que se encuentran en dicha situación recurren a emplearse en el servicio doméstico en Bogotá, y con frecuencia permanecen internas entre semana, lo cual sólo les permite visitar a sus hijos los domingos. Los niños y adolescentes se quedan solos de lunes a sábado, sorteando las dificultades económicas y sociales, mientras crecen y se socializan en la calle con sus amigos, quienes se encuentran en las mismas condiciones.

Volviendo al asunto de los partos, pese a las dificultades que ofrece Soacha, hace unos años doña Carmen accedió a recibir a su nieto Chalo, a petición de su hija, quien le dijo: *—Mamá, reciba. Es mi muchacho*. Ella cuenta que el bebé estaba atravesado y que trató de enderezarlo antes de su nacimiento. Pero ya en el alumbramiento, una vecina llamó a una enfermera quien le *puso baños a la futura madre y le dio bebedizos*. Al evidenciar que no podría cumplir con la promesa de recibir

a Chalo, doña Carmen decidió llevarse a la pariturienta al hospital de Kennedy, donde alumbró a la media hora. La añorada noticia la recibió luego, pues esperó largas horas a que le anunciaran el nacimiento de su nieto, sin poder *calar*¹² su cigarrillo porque le *daba pena fumar delante de tanta gente*.

El nacimiento de los niños está ligado a la práctica de las *ombligadas*. Entre los afrochocoanos “[...] existen dos rituales focalizados en el ombligo del recién nacido” (Arocha, 1999, p.15). El primero, en el momento del nacimiento del niño, cuando “[...] la madre entierra la placenta y el cordón umbilical debajo de la semilla germinante de algún árbol, escogido por ella y cultivado en su *zotea*¹³ desde que supo de su preñez”. La última ombligada ocurre luego del desprendimiento del ombligo del cuerpo del niño, y en la herida que queda le untan alguna planta, animal o mineral de acuerdo con los atributos que la madre quiere heredarle a su hijo (Arocha, 1999, p. 16).

Cuando el ombligo del niño se desprende, *hay que cogerlo con trapo y echarle la cura* hasta que sane. La cura puede ser un aceite de la planta de canime, que procede de un *palo bueno para limpiar*, que adquieren en una farmacia. Al caerse el ombligo del niño, a los tres o cinco días, según la mano que lo cortó, lo prensan con un corcho y lo curan o secan para sembrarlo en la tierra en el lugar previamente escogido y de acuerdo con la planta que van a depositar en el hueco. Así cuenta el historiador Sergio Mosquera que se lo dijo doña Dolores Mosquera, una comadrona del corregimiento de Monte Carmelo en el municipio de Tadó:

Después de nacer el niño se le corta el ombligo con la cuchilla, este se corta con una pulgada de largo y allí se hacen dos nudos o amarres. En el medio de los nudos se corta el ombligo y se amarra con el hilo bien ajustado; para evitar hemorragia se moja una gasa con yodo ligado con aceite de comer y alcohol,

12. El término se refiere a fumar con la candela del cigarrillo hacia adentro de la boca (Abello, 2003). Doña Carmen acostumbra a fumar *calado* en ambientes conocidos, familiares e íntimos para ella; es decir, esta práctica forma parte de su vida privada. Así se explica la incomodidad que sentía ante la larga espera del nacimiento de su nieto en un espacio extraño. Además, ella se abstuvo para evitar choques culturales.

13. La *zotea* corresponde al ámbito de la agricultura femenina. La construyen trocando cuatro horquetas con otros palos de guayacán atravesados que se vuelcan en la tierra. Encima le colocan una hoja de colino, amargo o platanillo para que el piso de la estructura quede junto. El tamaño depende de las necesidades y del espacio que dispongan fuera de la casa. Para su construcción existe una división sexual del trabajo: los hombres se encargan de levantarla cuando es grande y las mujeres, de su cuidado. Los sembradíos alternan entre alimenticios, medicinales, para riego y para tener bebedizos si alguien se enferma. La cantidad de especies sembradas varía en la medida en que se quiera y se pueda, dice doña Carmen; entre las que se encuentran tomate, pimentón, orégano, poleo, cebolla larga, pepino, cilantro de hoja más ancha porque es *la más olorosa* y albahacas de los siete tipos. También siembran plantas de remedio como toronjil, menta, yerbabuena y paico para las lombrices y las plantas para untarle al niño cuando se le cae el ombligo.

luego se le pone una pampita de algodón, se le moja la gasa y se le pone el ombliguero. Al día siguiente se le pone sebo tibio o aceite de castor para que caiga más rápido el ombligo. Algunos caen a los 3, 4 o 5 días; cuando cae a los 7 días es peligroso porque le puede caer mal de 7 días (Mosquera, 2001, p. 24).

