

CATALINA LOANGO DE ANGOLA EN LA TRADICIÓN ORAL DEL PALENQUE DE
SAN BASILIO. ALGUNOS ELEMENTOS COMPARATIVOS DE ESTA FIGURA CON EL
MITO DEL MOHÁN INDIGENA.



Jeniffer Rojas Díaz

Universidad del Valle

Facultad de Humanidades

Escuela de Ciencias del Lenguaje

Licenciatura en Lenguas Extranjeras

Santiago de Cali, Valle

2016

CATALINA LOANGO DE ANGOLA EN LA TRADICIÓN ORAL DEL PALENQUE DE
SAN BASILIO. ALGUNOS ELEMENTOS COMPARATIVOS DE ESTA FIGURA CON EL
MITO DEL MOHÁN INDIGENA



Monografía de grado para optar por el título de Licenciada en lenguas extranjeras inglés-francés

Jeniffer Rojas Díaz

Directora:

Dr. Lirca Vallés

Universidad del Valle

Facultad de Humanidades

Escuela de Ciencias del Lenguaje

Licenciatura en Lenguas Extranjeras

Santiago de Cali, Valle

2016

DEDICATORIA

Quiero dedicar este trabajo a mi adorada mamá, hermana, tíos, abuelos quienes forjaron con determinación mis cimientos como ser humano y mujer. A la comunidad afrocolombiana y en particular a los palenqueros cuya asombrosa riqueza cultural teñida de templanza y valentía permearon mi curiosidad e imaginación.

Además, dedico este gran esfuerzo a una de las mujeres más valerosas que ha cruzado por mi camino, Lirca Vallés, quien con su sabiduría y maternal guianza encantó mi ser de maravillosas historias sobre África, las cuales han quedado grabadas indisolubles en mi memoria.

AGRADECIMIENTOS

Infinitas gracias por su constancia en este camino de construcción personal y crecimiento intelectual a mi adorada mamá, abuelos, a mi hermana Nathalie Rojas por su guía, a mi tío Vladimir por su apoyo y a cada una de las personas que han permanecido a mi lado durante estos años iluminando en primavera e invierno mi camino. De igual forma, agradezco inmensamente a la Dr. Marianne Dieck, Lingüista especialista en Criollística Afrocolombiana por compartir sus datos de campo obtenidos en San Basilio de Palenque durante su estancia de investigación en 1991.

Igualmente extendiendo mi gratitud a mi querida tutora de tesis Lirca Vallés, al Dr. Oswaldo Viera, historiador de la Universidad del Valle por las revisiones y consejos de edición, a mis preciosas mosqueteras, Karla Klein, Lorena Martínez, Luisa Quintero, Diana Botero. Al igual que a todos los queridos amigos y compañeros por su inagotable paciencia durante este arduo proceso de creación.

Nota de aceptación

Firma del presidente del jurado

Firma del jurado

Firma del jurado

Cali, 2016

TABLA DE CONTENIDO	Página
INTRODUCCIÓN.....	14
1. Planteamiento del problema.....	17
2. Objetivos de investigación.....	18
2.1. Objetivo General.....	18
2.2. Objetivos Específicos.....	18
3. Justificación.....	19
4. Método de Investigación.....	21
5. Antecedentes.....	25
6. Marco teórico.....	28
6.1. Antropología Cultural y Sociolingüística.....	28
6.2. Contexto Sociohistórico de Catalina Loango y Caracterización de San Basilio de Palenque	
Catalina en el contexto socio histórico del antiguo Reino de Loango.....	31
Ubicación Geográfica de San Basilio de Palenque.....	35
Origen del Palenque de San Basilio.....	36
Organización social del Pueblo Palenquero.....	39
Contexto Político de San Basilio.....	42
Modelo Económico del Palenque de San Basilio.....	43
Manifestaciones culturales del Palenque.....	46
Idioma Palenquero.....	46
Tradición Oral.....	48
Música y Danza en San Basilio de Palenque.....	49
Creencias y prácticas religiosas en la comunidad palenquera de San Basilio.....	51

Notas.....	53
 7.1. Procesos de Mitificación del Personaje	
7.1.1 Ejecución de la (I) Etapa: Muestra de análisis “Catalina Loango de Angola” I y II..	55
7.1.2 Ejecución de la Etapa (II): Muestra de análisis “El mohán” I y I.....	61
7.1.3 Ejecución de la (III) Etapa: simbiosis de significados.....	68
7.1.4 Perfiles de Mitificación.....	80
7.2 La Protagonista: sus Identidades	
7.2.1 Transformación de su apellido Loango a Salgado.....	82
7.2.3 Identidad Social de Catalina: su estatus dentro del palenque.....	83
7.2.3 El rol de la mujer palenquera reflejado en la figura de Catalina.....	85
7.2.4 Catalina, “la Sirena de la muerte en San Basilio de Palenque”.....	85
Conclusiones.....	87
Informaciones de Interés.....	90
 Anexos.....	97
Glosario de términos.....	126
 Referencias.....	131
Lista de Figuras.....	VIII
Lista de Fotografías.....	IX
Lista de Mapas.....	X
Lista de Tablas	XI

Lista de Figuras

Figura 1. Elaboración propia basada en consulta bibliográfica.....	21
Figura 1.2. Categorías de análisis elaboración propia.....	22
Figura 1.3 Elaboración propia paleta de colores para identificación de unidades de análisis.....	23
Figura 2. Cuagros y compuestos.....	41
Figura 3. Fragmento de lumbalú “La Rassa Salgado de Palenke”.....	83
Figura 3.1.Diagrama de la genealogía palenquera.....	84
Figura 4.Linea del tiempo, elaboración propia.....	90

Lista de Fotografías

Fotografía 1. El juego de los puños de Boxeo.....	40
Fotografía 2. La leche se lleva al poblado.....	444
Fotografía 3. La rusticidad de algunas cocinas.....	455
Fotografía 4. Lengua de la escuela.....	487
Fotografía 5. Tambores palenqueros.....	509
Fotografía 6. Cementerio.....	522

Lista de Mapas

Mapa 1. Koongo au 18ème siècle	32
Mapa 2. Puertos de Origen de los antepasados Palenqueros en el siglo XVII.....	34
Mapa 3. Ubicación geográfica que comprende San Basilio de Palenque”	35
Mapa 4. Área Lingüística Bantú.....	92

Lista de Tablas

Tabla 1 59

Tabla 2 67

Tabla 3.....69

Tabla 4.....80

ABSTRACT

The aim of our investigation framed in a documental analysis type is to discuss regarding social, historical, cultural, symbolic and religious aspects that have had direct and indirect influence in the process of signification and mythification of the local tale *María Catalina Loango de Angola*, as a supernatural entity belonging to oral tradition of the African descent community at San Basilio of Palenque.

Our study seeks to explore values and social functions of this female character on the traditional death ritual called lumbalú¹. As well, we will identify parallels and differences between Catalina and the figure of the Mohán². From this perspective we created a model of contrast and interpretation articulated by three phases identified with Romanic numeration which designates our four previously selected written sources. During the first stage we would explore two narrations of *Catalina*, and then at the second phase we focused at 2 Mohán tales, on the third aspect titled culture symbiosis we scope and associate the previous information in order to understand the complexity which involves both figures.

Key words: *Catalina Loango, San Basilio de Palenque, Oral tradition, Legend, Mohán, Lumbalú, Afrocolombian culture, Indigenous Culture.*

¹ La definición de este concepto está consignada en glosario de términos, ver página 128.

² Mohán: a legendary character with indigenous figure known as an evil spirit from the waters translated in palenquero as “chimbumbé”.

RESUMEN

El objetivo de esta investigación enmarcada en un análisis de tipo documental es indagar sobre los aspectos sociales, históricos, culturales, simbólicos y religiosos que han permeado directa e indirectamente la significación y mitificación de la leyenda local *María Catalina Loango de Angola* como entidad sobrenatural perteneciente a la tradición oral de la comunidad afrodescendiente de San Basilio de Palenque.

Este estudio busca a su vez explorar los valores y funciones sociales que desempeña este personaje femenino en el tradicional ritual mortuario del lumbalú, además de identificar los paralelos y diferencias que dicha mujer comparte con el Mohán. Para ello, respondiendo a estos principios, diseñamos un modelo de contraste e interpretación articulado en tres fases identificadas con números romanos y los cuales designan cuatro fuentes escritas seleccionadas previamente. Durante la primera etapa estudiaremos detalladamente dos narraciones de Catalina, para después, en la segunda fase, centrar nuestra atención en dos versiones del relato “el Mohán” y en última fase, número tres, tituladas “simbiosis de culturas”, examinamos la información obtenida en las fases anteriores en orden de comprender la complejidad de ambas figuras.

Palabras Clave: *Catalina Loango, San Basilio de Palenque, Tradición Oral, Leyenda, Mohán, Lumbalú, Cultura Afrocolombiana, Cultura Indígena. .*

INTRODUCCIÓN

Arrancados de su natal África por negreros portugueses y franceses durante el siglo XV, los esclavos embarcados a América desde el puerto de Loango³ se convertirían en los fundadores del hoy San Basilio de Palenque⁴, comunidad declarada en 2008 por la UNESCO *patrimonio cultural e inmaterial de la humanidad*⁵ en cuyo seno y memoria colectiva se resguarda el mito de “María Catalina Loango de Angola”.

Este trabajo de investigación se propone indagar sobre **la significación y mitificación de Catalina Loango dentro de la comunidad palenquera como entidad sobrenatural presente en el ritual de la muerte *lumbalú*. Además de establecer un contraste de este personaje femenino con el mohán indígena. La aproximación a esta temática retoma conceptos y metodologías de** antropología cultural y la sociolingüística, esto es, una comprensión global de cómo se manifiestan tradiciones y cosmovisiones cimentadas en una diáspora africana, que a su llegada a Colombia, integraron algunos elementos amerindios a través de la figura del mohán.

El mito y leyenda de Catalina Luango ha sido estudiada por Armin Schwegler (1996) en la obra “*Chi ma kongo: lengua y ritos ancestrales en el palenque de San Basilio*” en el que el mito se describe desde el rito mágico-religioso del lumbalú. El mismo mito es estudiado por Yadmilla Bauzá (1997) en “*Yo lo que sé de Catalina Loang*” desde una perspectiva de género y esclavitud.

³ Puerto reconocido por la exportación masiva de esclavos durante el siglo XVIII situado en la costa central africana.

⁴ Ubicado a 70 kilómetros de la ciudad de Cartagena de Indias, en el municipio de Mahantes.

⁵ Véase el Dossier de candidatura Unesco titulado: “Palenque de San Basilio: obra maestra del patrimonio intangible de la humanidad” elaborado en 2002 por el Ministerio de Cultura Colombiano en colaboración con el Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Si bien la antropología cultural y sociolingüística son las dos corrientes teóricas que guían mi presente investigación, la recolección de datos no se realiza desde la etnografía y trabajo de campo. Factores determinantes como: falta de contacto con miembros de la comunidad palenquera, recursos económicos para mi estancia y sostenimiento lo imposibilitó. El método de investigación por el que opté es la revisión y el análisis documental de fuentes primarias y secundarias.

Ante estas circunstancias, se trazó un modelo articulado en tres etapas. La primera de ellas consiste en analizar dos versiones diferentes de la leyenda de Catalina Loango, en este caso la primera muestra de estudio hace parte de la recopilación de cuentos, “*Chitieno Lengua Ku ma kuendo*”, mientras en la segunda fuente de estudio es el testimonio de la informante María Cáceres, mujer palenquera de 71 años, quien narra lo que conoce del relato de C. Loango.

Durante la segunda etapa se realizó el mismo proceso con dos relatos del mohán ambos extraídos de recursos escritos, el primero llamado “*El Mohán Enamorado*”, que resulta siendo la antesala al relato estandarizado de “*El Mohán*”. Finalmente, en un tercer ciclo se analizan similitudes y diferencias encontrados, no sólo en el discurso, sino particularmente en la construcción de la figura mitológica en cuestión, identificando a su vez, rasgos que resultaron paralelos con el mito indígena del Mohán.

En el desarrollo, los contenidos se dividen en dos grandes apartados “*Procesos de mitificación del personaje*” y “*La protagonista: sus identidades*”. En la sección “*Procesos de mitificación del personaje*” se aplica el modelo de análisis por etapas planteado en la metodología en el que inicialmente **(etapa I-II)** se identifica la información clave de los textos; de esta forma, se desarrolla en la tercera fase una comparación y diferenciación de los elementos

encontrados. Finalmente en *“La protagonista: sus identidades”* se examinan en qué espacios y roles se enclava la figura de Catalina Loango en la comunidad palenquera.

Respondiendo a esto, se optó por realizar una consulta de corte contenidista soportada en diferentes fuentes bibliográficas dentro de las que se destacan: “MITO Y SIGNIFICADO” de Claude Lévi- Strauss, “LA EFICACIA SIMBÓLICA – RELIGIÓN Y POLITICA de Pierre Bourdieu e “IMÁGENES Y SÍMBOLOS” de Mircea Eliade. Las cuales son unas de las tantas obras que permiten comprender la *naturaleza transformacionista*⁶ de la práctica oral.

⁶ De acuerdo a las ideas expuestas por el autor belga Louis Dupré en su obra “SIMBOLO Y SIGNIFICADO” y significado” los relatos de tradición oral se encuentran sujetos a un constante proceso de composición y recomposición en términos de contenido como producto de las transformaciones temporales, históricas, sociales y culturales de la comunidad que los acuña. Trasmutando de esta forma *las cepas mitológicas* originales las cuales de manera gradual fomentan nuevos valores y características a los elementos presentes en dichas narraciones.

1. PLANTEAMIENTO Y DELIMITACIÓN DEL PROBLEMA

Motivada por clases tomadas durante mi pregrado, y después de una rigurosa búsqueda bibliográfica vinculada con comunidades autóctonas colombianas, concretamente con sus tradiciones orales y etnolingüísticas al observar que existen diversos y variados estudios sobre comunidades indígenas, en contraste con aquellos dedicados a comunidades negras en particular sobre el Palenque de San Basilio a pesar de su importancia y del mito de Catalina Loango del que se encontraron únicamente dos estudios. Por esto creemos necesario enriquecer las investigaciones sobre esta comunidad y esta figura mítica en particular. Tanto desde el punto de vista contenidista como el punto de vista bibliográfico.

En la comunidad de San Basilio de Palenque, ubicada en la costa Caribe, encontré una riqueza cultural sobresaliente. Al ser el primer pueblo libre de esclavitud en Colombia, y además por el lugar donde se asentaron, posibilitó y potenció la conservación de prácticas tradicionales, de tal forma que la lengua palenquera fue declarada en el año 2008 patrimonio cultural e inmaterial de la humanidad por la UNESCO.

En el dossier de la cátedra UNESCO, encontré la leyenda “Catalina Loango de Angola”, en lengua palenquera y traducida al español. Después de realizar el estado del arte sobre la misma, surgieron las preguntas de investigación: ¿Cuál es la mitificación y significación de la figura de Catalina Loango dentro de la comunidad palenquera como entidad sobrenatural presente en el ritual de la muerte *lumbalú*? ¿Qué diferencias y similitudes se pueden identificar entre este personaje femenino y el Mohán indígena?