Simbología de las ombligadas

La elección de la planta, del animal o del mineral para hacer la segunda ombligada al recién nacido depende de las cualidades que los padres esperan que formen parte “[...] del carácter del niño o niña y las cuales irán siendo incorporadas a partir de que se esparzan los respectivos polvos sobre la cicatriz umbilical” (Friedemann, En: Arocha, 1999, p.16). También eligen cuidadosamente el sitio que ocupa el árbol en donde depositan la placenta y el cordón umbilical para la primera ombligada, pues *si el ombligo se va con el agua, indica que van a ser caminantes*, apunta doña Carmen. El árbol puede ser marañón, zapote, chontaduro, coco, caimito, guanábana o alguno que tengan a su disposición y que cumpla con sus expectativas. Además, en la medida en que se *vaya enmontando, lo van cuidando y el dueño sabe que es su árbol, mientras va creciendo. Se hace un hueco y se pone el ombligo, luego más tierra y se siembra el palito que ya debe estar grandecito. Se dice al niño que ese palo es de él*, en palabras de doña Carmen.

Así, los niños son ombligados para *que tengan buena suerte y todo les resulte*. Mosquera explica que la ombligada “[...] no esconde el sentimiento de sociedades que demuestran una profunda re-

ligiosidad y hermandad hacia los seres animados e inanimados [...] Es una transferencia hacia los seres humanos de las energías que poseen otros seres de la naturaleza” (Mosquera, 2001, p. 32). En el siguiente cuadro aparece el detalle de la agrupación de los elementos para ombligar a los niños de acuerdo con la información suministrada por las señoras partícipes de este relato.

Doña Carmen ombligó a sus hijos con elementos anotados en el cuadro anterior. En Soacha ha ombligado a algunos de sus nietos, como a Chalo con oro: *le sobé la cabecita con mi anillo de oro. Por eso al niño le dan plata, por la ombligadura*. Algunos afros niegan que han sido ombligados, porque temen que al contarlo queden expuestos a la “[...] aplicación de las contras, es decir, se pierde el efecto del poder conferido por la ombligada a través de una disminución paulatina de energía” (Mosquera, 2001, p. 33). Doña Carmen complementa su explicación diciendo que también es tradición chocoana que esta práctica sea realizada por las comadronas y lamenta que la costumbre se esté acabando.

La estructura simbólica de la *cura* que los afros emplean en la segunda ombligada manifiesta una función metalingüística, en la que el sistema de signos posee una semiótica particular basada en el *ethos* con respecto a la función que la naturaleza desempeña en la vida social y productiva de los sujetos. Así, el mineral más utilizado es el oro, que a la vez constituye uno de los principales segmentos de modos de producción del litoral Pacífico y por ende, de beneficios económicos. La ombligadura con oro está vinculada con destrezas especiales en

Clasificación de elementos para ombligar a los niños		
Tipo de elemento o animal		Efecto
Mineral	Oro	Para que tenga dinero. Que sea minero de buenas y encuentre oro. Para que todo el mundo lo envidie. Que tenga bonitura.
	Animal	
	Pezuña de la gran bestia	Para que tenga mucha fuerza.
	Caldo de venado	Para que sea muy ágil.
	Cacho de ciervo	Para que sea muy fuerte.
	Baba de anguila	Después de ponerla a secar se la echan al niño para que sude cuando pelee y así nadie lo pueda coger.
	Espina de pescado	Para que no se espine y sea buen pescador.
	Araña	Para que nadie lo coja.
Planta	Cañaguat	Para que baile.

la minería y con belleza corporal. Por su parte, las *curas* que provienen de animales, resaltan sus características más notables como la agilidad, la fortaleza y la capacidad de escapar de situaciones adversas, mientras que las plantas se encuentran ligadas con características de simpatía social. Por lo tanto, los efectos en las características identitarias que las mujeres administran con anticipación a sus hijos representan vínculos entre los elementos del signo, en su mayoría de índole metonímica. Es decir, que las interpretaciones que se establecen tienen que ver con la función sociocultural que implica el elemento de la ombligada con la característica de personalidad que se adjudica, basada en el encuentro de modos variados y complejos de conocimientos provenientes del curanderismo y de la magia. Sobre todo en cuanto a las estrechas relaciones en el ofertorio cultural, tanto material como simbólico, mostradas en las prácticas a los recién nacidos, así como los vínculos entre el objeto de la ombligada –animal, vegetal o animal– y las características preconcebidas que personas externas le confieren al niño a manera de sino y de diferenciación del resto de personas, sin dejar de lado la hermandad establecida del individuo con el árbol en donde queda depositada su placenta y cordón umbilical. La ombligada, en suma, constituye la ceremonia ritual de iniciación del niño, que cambian su estatus social y religioso ante su entorno familiar y social, ya que representa la entrada al complejo sistema simbólico afro y su respectiva aceptación comunitaria.

Consideraciones finales

La dialéctica del contexto *divino-humano* inmerso en el discurso y en las prácticas afro se constituye en un *corpus* general de creencias y símbolos que adquieren significación en tanto representan utilidad colectiva. Esos elementos, en esencia pertenecientes a lo religioso, se vinculan con: (a) La necesidad de sociabilidad mediante el fortalecimiento de lazos de parentesco, padrino y compadrazgo a través de los rituales de bienvenida a los infantes. (b) Las asociaciones de reglas estéticas y morales con segmentos metafísicos que distinguen en el comportamiento aquello que es considerado como bueno y malo tanto en los actos comunicativos (relatos) como en sus representaciones fácticas (rituales a niños y de limpieza). (c) Las

estrechas afinidades entre los sistemas simbólicos y la naturaleza, evidenciados en el uso de plantas, animales y minerales con los propósitos culturales deseados como características de personalidad y destinos en cuanto a oficios adjudicados con anticipación a los niños, además de las significaciones de los ríos, montes, selvas y lugares cultivados para albergar a seres extranaturales. Desde luego, en estos dos contextos cosmogónicos tienen lugar los rituales realizados a los recién nacidos, el bautizo, las historias de *poesía popular* y los baños con plantas mágicas y medicinales que se narran en este escrito.

Se entrecruzan las especialidades de conocimiento y de oficios de las personas con las asociaciones metafóricas establecidas a partir de las significaciones del hábitat. En medio de la multivocalidad en la descripción de casos concretos por parte de quienes viven y significan las situaciones enunciadas, del paso del tiempo y del estudio de diversos investigadores, se hallan elementos en común que permiten a quien escribe contrastar datos empíricos y teóricos, así como plantear que el estudio de la simbología contenida en la religiosidad pivota entre lo tradicional y lo católico, que se evidencia en las implicaciones sociales inmersas en los ritos de paso de nacimiento, que se fragmentan entre el catolicismo como doctrina hegemónica y los estilos tradicionales instalados en la memoria de las mujeres.

También se insistió en la importancia de los relatos como herramienta de recolección de datos en el trabajo etnográfico. El énfasis en las narraciones mágicas, de curanderismo, de ritos de paso a infantes tuvo la clara intención de conservar las propias formas discursivas de la gente entrevistada. Ese acercamiento a la epistemología afro, por supuesto, no dio cuenta completa de todo el universo inmerso en el tema de la religiosidad, pero sí permitió hacer hincapié en el importantísimo papel que la tradición oral representa para la reconstrucción identitaria. Esa memoria nutrida por la remembranza de acciones en concreto, pero también de cuentos, historias y mitos, recrea episodios en donde el sujeto se interesa por describir de la manera más auténtica posible los hechos y los textos que le confieren un *corpus* lógico y comprensible a su visión del mundo de lo extranatural, de lo religioso y de lo social. Al volcarse en el pasado no dejaron de sentir nostalgia por los

ríos, los árboles, los cultivos, el clima caliente, los familiares, los compadres y los hijos que no han vuelto a ver. Para la mayoría de los afrodescendientes, en su situación de viajeros por obligación y ahora instalados en la periferia bogotana a causa del desplazamiento forzado, es muy difícil regresar al litoral. Las mujeres, ensimismadas en sus añoranzas, expresaron que *quizá no verían* más a sus hijos, ni *podrían cargar a sus últimos nietos*. En su memoria ya se confunden las fechas, los lugares y

los nombres precisos de las personas que formaron parte de su vida. Al respecto, Alfredo Molano plantea que el término destierro se diferencia del desplazamiento forzado, porque “[...] es, como lo sabe y lo grita el que lo vive, un «desentierre», un brutal corte de raíz que se hunde en el pasado y que dice quién se es, para dónde se mira y hacia dónde se va. Por eso las mujeres negras siembran el ombligo de sus recién nacidos en la tierra donde parieron” (Molano, 2002, p. 17).