2. OBJETIVOS

2.1 GENERAL

Analizar la mitificación y significación de la figura de Catalina Loango dentro de la comunidad palenquera como entidad sobrenatural presente en el ritual de la muerte *lumbalú*. Así como establecer un contraste de este personaje femenino con el mohán indígena.

2.2 Específicos

- ❖ Identificar los rastros históricos y culturales que vinculan a la figura de Catalina Loango como una figura africana.
- ❖ Analizar los impactos simbólicos de la figura de Catalina Loango dentro de los valores y funciones sociales en la comunidad de San Basilio de Palenque.
- ❖ Establecer la relación entre la cultura afro colombiana y amerindia a través de las figuras de Catalina Loango y el Mohán indígena.

3. JUSTIFICACIÓN

La presente investigación es producto de un interés genuino por explorar y comprender las cosmovisiones pertenecientes a los grupos afrocolombianos existentes en nuestro territorio desde épocas coloniales y de los cuales tenía poco conocimiento.

Guiada por este interés, espero que este trabajo signifique un aporte en el conocimiento etnolingüístico en la comunidad palenquera, ya que existe un vacío teórico en términos mitológicos y socioculturales frente al relato objeto de análisis. De hecho, en Colombia sólo existen dos registros bibliográficos que estudian esta figura; uno la aborda desde una visión de género y otro desde la concepción religiosa, se hace necesario desarrollar un instrumento teórico capaz de enriquecer el panorama académico respecto a esta leyenda.

De igual manera, busco motivar a los agentes involucrados en los procesos y modelos educativos actuales para fomentar la inclusión de contenidos *etnoeducativos*⁷ dentro del contexto escolar enriqueciendo las experiencias pedagógicas; son escasos y en muchas ocasiones nulos los registros en la ciudad de Cali sobre mitos-leyendas palenqueras incluidos en el curriculum en niveles primarios y secundarios, a pesar de la existencia de la *Ley 70 de 1993*⁸, que establece la obligatoriedad de la divulgación cultural formal de tradiciones y creencias pertenecientes a grupos minoritarios como los afro en territorio colombiano y de esta manera propiciar una forma

⁷ La etnoeducación es el proceso de investigación, enseñanza y socialización en los valores de la etnicidad nacional, teniendo en cuenta que nuestra identidad cultural es el sincretismo de tres grandes raíces: la africanidad, la indigenidad y la hispanidad. Para extender información al respecto recomendamos la lectura del decreto 804 de 1996, el decreto 1122 de 1998, la ley 397 de 1997 y la ley general de educación de 1994.

⁸ Por medio de esta ley se reconocen las realidades culturales de las poblaciones afro descendientes, a su vez que cimienta la base para su organización social, distribución de tierras, dándoles autonomía sobre sus tradiciones y empoderando su historia común y su cultura.

más adecuada con respecto a la realidad sociocultural de nuestro país con su conservación triétnica.

Apoyada en estas razones, considero indispensable generar conciencia de los beneficios que representa para niños y jóvenes conocer la memoria histórica de los pueblos autóctonos, contribuyendo al pensamiento que enaltezca la aceptación del otro, el respeto a la identidad de las minorías y a la pervivencia del carácter multicultural de nuestro país.

Por tanto, esperamos que esta información sea un incentivo a docentes, futuros investigadores y personas interesadas en explorar a profundidad más fenómenos vinculados, bien sea a la leyenda que estudiamos o en general con la tradición oral de San Basilio de Palenque, aplicándolos en diferentes contextos y realidades.

4. MÉTODO DE LA INVESTIGACIÓN

Este estudio se encuentra enmarcado en la investigación de tipo documental, específicamente en el análisis de contenido, el cual de acuerdo a las ideas de Bardin (1986) es un conjunto de instrumentos metodológicos, aplicados a “discursos” (contenidos y continentes) de diferente naturaleza cuyo factor común va desde técnicas múltiples y multiplicadas, cálculo de frecuencias suministradoras de datos cifrados hasta extracción de estructuras que se traducen en modelos para el desarrollo de una hermenéutica controlada, basada en la inferencia.

En este caso, para la presente investigación se consultaron diversas fuentes escritas tales como: libros, artículos, corpus de datos y notas de campo circunscritas bajo una gran variedad de perspectivas y disciplinas que van desde la sociolingüística, la mitología, la antropología, la teología hasta la lingüística. Esto permitió, a partir de teoría, establecer deducciones lógicas y justificables para comprender el constructo de realidades en la comunidad palenquera; la cual alberga nuestro relato objeto de estudio. Por tanto, respondiendo a este principio, se definieron una serie de variables que nos ayudarán a perfilar y diseñar un modelo de análisis contrastado e interpretativo, cuyo eje central es la jerarquización de información articulada a través de tres fases que ilustramos a continuación:

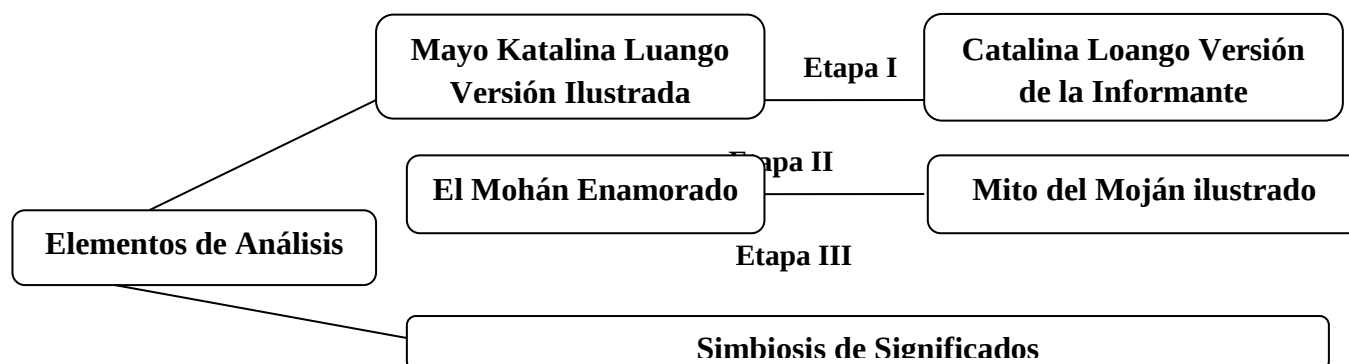


Figura 1. Elaboración propia basada en consulta bibliográfica

A través de la secuencia anterior, se plantearon seis unidades de significado esquematizadas linealmente, cuya categoría principal titulamos **elementos de análisis** que se condensan en las cuatro sub categorías expresadas de la siguiente forma:

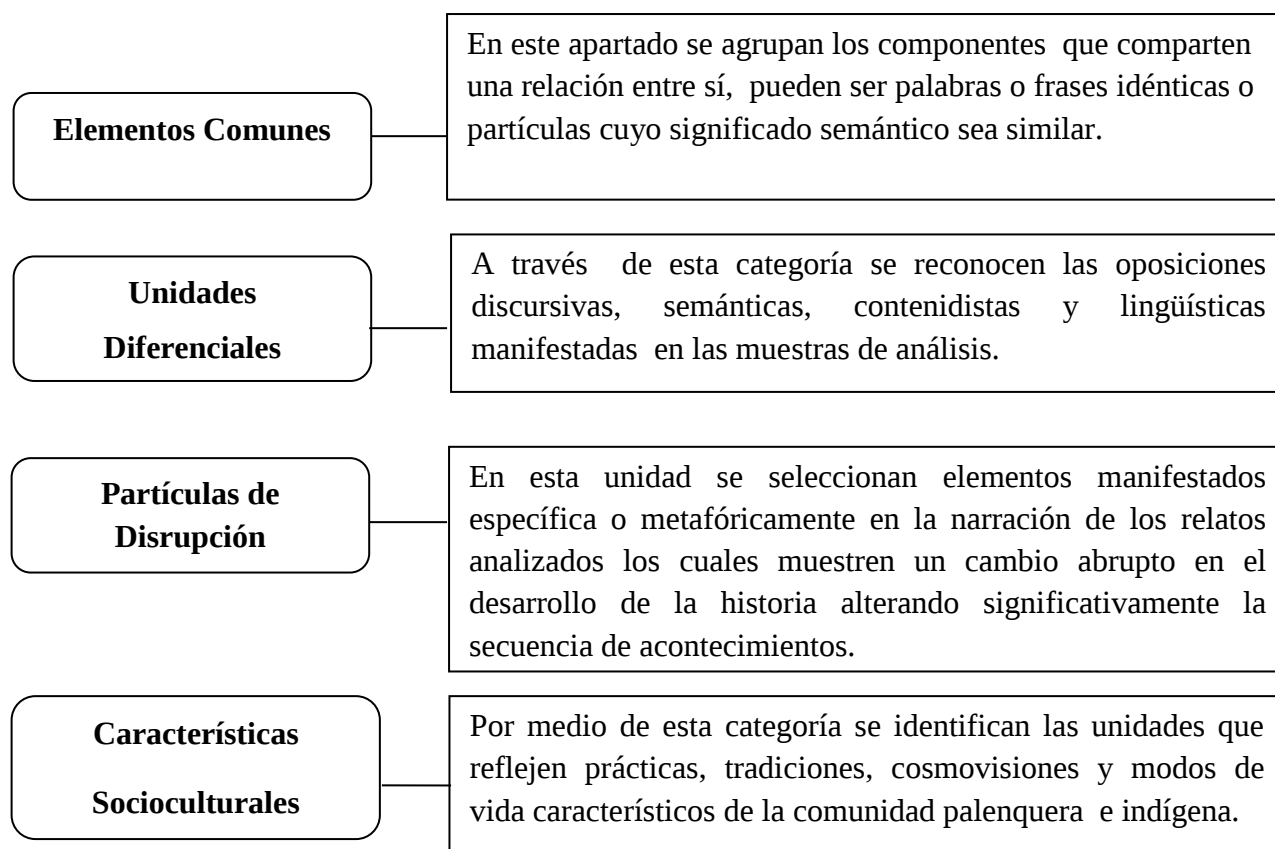


Figura 1.2. Categorías de Análisis, elaboración propia

Continuando con la conservación del rigor científico y de medición, decidimos establecer en este trabajo una segmentación por etapas cuya fase inicial examina los rasgos de la cultura africana y afroamericana que puedan dilucidarse en las dos versiones de nuestra leyenda; la primera de ellas se titula **Catalina Loango Versión Ilustrada** recopilada en el libro de cuentos palenqueros: *Chitieno Lengua Ku ma kuendo, hablemos palenquero a través del cuento*, publicado en el año 2011, por el docente investigador Bernandino Pérez Miranda. La segunda

fuentes de disertación *Catalina Loango, Versión de la Informante*, es una entrevista corta realizada en el año 1991 a la informante palenquera María Cáceres de 70 años, quien narra a la investigadora Dieck⁹ su versión de la leyenda.

En la segunda etapa centraremos nuestra atención en dos versiones de la leyenda del Mohán, la primera de ellas es una adaptación literaria llamada “*El Mohán enamorado*” y la segunda narración incluida en la serie Colombia País Maravilloso, se titula “*Mito del Moján ilustrado*” elaborada por Angélica García la cual recopila grosso modo la leyenda proveniente del departamento Tolima de donde se cree es oriundo dicho ser sobrenatural.

Posteriormente en la tercera etapa hacemos énfasis en los paralelos y diferencias ilustrados en cada versión en las que interactúa Catalina Loango, adentrándonos en los valores culturales, religiosos, mágicos africanos e indígenas que reflejan las narraciones; abordaremos además brevemente el rol de la mujer, la visión de la muerte y en general el sincretismo que encierra esta leyenda palenquera.

Por otro lado, para el reconocimiento de las unidades de estudio optamos por la asignación de diferentes colores que permitan al lector identificar con mayor facilidad las unidades de estudio consignadas en la figura 1.3:

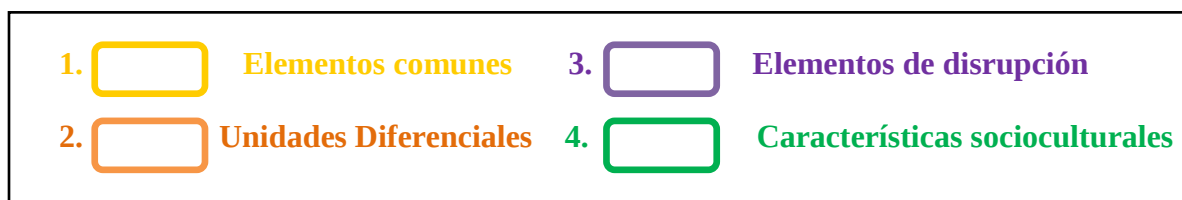


Figura 1.3. Elaboración propia, paleta de colores para la identificación de las unidades de análisis.

⁹ Egresada de la Universidad del Valle, magister de la universidad de Hamburgo y doctora en lingüística de la misma institución. Actualmente es docente del Departamento de Lingüística en la universidad de Antioquia, Colombia.

El color mostaza (1) representa los elementos comunes que bien pueden ser uno dos o más partículas presentes en ambos relatos; el color naranja (2) designará las unidades diferenciales definidas anteriormente mientras el color morado (3) expresará los elementos de disrupción, finalmente a través del color verde (4) evidenciaremos características socioculturales particulares del pueblo palenquero y las comunidades amerindias en general.

5. ANTECEDENTES

Aunque pocos han sido los estudios ligados a esta leyenda, encontramos cuatro aportes medulares direccionados hacia áreas afines del conocimiento y que en cierta manera comparten relación con la figura de Catalina Loango.

El primero de estos documentos, precursor en los estudios del Palenque posterior a la década del setenta es publicado en el año (1983) por la antropóloga Nina de Friedermann & el lingüista Carlos Patiño Roselli. Esta obra fragmentada en dos secciones realiza en su primera parte una caracterización de la comunidad de San Basilio de Palenque desde el punto de vista histórico descriptivo en la que se narran importantes aspectos como: el origen del asentamiento, la trata esclavista, el movimiento cimarrón, el cuagro, el cabildo negro, los juegos de guerra y, en general, los pilares principales para comprender la estructura social de cómo se fue construyendo la población, de la que se concluye conserva ciertas características transfiguradas de estructuras sociales africanas tradicionales.

En un segundo momento, se realiza la descripción lingüística de la lengua palenquera basada en un corpus de siete horas de grabación recogida en trabajo de campo durante recurrentes visitas a terreno. En la muestra recogida se incluye cuestionarios, conversaciones en grupo, monólogos, narraciones y exposiciones de diversos temas provenientes de hablantes nativos de ambos sexos y distintas edades, los cuales concedieron datos significativos para la realización sistemática de una transcripción fonética, fonológica y morfológica del palenquero, además de la inclusión de cantos lumbalúes.

Una investigación similar fue llevada a cabo por el antropólogo suizo Armin Schwegler publicada en (1996) en dos volúmenes. Este estudio plantea la clasificación, traducción y

decodificación de las características lingüísticas y artísticas presentes en la lengua utilizada durante los cantos mortuorios (lumbalúes) que dentro de la comunidad de San Basilio de palenque acompañan las ceremonias de tipo funerario.

Para la realización de esta investigación, el autor implementa el principio metodológico de observación participante a través de la inmersión total por largos periodos de tiempo distribuidos desde 1985 hasta 1987 dentro de la dinámica de la comunidad en cuestión. A partir de un corpus de treinta y seis lumbalúes recopilados, sus aportes se subdividen en dos categorías complementarias entre sí. La primera de ellas es de tipo lingüístico, en la que destaca aspectos como: materiales léxicos entre africanismos y portuguesismos; perfiles sociolingüísticos vinculados a la extensión de la lengua, cambio de códigos entre español y palenquero, además de relaciones diatópicas ejemplificadas con el caso del Valle de Chota. Por su parte, desde la perspectiva antropológica Schwegler estudia la estructura social entre cabildos, linajes, estructuras matriarcales, creencias de índole religiosa, hechicería y medicina tradicional.

Como conclusión, el autor expone que gracias al estudio de los lumbalúes obtenidos el lenguaje de este ritual difiere profundamente de orígenes enteramente africanos como es el caso de los cantos en el candomblé practicado en Brasil, en la santería de Cuba e incluso en el voodoo de Haití. Esto implica que aún es necesario comprobar si realmente una o más lenguas fueron el código de comunicación entre los habitantes del palenque durante épocas coloniales. Además, se señala cuan necesario es interpretar o traducir textos palenqueros en donde se explore con mayor detenimiento la trasmisión, adaptación y fusión de tradiciones orales antiguas bien sean religiosas o de otra naturaleza desde una visión europea, africana y americana.

El tercer estudio realizado por Yadmilla Bauzá, en (1997) explora la figura de Catalina Loango desde una perspectiva de género cuya metodología fue aplicada a través de un estudio de campo en el cual se recogieron elementos de análisis a partir de informantes femeninas que retratasen las características de esta mujer.

Bauzá concluye que esta figura es una metáfora del colonizado en el Caribe, una otredad a la primigenia representada desde la perspectiva de una mujer africana habitante de la primera sociedad postcolonial en América del sur (1997, p.189).

Por otro lado, se encuentra el último documento publicado en el año (2000), por la egresada de la Universidad del Valle Esperanza Puertas Arias, quien realizó metodológicamente una investigación de tipo etnográfico en la cual esbozó una secuencia de relatos vinculados a la leyenda de “la Tunda”¹⁰. Su corpus comprende entrevistas cortas a personas de todas las edades, sexos y razones sociales oriundos de los cinco ríos¹¹ y Tumaco ubicados en la costa tropical del pacifico colombiano.

En este estudio, la autora realiza un análisis comparativo y sistemático del discurso de cada informante con la finalidad de agrupar elementos que determinen a grandes rasgos el impacto sociocultural que tiene la existencia de esta leyenda dentro de diversos grupos humanos. Los cuales, a pesar de compartir una cercanía cultural confieren un significado muy amplio a la figura de la Tunda del cual la autora concluye que refleja una cosmovisión que varía de acuerdo a los valores regionales, sociales e identitarios en la construcción de una figura.

¹⁰ una mujer transformada en espanto y la cual se lleva a hombres bien sean niños o adultos, groseros, altaneros y solitarios a un mundo desconocido.

¹¹ Región ubicada en el pacifico colombiano

6. MARCO TEÓRICO

6.1. Antropología Cultural y Sociolingüística

Desde el enfoque de la antropología cultural y la sociolingüística, los mitos y leyendas han sido estudiados en comunidades pequeñas, en tantos elementos constitutivos y reproductores del orden social de las mismas.

Para dejar claridad entre el qué es un mito y el qué consideramos como leyenda en este estudio, cabe señalar que tanto mito como leyenda comparten en común características como: pertenecer a la tradición oral de una comunidad, son de procedencia antigua y estar fundamentados en la memoria colectiva; así mismo, representan la prevalencia del sentimiento mágico-sobrenatural sobre el mundo terrenal; reflejan en gran medida las emociones, instintos e ideas populares de las comunidades que los acuñan, además de poseer un ideal aleccionador.

En cuanto a las diferencias entre estos conceptos es importante recalcar la base histórica que enmarca la noción de la leyenda, la cual tiende a ser más próxima y estimable en una temporalidad, en contraste con el mito, pues el origen de la leyenda se atribuye a tiempos antiguos. En contraste la esencia del mito es fundamentalmente por la presencia de seres mágicos o fantásticos mientras, la leyenda apela a individuos o animales inspirados en contextos reales a los cuales se les atribuyen elementos sobrenaturales partiendo de una base menos intuitiva y más real e histórica. Desde esta perspectiva se puede igualmente intuir que la leyenda sostiene un carácter mucho más secular a diferencia del aura sagrada que impregna al mito.

Las ciencias humanas han tratado este tema de las **representaciones sociales**, es decir, del sistema de creencias, prácticas y elementos ligados a un contexto específico (tiempo-espacio) que se ancla en unos símbolos.

El sociólogo Émile Durkheim (1912), estudió en sociedades simples (poco individualizadas), cómo se integraban a través de un sistema de símbolos a valores religiosos y morales colectivos. El rol de los ritos es sólo la materialización de las creencias (1912, p.54). El concepto central en este autor es la cohesión social de los grupos sociales. Este enfoque es importante en mi investigación, la cohesión social de una comunidad derivada del sistema de creencias y símbolos, porque da luces sobre cuál es el significado de la figura simbólica que se analiza.

La escuela francesa continuó indagando sobre el tipo de comunidades poco individualizadas. Claude Lévi Strauss, investigó cómo se realizaban los ritos, las funciones de los miembros de la comunidad antes, durante y después de estas prácticas. Strauss, a diferencia de Durkheim, no sólo se cuestionaba sobre la cohesión de estos grupos, sino por qué funcionaban los ritos, qué les dotaba lo sagrado, pero sobre todo, qué lo hace efectivo. En la obra “el hechicero y su magia” (Strauss, 1978) se describe la figura del mago, la materialización de sus prácticas (conocimiento de yerbas, partos), uso de elementos simbólicos que también involucran al “encantado o parturienta”. El autor observa cómo este ritual no sólo es una actividad natural, sino que significa algo para la comunidad (p.67); es decir, la integra a una cadena de significados para la comunidad, por ejemplo el nacimiento de un niño, la muerte de algún miembro de la comunidad. No es sólo un acto natural, se le dota de un sentido mayor compartido colectivamente, se integra al sistema de representaciones sociales.

Al ser aceptados, compartidos e interiorizados colectivamente, los ritos y su materialización adquieren una propiedad inductora de efectos; es decir, adquieren eficacia simbólica. Este concepto, es fundamental para analizar la permanencia en el tiempo de los

rituales; esto es, la eficacia simbólica lograda por una figura mitológica al interior de una comunidad, no obstante el paso del tiempo, y que se entiende con existencia atemporal.

Ahora bien, este mismo concepto fue objeto de análisis por parte de Pierre Bourdieu quien a diferencia de Durkeheim y Strauss, que estudian sociedades “simples” o poco individualizadas. Sus objetos de análisis son sociedad modernas, contemporáneas; no obstante, encuentra un sistema de representaciones y eficacia simbólica. Este es un aporte muy valioso a mi investigación, ya que introduce un matiz sobre la visión estructuralista planteado por Strauss y Durkheim, es decir, si bien el sistema de representaciones sociales se basa sobre una fuerte aceptación e interiorización colectivas, puede transformarse, adaptarse dependiendo del contexto, espacio geográfico y temporal.

Así pues, en mi investigación el concepto de sistema de representaciones sociales se vincula a un conjunto de creencias compartidas, que han sido producidas y reproducidas socialmente. Estas no permanecen en un mundo abstracto, por tanto deben ligarse a una materialización, ya que en cada una de las expresiones materiales de las creencias colectivas juegan un papel determinante los elementos simbólicos. La eficacia de cada una de estas materializaciones dependerá de que sea compartido y aceptado colectivamente, es decir, el rito es eficaz en la medida en que se crea en un poder.

Las representaciones sociales están relacionadas con formas de clasificar. Se ordenan y se clasifican los elementos del universo en grupos distintos, es una actividad producida y aprendida en sociedad. Las categorías y formas de clasificación condicionan determinadas formas de ver, entender y organizar el mundo (comunidades, sociedades), configuradas sobre la base de relaciones sociales que tienden a construir unas formas de conocimiento social.

Los sistemas de clasificación se constituyen a partir de un sistema de creencias y valores comunes, pero también de un conjunto de condiciones sociales, geográficas y temporales. Se obtiene entonces, una categorización del entorno y unas formas de orientar a los individuos a unas prácticas determinadas.

Así pues, al abordar los sistemas de representaciones, no sólo se está hablando de un sistema de ideas, también de elementos de integración de los individuos y de formas de relacionarse con la sociedad, con su contexto.

6.2 CONTEXTO SOCIOHISTÓRICO DE CATALINA LOANGO Y CARACTERIZACIÓN DE SAN BASILIO DE PALENQUE

Catalina en el contexto socio histórico del antiguo reino de Loango

Es importante conocer el contexto geográfico con que se vincula la protagonista de nuestro objeto de estudio, *Catalina Loango de Angola*, cuya procedencia geográfica inicial relacionamos con el desaparecido reino de *Loango*, basandonos en la coincidencia que encontramos con su apellido, el cual relacionamos directamente con el territorio ubicado en la costa occidental africana, abarcando el cabo López hasta al sur del río Zaire en el sur oeste de la actual República Democrática de Congo y el sur de Gabón, conocido anteriormente como Cabinda, Angola. A continuación ilustramos su posición geográfica



Mapa 1. Les Etats de langue Koongo au 18ème siècle. Carte extraite de, Langues, culture et histoire koongo aux XVIIème et XVIIIème siècles par Jean de Dieu N'sondé.

Aunque poco se conoce del reino en cuestión antes del año 1535, de acuerdo con los datos de la cartografía descriptiva y los registros bibliográficos, este territorio surgió tras declararse como independiente junto con los pueblos de Kakongo y Ngo del *Imperio Congo*¹² poco después de la colonización portuguesa en 1490¹³.

En esa época, en la que esta región se estableció como uno de los epicentros de comercio y exportación de seres humanos claves en el África septentrional, junto con los puertos de Cabo Verde, Cacheo, Santo Tomé y Loanda. Esto representó para los colonos franceses y portugueses propietarios de fábricas, minas de carbón y recursos minerales, los cuales representaron beneficios económicos significativos tal como lo expresó el capitán Jean- François de Galaup (1801) en “*Voyage to the Western Coast of Africa in the Years 1786 and 1787*”.

Además del exponencial crecimiento monetario que representó la trata y esclavitud para las potencias europeas, indudablemente las olas migratorias durante el período colonial alteraron abruptamente la dinámica de las estructuras socio-culturales en los territorios de acogida ubicados en las Américas y en el sudeste asiático particularmente en: Brasil, Colombia, Cuba¹⁴, Venezuela¹⁵ y Surinam¹⁶, los cuales fueron los principales destinos de llegada de los habitantes

¹² Imperio del sureste africano situado en el norte de Angola Cabinda, Congo occidental y la región del actual Gabón. Durante siglos agrupó la federación de nueve provincias más extensa de tribus y etnias de la que se tiene registro en África. Conocida también por su prosperidad económica, estabilidad política y poderío militar.

¹³ Año del éxodo portugués articulado en las primeras misiones católicas en tierras africanas, convirtiendo lo que inicialmente fueron relaciones de “comercio amigables” en una declaración inminente de control económico, político y social que aumentaría gradualmente el poder del país europeo sobre este imperio desaparecido a causa de este fenómeno.

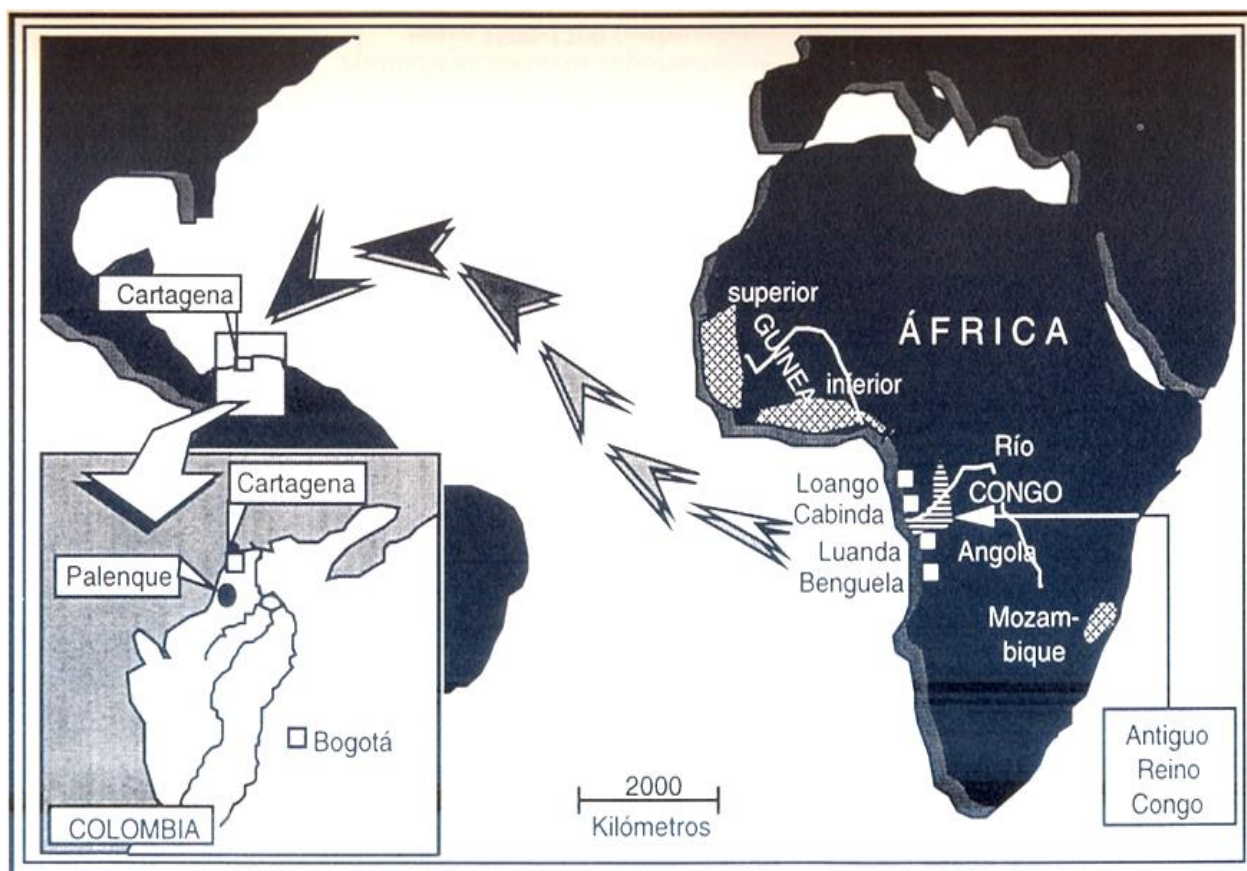
¹⁴ Consultar en la biografía el trabajo realizado por Ortiz, F (1924).