Bibliografía

- ABELLO, Marta (2003). *Boraucho: Una cultura afrochocoana en Bogotá*. Tesis de grado inédita. Departamento de Antropología. Facultad de Ciencias Humanas. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- ALÉ KUMÁ (2002). *Cantaoras. Abozao El Moro*. Autor: Ezequiel Cuevas Sanclemente. Disco compacto.
- ANTÓN SÁNCHEZ, Jhon (2001). *Entre chinangos. Experiencias de magia y curación entre comunidades negras del Pacífico*. Quibdó: Instituto de investigaciones ambientales del Pacífico.
- AROCHA, Jaime (1999). *Obligados de Ananse. Hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano*. Santafé de Bogotá: Centro de Estudios Sociales. Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Nacional de Colombia.
- DELGADO, Juan Manuel (1994). “Historias de vida e historia oral”. En: Juan Manuel Delgado y Juan Gutiérrez (Eds.) *Métodos y técnicas de investigación en ciencias sociales*. Madrid: Síntesis.
- LOSONCZY, Anne-Marie (2006). *La trama interétnica. Ritual, sociedad y figuras de intercambio entre los grupos negros y Emberá del Chocó*. Bogotá: ICANH. IFEA.
- MOLANO, Alfredo (2002). “Pero cuanto más los oprimían, ellos crecían y se propagaban más”. En: *Palimpsesto*. Revista de la Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá. pp. 16-18
- MOLANO, Alfredo (2001). *Desterrados. Crónicas del desarraigo*. Bogotá: El Áncora Editores.
- MOORE, Henrietta (1996). *Antropología y feminismo*. Madrid: Cátedra.
- MOSQUERA, Sergio (2001). *Visiones de la espiritualidad afrocolombiana 5*. Bogotá: Serie Ma’Mawu. Instituto de investigaciones ambientales del Pacífico.
- Observatorio CODHES (2004). “Guerra, desplazamiento y crisis humanitaria en el departamento del Chocó”. En: *Documentos CODHES*. Consultoría para los Derechos Humanos y el desplazamiento. pp. 31-47.
- QUINTERO, Patricia (2007). “Historias de vida y cotidianidad de mujeres afrodescendientes en el ámbito del destierro”. En *Revista Cununo (2)*. Cali: Grupo de investigación Cununo. Departamento de Historia Universidad del Valle.
- QUINTERO, Patricia (2005). *En el nombre del Padre, de la Madre, del Hijo y del Espíritu Santo: dimensión afro de la religiosidad católica bogotana*. Tesis de maestría inédita. Bogotá: Departamento de Antropología. Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Nacional de Colombia.
- QUINTÍN, Pedro (1999). “Memorias y relatos de lugares: a propósito de una migrante de la costa pacífica en Cali”. En: Juana Camacho y Eduardo Restrepo (editores). *De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia*. Bogotá: Fundación Natura, ICANH, ECOFONDO.
- RAMOS, Álcida (1992). *Sobre la utilidad social del conocimiento antropológico*. México: Antropológicas.

- Real Academia Española. (2001). Rosario. En: *Diccionario de la lengua española* (22.a ed.). Recuperado el 18 de febrero de 2012 desde http://buscon.rae.es/draeI/SrvltGUIBusUsual?TIPO_HTML=2&TIPO_BUS=3&LEMA=rosario.
- VELÁSQUEZ, Rogerio (2000 [1935-1959]). *Fragments de historia, etnografía y narraciones del Pacífico colombiano negro*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Fuentes orales

- Hilda, Josefina, Azael, Fanny, Sky, Samuel, Nurys, Elsa, Consuelo, Amanda, Francisco y Félix; habitantes de los Altos de Cazucá, quienes entre el destierro rehacen su propia historia.
- Sacerdote Emigdio Cuesta. 2006. Extractos de la homilía de la misa afrocolombiana de bautismos celebrada el 26 de marzo en la iglesia del Divino Salvador. Bogotá.