¹⁵ ‘In eighteenth- century Venezuela, the term ‘Loango black’ was often used conterminously with the ‘Curacao black’. Loango ethnicity was the distinguishing mark of runaways from Curacao who were among the founders of the town of Curiepe in the northeast of the province of Caracas in 1721 (Acosta,1978, p. 69) .

¹⁶ Consultar en el estudio de Melville J. y S. Herskovits, (1936).

de 'Loango', cuya relación geográfica y lingüística con África no se desligó completamente aunque si se adaptó a las nuevas condiciones de vida ofrecidas por cada territorio.

En el caso de Colombia, este fenómeno que ha sido registrado por investigaciones de corte antropológico como las realizadas por Arwin Schwegler o de tipo lingüístico descriptivo como las efectuadas por Carlos Patiño Roselli, señalan que estos individuos arrancados de su continente de origen han sabido conservar rasgos propios del antiguo reino; lo cual consideramos incluye a nuestro personaje Catalina cuya mitificación y significación tal como lo muestra el siguiente mapa, se da en el Palenque de San Basilio:



Mapa 2. Algunos puertos de origen de los antepasados de palenqueros siglo XVII. Arwin Schwegler "CHI MA NKONGO: Lengua y Rito Ancestrales en el Palenque de San Basilio". Pág 17. Biblioteca Iberoamericana. Frankfurt am Main: Vervuert; Madrid, 1996.

Ubicación Geográfica de San Basilio de Palenque

San Basilio de Palenque es el corregimiento municipal de Mahates situado en la costa norte colombiana a sesenta kilómetros al suroriente de la ciudad de Cartagena de Indias, capital del departamento de Bolívar, ilustrada en estos mapas:



Mapa 3. Mapas de la ubicación geográfica que comprende San Basilio de Palenque. Arwin Schwegler “CHI MA NKONGO: Lengua y Rito Ancestrales en el Palenque de San Basilio”. Páginas 2-14. Biblioteca Iberoamericana. Frankfurt am Main: Vervuert; Madrid, 1996.

Situado a 100 metros sobre el nivel del mar en los valles de los montes de María, San Basilio de Palenque limita con San Cayetano, San Pablo, Malagana y Palenquito. Su casco urbano se divide en: Barrio Arriba y Barrio Abajo, separados por la iglesia y el puesto de salud. Cuenta con aproximadamente 4000 habitantes organizados bajo una jerarquizada sociedad.

Origen del Palenque de San Basilio

Al igual que otros poblados, el Palenque de San Basilio fue producto de una aspiración común de libertad por parte de los negros bozales traídos de África como esclavos a las galeras, minas y haciendas de familia en la ciudad de Cartagena de Indias, gobernada por la salvaje maquinaria del régimen opresor español, cuyo poder se sacudiría a inicios de 1602 con las primeras fugas de pequeños grupos de hombres que huían a lugares inaccesibles de la estructura colonial como los montes de María.

En dicho lugar, los negros debieron recurrir a su ingenio y espíritu de supervivencia para suplir demandas inmediatas de alimentación a través de la recolección de frutos silvestres, la cacería, el hurto de provisiones, como flechas o armas, de aldeas indígenas cercanas e, incluso, el rapto de mujeres indias y ocasionalmente blancas. Además construyeron bohíos improvisados con guano de palma o bejuco como resguardos que también fuesen de fácil destrucción al momento de la huida, ya que, a medida que aumentaban los sublevados, la violencia de las fuerzas militares de la corona española se recrudecían hasta el punto del secuestro y tortura de mujeres-niños utilizados como informantes para revelar datos del funcionamiento interno de los palenques.

De hecho, durante el siglo XVII, en esta primera etapa del proceso formativo de la comunidad palenquera, un factor determinante fue la vinculación masiva de mujeres y niños cuyo apoyo material y afectivo contribuyó significativamente al florecimiento de sus sociedades articuladas a través de la Matuna¹⁷ o guerrilla palenquera liderada en aquel entonces por

¹⁷ Nombre con el cual era conocida la guerrilla palenquera conformada por esclavos fugados quienes se articularon como ejército para defender su búsqueda de la libertad. Dentro de esta organización, cada nación africana involucrada en esta lucha era representada por un jefe de guerra .

Domingo Biohó,¹⁸ figura insignia de la revolución negra y que representó una latente amenaza para el sistema de gobierno colonial. Encabezado por el gobernador Gerónimo de Zuazo y Casasola¹⁹ el cual constantemente recurrió a milicias españolas para diezmar el ataque cimarrón que en 1603 tras enviar una excursión de 250 hombres (Friedemann & Roselli,1983, p.37) llegó con la noticia a la ciudad de Cartagena del gran poder de los fugados, que eran imposibles de apaciguar. Tras este jaque, la corona española optó por capitular una cédula real en la que se reconocían las tierras palenqueras como propiedad de los esclavos, además de su libertad que en la época debía ser acompañada por una serie de tributos informales por parte de los blancos para no ser atacados.

A pesar que dicho acuerdo fue ratificado en 1621, con promesa de ser cumplido, jamás fue puesto en vigencia y aunque existieron diversos acercamientos con los habitantes del palenque de Limón en 1630 y con Domingo Criollo, el Grande, capitán de la federación de palenques de las Sierras de María, en 1682; el gobierno neogranadino no llegó a alternativas para liquidar la violencia entre ambas partes. Al contrario, surgieron gobernaciones infames como la de Martín de Zaballos y la Cerda²⁰ o la de Sancho Jimeno²¹ que lejos de considerar un cese al fuego dieron muestras terroríficas de su crueldad hacia los esclavos fugados y domésticos.

Produjeron a su vez la intensificación de la guerra, en la que los negros exigían el cumplimiento de la cédula real tras dos intentos de proclamación en 1691 y 1693.

¹⁸ Véase la nota número (1) al final del capítulo

¹⁹ Gerónimo de Zuazo y Casasola, Rey de la orden de Santiago (1601–1606). Gobernador de Cartagena de Indias y precursor de la construcción del palacio de Gobierno de la ciudad.

²⁰ general y militar de la corona española, gobernador de Cartagena de Indias entre 1687-1692. Caracterizado por sus actos infames contra los esclavos fugados. Véase la nota número (2)

²¹ Gobernador encargado de Cartagena de Indias poco antes de 1695 tras el fallecimiento por dengue del sanguinario Martín de Zevallos y de la Cerda.

Desafortunadamente dos años después, en 1695, las esperanzas de liberación se esfumaron a causa del Consejo de las Indias, entidad encargada de jurisdiccionar las colonias españolas en territorio americano y filipino, al retractarse de conceder o siquiera cumplir los acuerdos de la cédula real; esta decisión dejó la liberación y autonomía de los palenques que se dilatarían incluso más tras el saqueo e invasión francesa de Bernard de Pointis²² a la ciudad de Cartagena, dejando a su paso, muerte, exilio y miseria en el reino de la Nueva granada, cuyo rey, Carlos II, enfermo e incapaz de controlar la arremetida por su cuenta, debió ser ayudado por las tropas inglesas con quienes trabajaba conjuntamente.

Como consecuencia de la invasión francesa en el siglo XVIII, la colonia era asediada por la miseria y los gritos de libertad, que no solo se escucharían en los territorios de los montes de María, también se sumarían los movimientos comuneros de 1781 en Santander que representaron una nueva arremetida al poder español, cuyos esfuerzos militares y diplomáticos no eran suficientes para subsanar las insurrecciones de esclavos y gentes del común. Por tanto, el debilitamiento del poder colonial y la llegada del nuevo gobernador Jerónimo Badite²³, en 1713, conllevó al acercamiento diplomático y la declaración de la denominada *entente cordiale*²⁴ en la que el canciller de paz y Obispo de Cartagena, Fray Antonio María Cassiani²⁵ acordó con los capitanes y pobladores de los palenques su libertad además de su autonomía política y social para gobernar dichos territorios, que habitaban desde hacía más de 100 años y desde los cuales se

²² Su verdadero nombre es Bernard Desjean, barón de Pointis. Fue un militar de cuna noble y comandante de la armada francesa, nacido el 7 de octubre de 1645, corsario en la guerra de Liga de Augsburgo y en la guerra de sucesión española.

²³ Gobernador de Cartagena de Indias instituido por la corona española durante el periodo posterior a la invasión francesa en el siglo XVIII.

²⁴ Nombre que se le asignó a los acuerdos múltiples con tinte “pacífico” entre españoles y negros “zapacos” para poner fin a los constantes enfrentamientos bélicos.

²⁵ Doctor en teología y catedrático de la Universidad de Alcalá, encargado de realizar los diálogos de paz con los palenqueros en 1713. Se cree que también fue quién bautizó con el nombre de ‘San Basilio de Palenque’ la comunidad en honor al santo.

gestó una de las revoluciones más trascendentales para la historia de la comunidad afrocolombiana.

Organización Social del Pueblo Palenquero

Como toda sociedad, la comunidad palenquera contemporánea cuenta con una organización compuesta por tres ejes²⁶ medulares. El primero de ellos es el núcleo familiar, que por lo general tiende a ser extenso gracias a los altos niveles reproductivos de la población y prácticas como la poligamia, en la que el hombre puede tener 3 mujeres o más con la condición de responsabilizarse de cada hogar de forma independiente promoviendo el respeto e igualdad entre esposas e hijos; por tanto, en la concepción de familia palenquera se incluyen tanto parientes sanguíneos como asociaciones políticas.

El segundo nivel de clasificación social de los palenqueros lo constituyen los grupos de edad o cuagros, cuya división comparte una estrecha relación con la estratificación tradicional de algunos *pueblos africanos*²⁷ como por ejemplo los *jie* y los *turkana* (Gulliver, 1953, p.78) para los cuales la edad es símbolo de estatus. En el caso de San Basilio de Palenque, el origen de los cuagros se remonta a épocas coloniales en donde los negros asignaban roles a cada individuo como estrategia de articulación guerrerista para la lucha librada contra los esclavistas españoles. Estas agrupaciones representan un compromiso de por vida, cuyo criterio de selección es determinado por la contigüidad de la vivencia en la que el niño/a habita, además del barrio al que pertenezca. Posteriormente, y una vez seleccionados todos los miembros del *cuagro* en el caso de los hombres y de la *cuadrilla* en el caso de las mujeres, cada grupo se encarga de

²⁶ Véase Nota número (4) al final del capítulo

²⁷De acuerdo a la investigación académica, los sistemas de edad son un rasgo común en clanes africanos y Taiwaneses. De hecho, se tienen datos de los pueblos karimojong, nandi, kipsigis, zulúes, nuer y masais. Para conocer más al respecto consultar: (Kuper, 1963); (Pritchard, 1940); (Wilson, 1950) y (Jacobs, 1958, en Stewart 1977).

preparar la ceremonia de iniciación que toma lugar entre los 15 y 16 años, como parte de su paso a la adultez. (Friedemann & Roselli, 1983, p.54).

Al instante de la planificación ceremonial, cada organización no superior a 25 jóvenes con características similares se reúne para decidir el nombre que los identificará como grupo, un jefe/a que tomará el liderazgo, además de la parafernalia concerniente a los trajes-emblemas que serán utilizados durante la inauguración formal, que si coincidencialmente cae los días 14 de junio (día de San Basilio) o el 25 de diciembre (día de la natividad) se acuerdan enfrentamientos a puño denominados juegos de guerra²⁸ con otros grupos de la mitad opuesta del pueblo, evocando así las prácticas de entrenamiento utilizadas por la guerrilla palenquera del siglo XVII.



Fotografía 1 .[Richard Cross]. (El juego de los puños y del boxeo, San Basilio de Palenque, 1983). Lengua y Sociedad en el Palenque de San Basilio.

Continuando con la idea de las herencias de batalla y la coalición de grupos en la sociedad contemporánea de nuestro objeto de estudio, los *Meyos* o *mayor* son individuos de

²⁸ Conocidos también como ritos de guerra, cuadros y cuadrillas pertenecientes a las dos mitades del pueblo (arriba-abajo) se enfrentaban en semana santa y navidad a puños como expresión de antagonismo y remembranza de sus antiguas tradiciones militares en época colonial. Cabe resaltar que desde mediados de los años setenta estas prácticas se han diluido como consecuencia de la instalación de una estación de policía dirigida por agentes de diversas partes del país quienes consideran estas acciones como muestras de “salvajismo”, convirtiendo a los palenqueros en vulnerables de ser arrestados .

avanzada edad que rememoran la figura del capitán del palenque líder de las cuadrillas, además de estrategia de guerra; por tanto, se les considera el símbolo de mayor autoridad, sabiduría y respeto dentro de la comunidad; caso similar al papel que desempeñan los *taitas* en las culturas indígenas. Cabe aclarar que ambos líderes pertenecientes a los sectores de barrio arriba /abajo conforman la junta de los vecinos del pueblo, siendo los encargados de la toma de decisiones, realización de rituales y en general del bienestar colectivo.

Finalmente, el tercer eje de clasificación social son las *juntas* conformadas por personas de todas las edades, familias y barrios vinculados en pro de satisfacer una necesidad específica, que una vez solucionada, significará la disolución del grupo. A continuación, presentaremos el siguiente diagrama realizado por Nina S. de Friedemann y Carlos P. Roselli con la intención de dar claridad respecto a la división social y espacial recogida por la investigación documental conocida hasta finales de los años 90 en San Basilio de palenque:

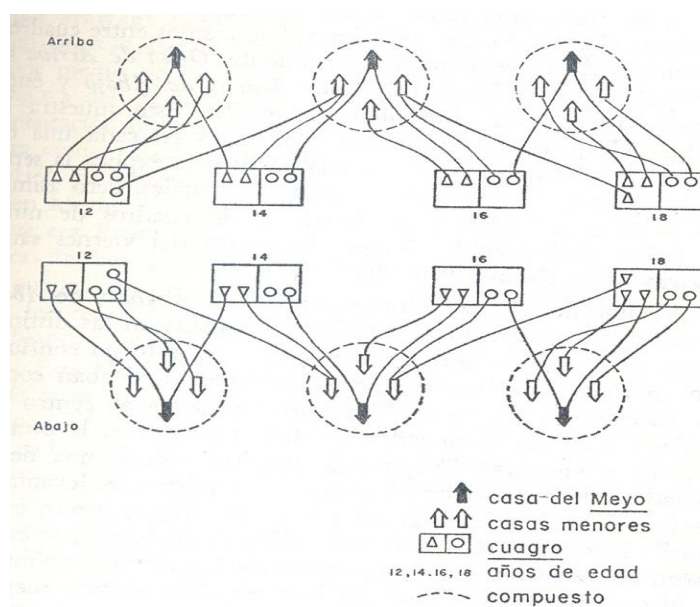


Figura 2. “Cuagros y Compuestos”. Friedemann & Roselli (1973). Lengua y sociedad en el palenque de San Basilio. Pág. 61

Contexto político del Palenque

A medida que transcurrieron las primeras etapas de sublevación por parte de los cimarrones, quienes exigían ser reconocidos jurisdiccionalmente como individuos libres de la esclavitud por parte del gobierno nacional, local y la corona española, con el tiempo fueron evidentes las intenciones de ser autónomos respecto al sistema organizativo interno que habían desarrollado en su sociedad durante ciento once años de revolución.

Posteriormente, y tras la entente cordiale de 1713 acordado con el obispo Antonio Cassani en donde se abolió la esclavitud, debieron transcurrir dos siglos para que legalmente en la reforma constitucional de 1993, el Estado Colombiano reconociese la autonomía política de la comunidad manifestada por medio del consejo Comunitario *Ma Kankamaná*—la autoridad— de San Basilio de Palenque como la principal estructura democrática cobijada bajo la ley 70 y la cual se encuentra sujeta al marco de los estamentos gubernamentales a nivel local y departamental a través del municipio de Mahates y la gobernación de Bolívar .

El objetivo de dicha organización es reglamentar equitativamente los territorios entregados por el gobierno en términos de conservación y protección de los derechos colectivos, delimitación y asignación de áreas al interior de tierras adjudicadas, la preservación de la identidad cultural, el aprovechamiento y conservación de recursos naturales, además de la designación de representantes legales y la solución de conflictos (Congreso de la República,1993).

De igual forma, la comunidad cuenta con diversas organizaciones locales promotoras de la preservación de su patrimonio cultural, tales como: la Fundación Palenque Libre, el Club Social Criollos Ku Suto, el Centro de Vida San Basilio de Palenque y la Corporación Festival de

Tambores y Expresiones Culturales 146 D. Soto, A. Balanzó, B. Herrera, G. Ordoñez, J. Vargas, L. Marrugo, M. Pérez de Palenque de San Basilio y la Corporación para el Desarrollo de las Comunidades Afrocaribeñas “Jorge Artel”. Además de una marcada presencia política externa por parte del Ministerio de Educación de Bolívar y Atlántico, el SENA, los Ministerios de Cultura, Interior, Justicia y de Comunicaciones.

Modelo económico de San Basilio de Palenque

San Basilio de Palenque es una comunidad agrícola y ganadera cuyo modelo de producción económico está vinculado directamente a sus divisiones sociales establecidas por tres grandes factores que son: distribución espacial, grupo generacional y género.

El primero de estos aspectos que nos permiten comprender la división del trabajo dentro del palenque es la distribución que se da de los espacios clasificados bajo dos categorías; la primera de ellas es el **Monte** ubicado alrededor del poblado en dónde los hombres entre 16 y 75 años desempeñan labores de *Ma Ngombe*²⁹ para la producción de carne y leche, además de la siembra de alimentos como: *yuca*, *maíz*³⁰, arroz y ñame que son la base de la dieta alimenticia de los palenqueros.

²⁹ ***Ma Ngombe***: término en lengua palenquera con el que se denomina el ganado vacuno conformado por terneros, vacas y toros.

³⁰ Consulte Anexo A



Fotografía 2.[Richard Cross]. (La leche se lleva al poblado diariamente en un camión el cual la conduce a la ciudad con destino a la fabricación de quesos, San Basilio de Palenque, 1983). Lengua y Sociedad en el Palenque de San Basilio. Lamina IX

La segunda categoría espacial es el **Poblado** en donde se ubican los patios en los que las mujeres entre 16 y 75 años se encargan de la siembra de vegetales, frutas, cría de animales como: cerdos, patos y gallinas al igual que de la elaboración de quesos y bollos de maíz para la venta. En este sentido, las actividades de producción en el monte, tanto como en el poblado, son articuladas por las mujeres, quienes se encargan de la distribución y comercialización de los alimentos dulces³¹ y salados en palenques circunvecinos o en la ciudad de Cartagena de Indias.

³¹ Ver Anexo K “*negocio de la palenquera*”.



Fotografía 3. [Richard Cross].(La rusticidad de algunas cocinas en el actual Palenque es reminiscente de la arquitectura de los bohíos antiguos. San Basilio de Palenque, 1983). Lengua y Sociedad en el Palenque de San Basilio.

El control de este modelo de producción agrícola se ejerce a través del ciclo lunar en donde de acuerdo a la luna “buena o madura” y “la luna mala o biche” se siembran productos como el arroz o la palma, que solo puede ser cortada en luna buena y es utilizada para la construcción de los techos de las *casas*³² mientras en luna mala se prepara la tierra de las parcelas para los cultivos.

Manifestaciones culturales del Palenque

Dentro de los rasgos distintivos incluidos como parte del patrimonio cultural e inmaterial de la humanidad, describiremos en los siguientes apartados aspectos como: el idioma, la

³² Ver anexo H “*planos de construcción tradicional de una casa palenquera*”.

tradición oral, música, danzas además de las creencias y prácticas religiosas en la comunidad palenquera; permitiendo al lector extender su comprensión frente a esta población.

Idioma Palenquero

Uno de los rasgos distintivos de la comunidad de San Basilio de Palenque es su idioma, cuyas particularidades estructurales han suscitado gran atención en el campo lingüístico debido a que hace parte de una reducida familia de *lenguas criollas*³³ las cuales comparten elementos morfosintácticos comunes más no léxicos. Estas lenguas, surgidas alrededor del siglo XVII pueden encontrarse en el papiamento de las Antillas Holandesas, Curasao, Bonaire y el dialecto criollo de las Filipinas (Patiño, 2002, p.110).

De base léxica española, el palenquero conserva rasgos propios del sustrato africano, perteneciente a una de las dos cepas en que se subdivide el phylum *Congo- Kordofanio*³⁴ clasificado dentro de las tantas *lenguas bantúes*³⁵. El origen del palenquero se remota al arribo de los *primeros esclavos*³⁶ a Cartagena, quienes tenían la necesidad de compartir un código de comunicación común “*lengua pidgin*”³⁷ el cual les permitiese adaptarse a las nuevas condiciones sociales y necesidades lingüísticas impuestas por los colonos durante la época; gradualmente y tras siglos de construcción en la interlingua a medida que fue aumentando el léxico, se crearon nuevas marcas sintácticas, morfológicas y categorías gramaticales más elaboradas, además de convertirse en la lengua materna de varias generaciones, adquirió un status de lengua criolla.

³³ Una lengua criolla es producto de una necesidad por compartir un código lingüístico común, su etapa rudimentaria se denomina lengua pidgin.

³⁴ Una de las raíces lingüísticas principales en las que se subdividen las lenguas bantúes.

³⁵ Consultar el apartado “lenguas bantúes” en el apartado informaciones de interés.

³⁶ Denominados comúnmente como “negros bozales”

³⁷ Una lengua extranjera simplificada de corte rudimentario utilizada como medio de comunicación entre diversos individuos que no comparten el mismo código lingüístico de comunicación.

En este sentido, cabe resaltar que estas lenguas se articulan en dos teorías, la primera de ellas es la monogénesis³⁸ en la que todas las lenguas pidgin y criollas del mundo provienen de una base afro portuguesa común concebida en el siglo XV en costas africanas. La segunda teoría es la poligénica³⁹ en la cual estas lenguas son resultado de orígenes heterogéneos.

Por otro lado, a pesar que aún existe una fuerte cultura de enseñanza de la lengua palenquera es innegable la influencia del español en San Basilio, aunque al inicio esta necesidad respondía a cuestiones comerciales progresivamente se masificó gracias a la estigmatización y degradación del palenquero en la ciudad de Cartagenera como **“un español mal hablado”**, lo cual generó un impacto negativo en la sociedad negra, pues la continua influencia y presión por parte del español dominante habrían producido una disminución de estructuras características de las lenguas criollas, reduciendo no sólo la distancia gramatical entre ambas lenguas sino también reduciendo el sustrato africano presente en ellas. (Megenney, 1986, p. 67) .

³⁸ Una característica de la monogénesis es el concepto de Relexificación como un mecanismo fundamental en la diversificación del vocabulario afro portugués. Se recomienda la lectura de *“La lengua de palenque: avances en la investigación de su estructura gramatical”* consúltese la información (2008) de Marianne Dieck.

³⁹ Por definición las teorías monogénéticas implican evoluciones poligenéticas. A, Schwegler (1996:29)



Fotografía 4. [Richard Cross]. (En Palenque de San Basilio pocos maestros saben que la manera como los niños hablan en sus juegos no es un “mal castellano”, sino su idioma materno: una lengua criolla, San Basilio de Palenque, 1983). Lengua y Sociedad en el Palenque de San Basilio.

Tradición oral

El poder de la palabra para los pueblos africanos trasciende el espacio-tiempo e incluso alcanza una dimensión mágica en donde las enseñanzas, valores culturales, lecciones éticas, criaturas maravillosas, reyes remotos o dioses vengativos se encuentran siempre presentes. Esta sabiduría sagrada y profana es la característica constante dentro de la oralidad que podemos encontrar en las comunidades afro asentadas tanto en el norte como en el Pacífico colombiano.

En este sentido y teniendo en cuenta las ideas expuestas por Nina S. de Friedemann, (1983) la narrativa afro colombiana conserva el legado ancestral en donde se hace alusión “*al ser individual y al ser colectivo*” (p.62) en dónde el cuentero, el decimero, los rezanderos y las cantadoras rememoran al griot africano, relator de cosmovisiones, de historia y genealogías. En

el caso particular de San Basilio de Palenque, evidenciamos que la palabra hablada no se limita únicamente a recrear su cotidianidad sino que mantiene el vínculo íntimo de la comunidad con sus ancestros y se ve materializado a través de diversas prácticas sociales como: los nacimientos, la ceremonia de inauguración formal de los cuagros o los rituales mortuorios en los que los lumbalúes toman el protagonismo.

Dichas narraciones están acompañadas por la representación gesticular en la que son determinantes los movimientos de manos, brazos, piernas, además de una gran variedad de expresiones faciales como: encoger los labios, abrir la boca, levantar las cejas o fruncir el ceño para acentuar la intención del mensaje.

A su vez, la tradición oral, al ser una expresión espontánea, posee un papel independiente de estructuras fijas que determinen un sentido invariable, como en el caso de la escritura, pues al contrario de los signos escritos, la naturaleza transformacionista de la oralidad está permeada por las diferentes dinámicas sociales, espirituales e intelectuales de determinado periodo de tiempo, que contribuyen a la variación de los relatos en términos lingüísticos, descriptivos y contenidistas.

Música y danza en San Basilio de Palenque

Un rasgo inherente de la comunidad palenquera es su relación con la música y su presencia en diferentes ámbitos sociales que clasificaremos en dos tipos; el primero de ellos hace alusión a la música como fin recreativo y festivo, mientras el segundo lo situamos en espacios de carácter ceremonial.

En un primer momento, la música con fines festivos tiene un tono más alegre y rápido en sus notas, además de implementar instrumentos como: maracas, rayadores, marimba de napa

elaboradas con palo de guayabo y dos clases de tambor fabricadas con pieles de venado hembra en el caso del *Quitambre* y de chiva hembra para el *Yamaró*. Usualmente los ritmos del tambor están acompañados de danza con movimientos intensos en manos y pies, como los que encontramos en los bailes del paseo, el entrompao, el mapalé, la champeta o la chalusonga que generalmente se realizan en parejas.

Por otro lado y contrario al aire jovial de la celebración, la música ceremonial tiene sonidos pausados, acompañados de bailes con menos movimiento en los pies pero con un aumento significativo de gesticularidad facial en los que además de las voces desgarradas y aguardentosas de las ancianas cantadoras, el tambor es un instrumento de poder transformador y sagrado.



Fotografía 5.[Arwin Schwegler]. (Tambores palenqueros. San Basilio de Palenque, 1996). “CHI MA KONGO: Lengua y Ritos Ancestrales en el Palenque de San Basilio. Tomo I.

El tambor, conocido como *pechiche* históricamente, ha sido reservado para el clan *Batata*⁴⁰ quienes por derecho soberano y tradición han practicado y perfeccionado durante generaciones el arte de la percusión, siendo los únicos encargados de dicho honor, que

⁴⁰ Nombre de la única familia con potestad artística y ancestral para desempeñar las funciones de tocar el tambor durante los entierros. Dicha jerarquía se remonta a los inicios de San Basilio en donde a cada clan se le fueron asignados roles dentro del asentamiento de acuerdo a como se iba construyendo su sociedad. En este caso, el talento de “los Batata” ha transcurrido generaciones y espacios pues incluso hoy con “las alegres ambulancias” grupo folclórico de los batata ha constituido una de las expresiones musicales insignia del palenque a nivel nacional e internacional.

casualmente es característico de los pueblos congo-angoleños como lo manifiesta en el siguiente fragmento:

(Chernoff , 1979)

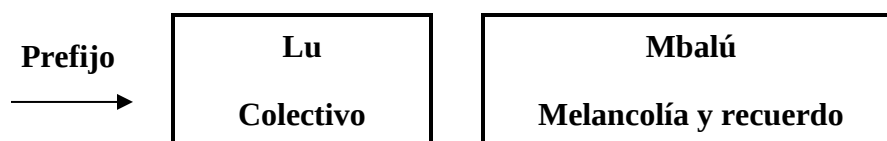
“African music and dance are not performed as an unrestrained emotional expression; fundamentally, African music and dance are ways of posing structures and restrictions for ethical actualization, and the spiritual element present is one of wisdom. Only thus can we really understand why the old men are not only the best drummers but also the finest dancers” (p. 150).

Efectivamente, como asegura Chernoff, en San Basilio la tradición artística y musical aún desempeña un papel relevante, en el que especialmente el sonido del tambor representa la conexión con los dioses y los antepasados.

Creencias y Prácticas Religiosas en la comunidad Palenquera de San Basilio

Cobijados por el sincretismo religioso, los habitantes de San Basilio de Palenque conservan una arraigada tradición con ciertos rasgos africanos propios de la región Congo angoleña, matizados simultáneamente con elementos amerindios, además marcados preceptos católicos impuestos por parte de los colonos portugueses, antes de su arribo al nuevo continente e intensificados por el fanatismo exuberante de los colonos españoles.

Aunque se desconocen la frecuencia y la naturaleza de las prácticas religiosas cotidianas llevadas a cabo dentro de la comunidad de Palenque, el fenómeno más abordado por los investigadores es el “**o baile ri muetto**” también conocido como: lumbalú. El cual se cree toma fundamento de los principios religiosos básicos africanos, en los que la vida del hombre representa un paso transitorio. De hecho, en la construcción lingüística de la palabra *lumbalú* se evidencia el significado social que esta práctica conlleva:



Este ritual fúnebre tiene una división de novenas caracterizadas por un ambiente festivo en donde existe una marcada diferencia entre hombres y mujeres; los primeros juegan dominó en la calle al mismo tiempo que cuentan historias de duendes y mohanas para acompañar terrenalmente el alma del difunto, mientras las mujeres preparan la comida dentro de casa.

Esta labor desempeña un papel importante, ya que es tradición compartir cada día del velorio o la última noche del novenario, una vaca o un cerdo entre parientes y amigos del difunto (Friedemann y Roselli, 1994, p. 92). Además de la comida, la brecha generacional posee una trascendencia particular, pues los ancianos son los encargados de guiar el ritual. En el caso de las mujeres, ellas son las dueñas del muerto y responsables de guiarlo al otro mundo, mientras los hombres se ubican en la periferia para tocar enérgicamente los tambores.



Fotografía 6. [Richard Cross]. (Sea hombre o mujer el difunto, solamente los hombres van al cementerio El día del entierro, Cementerio - San Basilio de Palenque, 1983). Lengua y Sociedad en el Palenque de San Basilio.

NOTAS

- (1) **Domingo o Benkos Biohó:** considerado el primer héroe palenquero al asumir las riendas de la revolución cimarrona, este esclavo proveniente de una de las pandillas nativas capturadas y exportadas por los portugueses debe su nombre a *Biohó* territorio de Guinea-Bissau ubicada en África occidental, desde donde, según Curtin (1969, p.113) se exportaron grandes cantidades de esclavos durante la época de la trata. De hecho, otra de las hipótesis presentada en torno a este personaje las establece (Friedemann, 1983, p. 31) al recopilar las ideas de (Rodney, 1970, p.106) quien afirma los mercaderes bautizaban a los esclavos antes de venderlos, por ello tal vez Benkos es conocido con la denominación no africana “Domingo”.
- (2) **Acciones de Martín de Zeballos y la Cerda :** recopiladas por Nina Friedemann en Lengua y Sociedad en San Basilio de palenque (1983) se describe como de la Zerda da la orden de asesinar a un prisionero negro para amarrar su cadáver a la cola de una mula encabezando el desfile de la infamia por las calles de la ciudad mientras es acompañado por el esclavo Antonio Nolu, azotado doscientas veces y obligado a marchar con cuarenta esclavos más a sus espaldas en lo que Martín de Zeballos denominó en su carta al rey de España Alfonso II como: “**un día de gran aplauso en la ciudad**”. De igual forma, este mismo personaje acostumbraba a traer las cabezas de los negros para ser exhibidas en la plaza central de la ciudad.
- (3) **El cabildo negro:** es una institución social conformada a lo largo de América Latina durante la época colonial y la cual inicialmente fue instituida por el gobierno español para simplificar el proceso de clasificación y sistematización de esclavos recién desembarcados de África para ser agrupados en grupos étnicos y geográficos comunes.

Suponemos que los españoles desconocían la utilidad de esta figura en la que la comunidad prima por encima del bienestar individual convirtiendo este principio en un mecanismo de subsistencia social, solidaridad a nivel grupal (Bastide, 1967, p.160) y la difusión de costumbres, creencias, fiestas y tradiciones religiosas reinterpretadas.

7. Análisis

7.1 PROCESOS DE MITIFICACIÓN DEL PERSONAJE CATALINA LOANGO

“A cardinal fact of African life and thought is that the living and dead together form one community whose members are mutually dependent upon each other”

(Smith, 1936, p. 41).

En el presente capítulo se hará la clasificación y jerarquización de los elementos identificados en las muestras de análisis, los cuales en un primer momento son articulados a través de la ejecución de la etapas I y II, para posteriormente en la III etapa, establecer paralelos y diferencias que permitan responder a la pregunta de investigación planteada en el presente documento.

7.1.1. Ejecución de la etapa I

***Primera Muestra de análisis**—→ la siguiente es la transcripción que realizamos del relato ilustrado *Mayo Katalina Luango*⁴¹ publicado en *Chitieno lengua Ku ma Kuendo: Hablemos Palenquero a través del cuento* (2011) elaborado por el docente investigador Bernandino Pérez Miranda.

Era una mujer joven llamada Catalina Loango, nunca había tenido hijos, vivía con sus padres en Palenque. Catalina Loango tenía la mala costumbre de ir tarde a buscar agua al arroyo llamado Ciénaga de Palotá. Cuando las mujeres ya regresaban, apenas Catalina se iba para el arroyo. En la Ciénaga, había un moján que encantaba a los humanos. Él se transformaba en lo que quisiera para engañar a sus víctimas y llevárselas a las profundidades.

⁴¹ Para consultar la versión original de la leyenda “*Mayo Katalina Luango*” véase anexo Q.

En su apariencia natural, el moján era pequeño, de pelo brillante, con los talones para adelante y los dedos del pie hacia atrás. Si el moján era macho, se llevaba a una mujer para hacerla su compañera.

La única manera de salir del encanto era que la madrina de la víctima la llamara tres veces a la puerta de la Iglesia; pero si la persona había comido de lo que el moján le brindaba, no podía regresar jamás. Una tarde, Catalina se fue al arroyo a buscar agua con un calabazo. De repente, le apareció un moncholo, ella trató de cogerlo, pero éste no se dejaba. El moncholo no era sino el moján que intentaba encantar a Catalina para llevársela como mujer suya. Esa tarde, Catalina no regresó a su casa, ese día ni ningún otro. Había comido lo que el moján le había brindado. Después de años, la gente del pueblo se había resignado a lo sucedido. Hasta el día que el papá de Catalina se murió.

En el velorio se escuchaba un “baile de muertos” proveniente del monte cercano a la casa. Todos se sorprendieron y dijeron que era Katalina Loango que venía cantando. Ella iba cantando: “Oh, adiós María Catalina Loango, eh, ele, ele lo... Chimbumbe, adiós, chimbumbe, adiós, e, o, adiós mi papá, adiós papá, para nunca volver, ele, ele, ele lo... Adiós Catalina Loango, ele, ele, ele lo, chimbumbe”.

La gente del velorio escuchaba a Catalina Loango cantando el baile de muertos. Fueron a cogerla, la amarraron, la llevaron a la casa y se fueron a enterrar el cadáver. A los pocos meses, la mamá se murió, y llegó Katalina cantando: “Oh, adiós mi mamá adiós, e, ele, ele lo... Chimbumbe, adiós, chimbumbe, adiós, e, o, adiós chimbumbe, me tragó hasta la mitad. Ele, ele, lo Maria Loango”.

Esta vez, todos estaban pendientes y al escuchar el baile de muertos de Catalina, corrieron a atraparla, la amarraron y la encerraron en la iglesia; luego fueron a enterrar la mamá. Cuando regresaron, ella ya no estaba ahí.

Cuando la gente había perdido la esperanza de volver a ver a Catalina, encontraron un esqueleto en la ciénaga que se había secado. La gente de Palenque aún dice que son los restos de Catalina Loango.

***Segunda Muestra de análisis** —→ A continuación se analizarán los datos de campo recogidos en 1991 por la investigadora Marianne Dieck, quién realizó la transcripción del relato en lengua palenquera y español respectivamente. Dicha transcripción se divide en dos convenciones: **(I): investigadora** y **(M): María Cáceres** informante palenquera de 71 años.

M: 60) bo á kelé sabé ké kusa jué chimbumbé?
(quieres saber qué cosa es chimbumbé?)

I: sí.

M: 61) chimbumbé, ése, ése era un mujé, ke ése mujé á ngutáloba
(chimbumbé, eso/a, eso/a era una mujer, que a esa mujer le gustaba

bae porriá mucho a siénega palotá aí solo
ir a lavar mucho allá a la ciénaga palotá ahí sola)
[Palotá = (probablemente) nombre de la ciénaga]

M: 62) á sea salí de akí a laj doce del día⁴² bae a ...porriá; moján á namorá di ele.
(salía de aquí " " " " " a ir a ...lavar; el moján⁴³ se enamoró de ella)

M: 63) kuando ese moján macho enamorá di ele, entonse to mundo
(cuando ese moján macho se enamoró de ella, entonces todo el mundo

á sea miní di porriá i ele á seba kelá, aí ku ese moján.
venía de lavar y ella se quedaba, ahí con ese moján)

⁴² Las alternancias de código (al español) se marcan con cursivas.

⁴³ moján= encanto, espíritu; figura mítica en la costa atlántica.

M: 64) entonses el moján á seba salí, á seba sentá aí jundo ku ele
 (entonces el moján salía, se sentaba ahí junto a ella)

asina kumo suto ndo á tá akí sentao.
 así como nosotras dos estamos aquí sentadas)

M: 65) kuando tá miní aggún uto jende, una bé ele á seba pelé,
 (cuando venía alguna otra persona, de una vez [=rápido] él se perdía,

moján á seba pelé i ele á seba kelá aí.
 el moján se perdía y ella se quedaba ahí)

M: 66) i asina, ele enkantá ku moján, moján namorando ele.
 (y así, ella se encantó con el moján, el moján enamorándola)

M: 67) ele á kojé amore ku moján, i tonse el' á bae ku moján.
 (ella cogió amores con el moján, y entonces ella se fue con el moján)

M: 68) el' á enterrá aí ese siénega ku ese moján.
 (ella se enterró ahí en esa ciénaga con ese moján)

M: 69) entonse kuando ma jende ele sea morí un mueto
 (entonces cuando a la gente de ella [=sus familiares] se les moría un muerto)

ke(b)a tokáloba, k' era famili' ele, entonse ele á sea miní a yolá,
 que le tocara, que era familia de ella, entonces ella venía a llorar,

a media noche.
 a media noche)

M: 70) kuando e sea miní a yolá (a) media noche, entonse ele á seba miní
 (cuando ella venía a llorar a medianoche, entonces ella venía

denje por ayá:
 desde por allá:

[cantado] "chimbumbé á tragá mí ata la mitá e - e:
 "el encanto (o moján) me tragó hasta la mitad e - e:

i an chimbumbé.
 ? chimbumbé

an chimbumbé negra Luango ma
 ?chimbumbé negra Luango

o í á tá enkantao a siénega palotá e - e
 ? estoy encantada allá en la ciénaga p. e - e

i an chimbumbe
 ? chimbumbe

an chimbumbe congo (x)"
 ? ch. congo ?")

Clasificación de Componentes: las siguientes unidades fueron extraídas de las muestras de análisis anteriores las cuales serán parafraseadas o escritas textualmente de acuerdo a su pertinencia para el análisis:

Tabla 1

Elementos de Análisis	Catalina Loango Versión Ilustrada (Muestra de análisis #1)	Catalina Loango Versión de la Informante (Muestra de análisis #2)
Elementos Comunes	*La mala costumbre de la protagonista de dirigirse muy tarde a recoger el agua a la ciénaga. *Coincidencia en el nombre de la ciénaga de Palotá. *Dentro de la ciénaga existía un moján. *El sexo del Moján determinaba llevarse a mujeres. *“Encantar” a Catalina para hacerla su esposa. *La visita de la muerte (muere el padre). *Mención a Chimbumbe. *Descripción de “fue tragada hasta la mitad”.	*Aparición de la partícula chimbumbe *Atracción hacia la protagonista * Costumbre negativa de Catalina, ir a la lavar a deshoras *Nombre de la ciénaga (Pelotá) *Se hace referencia al sexo del Moján (macho) * “Catalina estaba bajo un Encanto” *Visita de la muerte a cualquier miembro de la familia * En su lamento la protagonista dice que se encuentra “tragada hasta la mitad” en la ciénaga
Unidades Diferenciales	*Moján encantaba humanos. *Descripción de la apariencia física de la criatura (moján). *La voluntad y capricho de la protagonista. reflejado en el intento desesperado por tomar el moncholo. * La reacción de sorpresa por parte de la población ante los cantos de la protagonista *“Oh, adiós Maria Katalina Loango” *Adiós *ele, ele, ele, lo *Ella ya no estaba ahí (se dio a la fuga)	* Catalina se quedaba junto al Moján *El moján salía de la ciénaga para sentarse junto a ella *Rapidez de las reacciones por parte del Moján *El moján enamoró a la protagonista *Ella se fue con el Moján *Ella se enterró ahí en esa ciénaga con ese moján *Congo

Elementos de Disrupción	*El moján es capaz de transformarse para engañar a sus víctimas y sumergirlas en las profundidades *La Mención de la madrina como agente interventor en el encanto *llamado tres veces a la puerta de la iglesia *El hecho de probar alimento significa no retornar jamás *Catalina se fue a buscar agua con un calabazo *Le apareció un “mocholo” (tipo de pez) * El “mocholo” no era sino el Moján *Nuevamente se hace mención a la acción de recibir alimento y sus consecuencias * El nunca retornar *La acción de coger, amarrar y desplazar a casa a Catalina *Al escuchar el “baile de muertos” los habitantes tomaron nuevamente a Catalina, la atraparon, amarraron y encerraron en la iglesia * Hallazgo de un esqueleto seco en la ciénaga	*El Moján se enamoró de Catalina *Acción del moján de ocultarse cada vez que venía alguien a la ciénaga *Catalina cogió “amores” con el Moján *Ella venia a llorar a media noche *Desde allá (suponemos hacía mención al monte cercano a la cienaga)
Características Socioculturales	*Buscar agua en el arroyo *cuando la mujeres regresaban *el moján quería hacer de Catalina su compañera * “baile de muertos” * la gente del velorio escuchaba a Catalina cantando el “baile de muertos” *Esta vez todos estaban pendientes (segunda visita de Catalina) *La gente de palenque aún dice que son los restos de Catalina Loango	*lavar *venia de lavar *Entonces todo el mundo

7.1.2 Ejecución de la Etapa II

***Tercera Muestra de análisis** → Transcripción adaptada de la narración “*El Mohán enamorado*” publicado en el libro *América cuenta sus Mitos* (2009) elaborado por Flor Romero. Editorial Planeta.

Ensueño apresuró el paso cuando escuchó la lluvia de pedraditas a su espalda. Al llegar a la esquina de arrancaplumas, se atrevió a volver la mirada, pero no no vio nada. Apenas notó el temblor de las hojas de matarratón al vaivén del viento insolente. Contuvo las faldas con las dos manos y decidió correr hacia la casita de la madre Pascuala. Llegó hablando con la voz entrecortada. El corazón le daba saltos. No sabía si referirse a los ruidos o callarse. Finalmente se animó:

-Mamá, creo que me venían persiguiendo.

-¿Quién, niña?

-No sé; no lo pude ver, pero lo sentí.

-No le entiendo. ¿Era una persona, un animal o un pájaro?

-Ninguno de los tres, porque tan solo sentí las pedraditas. Creo que una me cayó en la espalda.

-Inventos suyos, mijita-concluyó terminante Pascuala, al tiempo que le servía la taza usual de chocolate con queso para que aliviara las fatigas de la escuela.

La niña apenas si probó la jícara. La colocó sobre la mesa rústica de madera y corrió a mecarse en la hamaca. Recién comenzaba a amainar la tempestad del corazón cuando creyó recibir otra pedrada en el manojito de cabellos negros.

-Mamá Pascuala, repare qué tengo en la cabeza.

La mujer abrió tamaños ojos y corrió a separarle las gudejas de pelo, para ver si encontraba una señal. -Mija, son puras ideas indicaba la mujer con escepticismo, es necesario llevarla al yerbatero para que le dé un remedio para las lombrices y el cerebro O donde el rezandero para que le saque los fantasmas de la mente.

La duda empezó a carcomerla. Como aquella noche que la asaltó, la noche en que la madre de la niña Cariño, la alegradora, había aparecido con un cofre en la mano, en el vano de la puerta, y al entregárselo le pidió que cuidase a la niña como si fuera suya. Dando media vuelta desapareció para siempre mientras la pequeña de tres años lloraba por su partida.

Ensueño crecía alegre y espigada. A los diez años ya tenía un talle esbelto, las piernas bien delineadas y mucha gracia en el andar.

En las tardes calurosas iba con Pascuala al río y, desnuda, se bañaba al pie de un piedrón, como lo hacían sus antepasados, los ondamas.

-Yo ya conozco este río Guacacallo- le replicó-. Me lo sé de memoria, lo mismo que el Gualí y hasta Quebradaseca.

(la falda de Ensueño que cayó del piedrón)

Mientras se bajaba la falda por la cabeza, Ensueño alcanzó a divisar a lo lejos a un viejito de cabellos largos, oscuros, de tez verdosa, algo amarillenta, y ojos pequeños y brillantes que

fumaba tabaco. Se reía con ella; le guiñaba el ojo desde la canoa, mientras pescaba nicuros, bocachicos, patalós y bagres

Madre e hija iban para Caracolí y pasando el puente del Guacacallo la niña preguntó a Pascuala si había visto al viejito de chicote a lo que esta respondió negativamente. Al domingo siguiente Ensueño divisó al anciano más de cerca detrás del piedrón desde donde la llamaba con la mano y daba muestras de simpatía. La niña se tiró al río con ropas y salió pronto. Trataba de no volver a mirar al viejo ladino de cabellos largos que echaba humo por el tabaco grueso; pero la curiosidad la hizo voltear la cabeza.

-Pareces un sueño, mi preciosa Ensueño- murmuró el viejo desde su rostro cetrino, de ojitos chispeantes.

La pequeña se hizo la que no era con ella y cuando fue el momento de partir le preguntó a mamá Pascuala si lo había visto a lo que esta negó. La niña continuó diciendo – Al viejo del tabaco. Parece desnudo, como estaban los gualíes, los pantágoras y los ondamas, según cuenta la maestra. Estaba cubierto por cabellos largos oscuros. Yo creo que es un ser salido de otro mundo, de los tiempos de antes ¡de los de upa!.

-¡Qué necesidad! Está viendo duendes, niña

Tras el incidente de la casa en el que ensueño veía aún incluso sobre el tejado al viejo. Pascuala la tamalera le comentó a un vecino especialista en morcillas quién le respondió : ¿Esa es la novedad? Con lo bonita que se está poniendo la niña Ensueño .el Mohán la vió y se enamoró de ella. Ahora habrá que llevarle tabacos y aguardiente al río. Yo le pondré el recado sobre la piedra grande para que no la moleste más y se le entrega con el trago y el chicote. Ya verá, misiá Pascuala que ese es el remedio.

El mohán de Guacacallo, aquel viejo enamorado que ronda en las orillas. Eso es cuento viejo, aunque ahora lo llaman el Mohán del Magdalena. Dicen que lo ven en los piedrones o pescando en su canoa.

Mama Pascuala preguntó a su vecino ¿de dónde sacaba esas historias? A lo que el hombre respondió

-De las gentes de antes que lo saben todo

-¿Y cuándo llegó a Caracolí?

- No se sabe. Dicen que llegó de Guarinó; pudo venir de Bocaneme, de Arbe o de Chirigua; de cualquier rancherío indígena a orillas del río Guacacallo.

-Eso se aprende desde niño. Que el Mohán trajina la ribera; que los pescadores lo ven época de subienda. A veces van nadando, atravesando el río, y lo ven esconderse. Es un ladino; nadie le gana en malicia. Además es simpático.

-Pascuala lo cuestiona

-Y cómo no, si la hija de mi compadre Arsenio desapareció y dicen que fue el mohán el que se la llevó. Es muy enamorado. Le gustan las jovencitas bonitas.

-¡Qué ideas las tuyas, compadre!

-Inventos no. Tal vez fue el cacique gualí, que enamorado de la hija del cacique ondama, resolvió perseguirla río abajo; trajinó el salto, las corrientes, a brazo y en canoa, y como no la pudo encontrar, la agueitó en los piedrones. Por estar en la pesca de la princesa ondama, se demoró lunas y lunas. Cuando regresó a su tribu, esta ya no existía. La habían exterminado los

forasteros. Su sorpresa subió de punto cuando trepó a la ceiba más alta y no vió ni rastros de su rancherío. Volvió, entonces, al río y se convirtió en mohán. Desde entonces vive entre los piedrones de la playa fumando tabaco, pescando y enamorando muchachas bonitas.

***Cuarta Muestra de análisis** —→ El siguiente texto titulado el “*Mohán ilustrado*” elaborado por Angélica García (SF) constituye la última muestra de estudio.

En algunas regiones le dicen Poirá. Dicen que es un personaje monstruoso, cubierto de pelaje abundante, que más parece que estuviera envuelto en una luenga cabellera. Tiene manos grandes, con uñas largas y afiladas como las de una fiera. La diversidad de leyendas que se cuentan sobre las hazañas o artificios como actúa, constituyen una riqueza folclórica para esta tierra tolimese.

Los pescadores lo califican de travieso, andariego, aventurero, brujo y libertino. Se quejan de hacerles zozobrar sus embarcaciones, de raptarles los mejores bogas, de robarles las carnadas y los anzuelos; dicen que les enreda las redes de pescar, les ahuyenta los peces, castiga a los hombres que no oyen misa y trabajan en día de precepto, llevándoselos a las insondables cavernas que posee en el fondo de los grandes ríos.

Las lavanderas le dicen monstruo, enamorado, perseguidor de muchachas, músico, hipnotizador, embaucador y feroz. Cuentan y no acaban las hazañas más irreales y fabulosas. Sobre su aspecto físico, varían las opiniones según el lugar donde habita. En la región del sur del Magdalena, comprendida entre los ríos Patá y Saldaña, con quebradas, moyas y lagunas de Natagaima, Prado y Coyaima, hasta la confluencia del Hilarco, como límite con Purificación, los ribereños le tienen un pánico atroz porque se les presenta como una fiera negra, de ojos centelleantes, traicionero y receloso.

Siempre que lo veían, su fantasmal aparición era indicio de males mayores como inundaciones, terremotos, pestes, etc. Poseía un palacio subterráneo, tapizado todo de oro, donde acumulaba muchas piedras preciosas y abundantes tesoros; hacía las veces de centinela, por eso no quedaba tiempo para enamorar.

En la región central del Magdalena, desde Hilarco, en Purificación, hasta Guataquicito en Coello, los episodios eran diferentes. Allí se les presentaba como un hombre gigantesco, de ojos vivaces tendiendo a rojizos, boca grande, de donde asomaban unos dientes de oro desiguales; cabellera abundante de color candela y barba larga del mismo color. Con las muchachas era enamorado, juguetón, bastante sociable, muy obsequioso y serenatero.

Perseguía mucho a las lavanderas de aquellos puertos, como en la Jabonera, la Rumbosa, el Cachimbo, Etc. A la manera de un hombre rico, con muchos anillos, que al enamorarse de la muchacha más linda de la ribera, la llevaba a la cueva subterránea donde tenía otras mujeres con quienes jugaba y sacaba a la playa en noches de luna. Muchos pescadores aseguran que oían sus risotadas y griterías.

Bogas, pescadores y lavanderas lo vieron infinidad de veces en la playa pescando, cocinando, peinándose; o bajar en una balsa, bien parado, por "la madre del río" tocando guitarra o flauta. Entre Guataquicito y Honda las versiones son distintas: allí era muy sociable. Se presentaba a veces como un hombre pequeño, musculoso, de ojos vivaces; entablaba charla con los bogas, salía al mercado a hacer compras, solía parrandear con los mercaderes, pero luego desaparecía sin dejar huella. En guamo, Méndez, Chimbimbe, Mojabobos, Bocas de Río Recio, Caracolí y Arrancaplumas lo vieron arreglando atarrayas, fumando tabaco, cantando y tocando tiple. En noches de tempestad lo han visto pescando y riendo a carcajadas.

Algunos ribereños aseguran que existe la Mohana, pero no como consorte del Mohán, sino como personaje independiente. Comentan que ésta no es feroz, ni les hace travesura en los ríos; lo único que le atribuyen es que se rapta a los hombres hermosos para llevarlos a vivir con ella en una cueva tenebrosa.

Clasificación de Componentes
Tabla 2

Elementos de Análisis	El Moján Enamorado (muestra de análisis #3)	Mito del mohán ilustrado (muestra de análisis #4)
Elementos Comunes	*Como lo hacían sus antepasados, los ondamas *Este río Guacacallo *quebradaseca *cabellos largos, oscuros de tez verdosa, algo amarillenta y ojos pequeños y brillantes que fumaba tabaco *daba muestras de simpatía *viejo ladino de cabellos largos que echaba humo por el tabaco grueso *duendes *El moján la vio y se enamoró *Aquel viejo enamorado que ronda las orillas *Canoa * De las gentes de antes que lo saben todo *los pescadores lo ven en épocas de subienda. A veces van nadando a travesando el río y lo ven esconderse. Es un ladino nadie le gana en malicia, además es simpático.	*Enamorado, perseguidor de muchachas, músico, embaucador y feroz *Enamoradizo, juguetón, bastante sociable, muy obsequioso y serenatero *Bogas, pescadores y lavanderas lo vieron infinidad de veces en la plata pescando, cocinando, peinándose, a bajar la balsa, bien parado, por “la madre del río” tocando guitarra *pequeño, musculoso, de ojos vivaces *entablaba charla con los bogas *solía parrandear con los mercaderes *fumando tabaco *pescando y riendo a carcajadas
Unidades Diferenciales	*Nombre de la protagonista: Ensueño *lluvia de pedraditas en la espalda *Gualí *un viejito * se reía con ella, le guiñaba el ojo *Caracolí * “<i>pareces un sueño mi preciosa Ensueño</i>” *Parece desnudo como estaban los gualies, los pantágoras y los ondamas * Yo creo que es un ser salido de otro mundo, de los tiempos de antes ¡de los de upa! *yo le pondré el recado sobre la piedra *el trago y el chicote *El moján del magdalena *Tal vez fue el cacique del Gualí enamorado de la hija del cacique de ondama.	*En algunas regiones le dicen “poira” *Personaje monstruoso, cubierto en pelaje abundante *Travieso, andariego, aventurero, brujo y libertino *su aparición era indicio de pestes, terremotos *Poseía un palacio subterráneo, tapizado de oro, donde acumulaba muchas piedras preciosas y abundantes tesoros; hacía las veces de centinela, por eso no quedaba tiempo para enamorar *dientes de oro desiguales *vivaces tendiendo a rojizos, boca grande, de donde asomaban unos dientes de oro desiguales, cabellera abundante de color candela y barba larga del mismo color *A las mujeres hermosas las enamoraba y las llevaba a la cueva subterránea donde tenía otras mujeres con quienes jugaba y sacaba a la playa en noches de luna. Muchos pescadores

		aseguran que oían sus risotadas y griterías.
Elementos de Disrupción	*La niña cariño había aparecido con un cofre en la mano, en el vano de la puerta, y al entregárselo le pidió que cuidase a la niña como si fuera suya. Dando media vuelta y desapareció *la falda de ensueño cayó del piedrón *Ahora habrá que llevarle tabaco y aguardiente al río *Dicen que llegó de Guarinó, pudo venir de Bocaneme de Arbe o de Chirigua de cualquier rancharío indígena a las orillas del río Guacacallo *A su tribu la habían exterminado los forasteros, cuando trepó por la ceiba y no vió ni rastro de su rancharío volvió al río y se convirtió en mohán	*castigaba a los hombres que no oyen misa y trabajan en día de precepto *los ribereños le tienen un pánico atroz porque se les presenta como una fiera negra, de ojos centelleantes, traicionero y receloso *Allí se presentaba como un hombre gigantesco * Versión de la mohana como personaje independiente *No es feroz *No hace travesuras en los ríos *Lo único es que rapta a hombres para llevarlos a vivir a su cueva tenebrosa
Características Socioculturales	*Temblor de hojas de matarratón *la jícara *la hamaca *Mija *llevarla al yerbatero para sacarle las lombrices y el cerebro * o donde el rezandero para que le saque esos fantasmas de la mente *En las tardes calurosas Pascuala iba al río *La tamalera *Morcilla *Eso se aprende desde niño, el mohán trajina la ribera	

7.1.3 Ejecución de la III Etapa

*Simbiosis de Significados

Antes de iniciar con el desarrollo del presente apartado cabe aclarar que en esta instancia se hará una breve introducción de los elementos discursivos en términos generales encontrados en la estructura de los relatos para en una segunda instancia realizar el análisis respectivo de ambas figuras, Catalina Loango y el Mohán. .

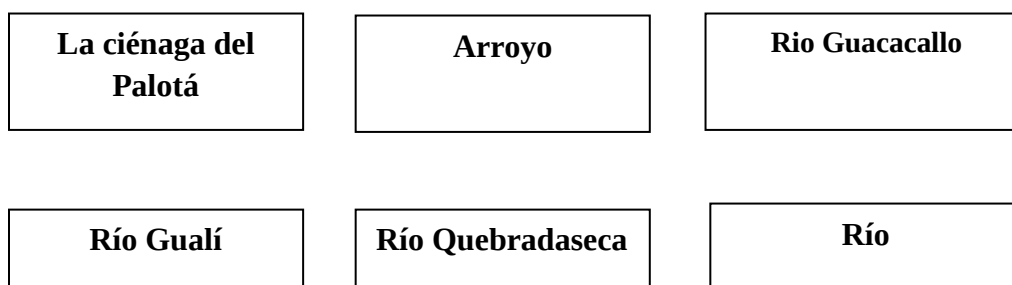
Tabla 3

Estructura discursiva de los relatos “Catalina Loango”	Estructura discursiva de los relatos “El Mohán”
En ambas versiones de Catalina Loango de Angola se identifica en primer lugar una estructura organizativa, narrativa y descriptiva diferente. Aunque a simple vista resultan evidentes las diferencias discursivas en extensión y complejidad de los discursos; desde el punto de vista del léxico hacen uso de un lenguaje simple de fácil comprensión para el lector, particularmente la muestra de análisis número uno la cual no requiere conocimiento especializado de la comunidad de San Basilio pues contiene un bagaje amplio y transparente de detalles; mientras en la segunda muestra los significados requieren más atención teniendo en cuenta que es una transcripción literal de una conversación, la cual difiere visiblemente del primer texto en su composición y construcción.	En las versiones del mohán estudiadas existe una marcada diferencia en términos discursivos debido a que en el primer texto de características literarias, los eventos ocurren cronológica y secuencialmente, mientras en la segunda muestra la narración es meramente descriptiva y expositiva. Resulta una presentación abrumadora de elementos ligados a la figura del mohán desde varias ópticas y sitios geográficos.

▪ ***Elementos comunes entre Catalina Loango y el Mohán***

1. Los cuerpos de agua

En la construcción discursiva manifestada en las muestras de análisis anteriores es evidente la presencia del elemento acuático en el constructo de la figura de Catalina Loango y el Mohán; estos seres los cuales se encuentran en un constante contacto con este medio natural resaltado a través de una gran variedad de cuerpos de agua como lo ilustramos a continuación:



Aunque son territorios espacialmente distantes, todas comparten una misma condición simbólica para las sociedades humanas de antaño, son depósitos de todas las posibilidades de existencia precedentes, ya que sostienen la creación llevándola a un continuo estado de regeneración condensando el ritual universal de la transformación.

De hecho, desde la óptica africana existente entre los pueblos bantús occidentales tales como el Congo y Angola, lugares de los cuales se piensa que provienen los ancestros de hoy San Basilio del Palenque, el otro mundo se rige por dioses y espíritus acuáticos tal como lo enfatiza Parrinder (1963) : “all the waters are places of power; wells and springs rivers and streams” (p. 56); son el único medio en donde convergen el principio y el final en la mayoría de las sociedades en la que se dilucida la acción en “espíritus acuáticos” como en el caso de los dos personajes analizados , Catalina Loango y el mohán, ambos habitantes de las aguas y mimetizados con esta condición de lo eterno.

2. El encanto

La acción llevada a cabo por el Mohán indica una característica propia de los mitos y leyendas en los cuales todas las acciones son teñidas de magia y misterio que en cierta forma son la alteración del accionar humano vinculado directamente con la corrupción de su naturaleza.

Una acción propia del engaño como lanzar el pez a Catalina para llevársela, los juegos y las fórmulas inventivas son un recurso utilizado ampliamente para obtener ciertas metas materiales o simbólicas, que buscan alcanzarse a como dé lugar, esto da pie a que lo reprochable moralmente se convierta en una exaltación permisiva en los seres sobrenaturales que pueden condensar en su constructo las mejores o, por el contrario, las más desconcertantes características que indudablemente son un reflejo de lo humano, por ello resulta de alguna manera “sencillo” darle significado a estas narraciones cuya relevancia social es concedida meramente por sus creadores

representados en un espacio tiempo diferente, pero que pueden ligarse a su cosmogonía gracias a su naturaleza transformadora.

3. El instrumento

Para poder alcanzar una meta es necesaria la inclusión de un instrumento que altere el orden universal y permita modificar la serie de acontecimientos naturales. Por ello, en los textos objeto de análisis se ilustra que para ser posible el encanto del Mohán, este ser debió recurrir a su accionar para alcanzar el objetivo. En este caso, al alterar su apariencia física en la de un pez, un elemento conocido y familiar para la negra palenquera Catalina Loango, quien se supone era una joven con tintes de inocencia y curiosidad, el Mohán pudo engañarla a perfección. Por el contrario, en el caso de “Ensueño”, la niña indígena asechada por el mismo ser el instrumento para estimular su curiosidad fueron “piedrillas” lanzadas en diversos lugares generando no sólo pánico en la pequeña, sino también expectativa frente al hecho de las misteriosas circunstancias.

4. Transformación

El elemento de transformación que bien puede ser alteración física parcial o total es una característica inherente al constructo teórico alrededor de Catalina Loango y el Moján. En el caso del mohán, su transformación de criatura a animal o de bicho a hombre con diversas características particulares, en cada región que narra su leyenda, son una exaltación de la apariencia física vinculada a las figuras mitológicas. Contrario al caso de Catalina, cuya modificación es escalonada en un cambio material en el que se abandona la vida terrenal.

Diferente a esta condición, pero que implica necesariamente una transformación ligada netamente a las actuaciones humanas, se evidencia en la voluntad y el capricho que influyó en el actuar de la mujer, quien perdió el control al ver que no podía atrapar el pez encantado y se

convierte, pues en un latente factor que determinó su destino. Hecho, que fue opuesto al caso de “Ensueño”, la niña indígena cuya voluntad se doblegó en términos más vulnerables.

5. Uso de la palabra

Tal vez uno de los aspectos más importantes presente en el proceso de mitificación es la concesión de voces a estas representaciones. En el caso de Catalina, manifiesta sus emociones a través del siguiente canto : **“Oh, adiós mi mamá, adiós, e, ele, ele lo...Chimbumbe, adiós, chimbumbe, adiós, e, o, adiós chimbumbe, me tragó hasta la mitad. Ele, ele, lo, María Loango”**. Puede evidenciarse no solo la revelación de su desgracia, sino que estas palabras presentes también en el canto mortuario: **“katalina loango de Angola”** edifican la idea del abandono terrenal, en la que el espíritu del individuo abandona el mundo de los vivos a través de palabras como **“adiós”**.

Aunque esta relación con la muerte es indiscutible, lo que resulta particular son las partículas: **“e” “o” “ele,ele,lo”** elementos fonéticos de tinte artístico, traducido como una forma de lamentación meramente africana, utilizada exclusivamente por las mujeres, quienes son las encargadas de conducir gradualmente al difunto en su paso al otro mundo por medio de las ceremonias tradicionales, como bien lo expresan los autores Jacobson y Widding Red White (1979) : “At the funeral or rather during the vigil the night after a person’s death, the women generally mingle homages to distant ancestors with their lamentations” (p. 130-31).

Como lo explica la idea anterior, las mujeres son las poseedoras del único instrumento capaz de establecer un canal entre el mundo de los vivos y los muertos “la palabra” la cual no sólo crea, recrea su pasado ancestral.

En contraposición a la palabra ritual de la palenquera, el mensaje juguetón y seductor del Mohán hacia la pequeña Ensueño: *“eres un sueño, Ensueño”* hace mención a una invitación

pecadora que busca indudablemente sembrar un pensamiento que permita doblegar la voluntad a caer en el encanto y el engaño corruptor de este ser.

6. El canto de los muertos

En la perspectiva de Émile Durkheim (1912) la eficacia simbólica se aplica cuando dentro de un grupo social existen almas arquetípicas con características notablemente superiores a las de un humano regular. Situación, de Catalina Loango quien, al abandonar el mundo terrenal trasciende al más allá como un espíritu sagrado cuya conexión con los ancestros del Palenque y los miembros actuales del clan se da a través del canto a los muertos, representando un canal de comunicación materializado como símbolo por medio de la acción ritual del lumbalú.

▪ Unidades diferenciales entre las figuras

7. La presencia de ofrendas

La inclusión de este elemento acontece únicamente en la narración del mohán quien a diferencia de Catalina, sí necesita de ofrendas para dejar de perseguir mujeres, en el caso de “Ensueño” para llevársela a su harem subacuático es esta partícula una característica propia del proceso mitológico en el que los lugareños han incluido y vinculado rasgos regionalistas como: tabaco, aguardiente y otros; estos son consumidos cotidianamente entre la población que acuña el relato, y los detalles una pista que reafirma la inclusión de elementos propios de cada grupo étnico como una estrategia para intensificar el poder mitológico y relevancia simbólica del personaje.

8. La inmersión total y parcial

Partiendo de la equivalencia simbólica que se le brinda a la inmersión de los seres acuáticos, el contacto con el agua equivale a una disolución de las formas si se tienen en cuenta las siguientes ideas: “La inmersión en las aguas equivale, no a una extinción definitiva, sino a una

integración pasajera a lo indistinto, seguida de una nueva creación, de una nueva vida, o de un nuevo hombre, según se trate de un momento cósmico, biológico o soteriológico” (Eliade, 1955, p.166).

Esto sugiere que la inmersión en las aguas es un símbolo de regeneración, nacimiento y muerte, condición que se puede dilucidar en ambos personajes. En el caso del Mohán su relación con las aguas es total no parcial, determinando su accionar y construcción mitológica, pues vive, deambula y nada en ríos como el Guacacallo e incluso según las creencias populares expresadas en el segundo texto de análisis este ser : “Poseía un palacio subterráneo, tapizado todo de oro, donde acumulaba muchas piedras preciosas y abundantes tesoros” sugiriendo una conexión acuática inherente.

Por el contrario, en el caso de Catalina su presencia en las aguas no es total, es parcial si se tiene en cuenta lo expresado en los fragmentos:

“me tragó hasta la mitad”

"el encanto (o Mohán) me tragó hasta la mitad e - e:

Evidencia que este personaje no pertenece completamente al mundo acuático, cuya significación pudo vincularse con la vida y la muerte; pues queda atada a un constante devenir entre los mundos espirituales y terrenales; sumida en una condición única en el limbo interdimensional, pues al ser tragada hasta la mitad no pertenece ni a un mundo ni al otro.

9. La Muerte

Claramente un factor común en ambas narraciones es el sobresaliente papel de la muerte vista a través de dos ópticas. La primera, presente en las narraciones del Mohán en las cuales la muerte no aplica de forma literal sino **“simbólica”** materializada en los cuerpos acuáticos cuyo poder reintegrador conforman un continuo **“purificador y regenerador”**⁴⁴ de vida y muerte; además la variedad de su transformación física es un reflejo de esta condición posible gracias a este instrumento cargado de misticismo para las comunidades indígenas.

El segundo aspecto a considerar es la muerte en Catalina Loango, figura en la cual el abandono de la vida es literal si se tiene en cuenta el despojo terrenal expresado por medio de varios fragmentos extraídos de las muestras de análisis:

Muestra de análisis #1:

“el papá de Catalina se murió”

En el velorio se escuchaba un “baile de muertos”

Muestra de análisis #2:

M: 69) entonse kuando ma jende ele sea morí un mueto
(entonces cuando a la gente de ella [=sus familiares] se les moría un muerto

Visiblemente es necesaria la acción para que suceda la relación *causa- consecuencia* ya que inmediatamente tras la muerte del familiar la mujer aparece para sorpresa de todos los palenqueros quienes reconocen su presencia al escuchar sus cantos rituales:

⁴⁴ Véase la obra de Eliade, M (1955) recomendamos la lectura del capítulo V **“Historia y simbolismo”** apartado “bautismo, diluvio y simbolismos acuáticos”.

Muestra de análisis #2:

M: 69) entonse kuando ma jende ele sea morí un mueto
(entonces cuando a la gente de ella [=sus familiares] se les moría un muerto

ke(b)a tokáloba, k' era famili' ele, entonse ele á sea miní a yolá,
que le tocara, que era familia de ella, entonces ella venía a llorar,

a media noche.
a media noche)

Esta condición nos lleva a pensar en la importancia que implica este acontecimiento en la cotidianidad de las sociedades negras tal como se lo plantean la siguientes ideas: “funerals are the most important event in Manteke...when a death occurs most of the routine activities are suspended for four or five days...”. (MacGaffey, 1970, p. 150) reflejando pues, la relevancia social de la muerte en la que se involucran directa e indirectamente aspectos energéticos, ideológicos y simbólicos ejecutados en la acción ritual. Se espera que el alma del difunto llegue al encuentro con sus ancestros en donde permanecerá en un devenir perpetuo entre ambos mundos tal como el Mohán y Catalina, quienes, aunque físicamente no sean tangibles, su existencia queda inherente en el constructo social de los cantos, las organizaciones genealógicas y la tradición oral capaz de revivirlos.

10. Chimbumbé

Aunque es desconocido el significado de esta palabra que ni siquiera ha sido documentada en otros territorios afroamericanos, en la literatura se le menciona como un “diablito” lo cual resulta aún más intrigante; pues de acuerdo a las ideas del cubano Fernando Ortiz (1924) para las culturas negras no significan lo mismo. En este caso, se puede señalar que existe una relación directa entre este término y la descripción narrativa del Mohán, quien de acuerdo a las muestras responder a los adjetivos de pícaro, juguetón, ladino y chispeante.

- ***Elementos de Disrupción en las historias***

11. Determinación del sexo del Mohán

Este rasgo únicamente es atribuido a la figura del mohán, ya que su deseo por obtener la atención de las mujeres más bellas brinda una pista de las inclinaciones machistas⁴⁵ que han sido incluidas en la construcción de esta figura. Hasta el punto de ser lascivo, como se evidenció en la muestra de análisis dos “el mohán enamorado” en el momento en el que la falta de la niña Ensueño vuela por los aires mientras que la de mamá Pascuala permanece intacta.

- ***Características culturales de los palenqueros y de la cultura indígena***

12. La presencia de la madrina.

Resulta peculiar en la primera muestra de análisis, la frase “*el llamado tres veces a la puerta de la iglesia*”. Elementos que podemos analizar de la siguiente manera :



Para comprender el primero de ellos es importante tener conocimiento respecto a las formaciones sociales del “cuagro” en donde “*es común encontrar el compadrazgo entre gentes del mismo cuadro. Una mujer puede nombrar madrina de bautizo de su hijo a su cuadrillera o también adoptar el hijo de esta*” (Friedemann, 1983, p. 60) la madrina es ser una figura socialmente relevante para la vida de un individuo sea hombre o mujer, el deber y la responsabilidad de por vida que conlleva ser madrina o un padrino es cuidar y proteger a sus ahijados de todas las amenazas potenciales en este mundo o en el otro. Por tanto, al ser la protectora de Catalina, la madrina es la única con potestad social y capacidad espiritual de reclamarla a su captor su pronto regreso, el cual será ejecutado a través de un llamado.

⁴⁵ El mohán es presentado como un símbolo de poder en contraste con el sexo femenino que se encuentra supeditado a la dominación sexual, en la que la mujer únicamente es un objeto de deseo.

Este llamado puede entenderse como una metáfora con la que se busca hacer referencia al sonido del tambor pechiche tocado por el anciano del clan para anunciar la muerte de algún integrante del pueblo, siendo pues el sonido del tambor el canal de comunicación con los espíritus y el otro mundo en donde se cree se encuentra Catalina.

Otro elemento que resulta peculiar, es la mención de la Iglesia, principal institución y símbolo de la fe católica tradicional, la cual representa un papel primordial en la historia ya que al ser especificado la cantidad de golpes necesarios para “reclamar a Catalina” establece la siguiente conexión:



El tres significa la santísima trinidad dividida en Padre, Hijo y Espíritu Santo, reafirmando la marcada influencia de las creencias católicas acuñadas en el seno de la comunidad palenquera, cuya evangelización inició con los colonos portugueses antes de ser traídos a América.

13. El papel social de las mujeres en la comunidad palenquera e indígena

En los relatos recopilados para las muestras de análisis, se manifiesta en la construcción de ambas figuras: Catalina Loango y el mohán, un reflejo del papel social que debe desempeñar una mujer dentro de la comunidad afro e india.

Tradiciones como ir a recoger agua al arroyo es denominado en San Basilio de Palenque como “**ir a la casimba**” en la que se reúnen una gran variedad de mujeres de diversas generaciones y clanes, pero que cumplen con un objetivo primordial en términos organizativos cuyo impacto económico y social es inmenso, siendo la mujer un pilar principal de los pueblos negros. En el caso específico del Palenque, la mujer es la responsable de recolectar agua,

cocinar, criar a los hijos, elaborar los dulces para la venta, criar a los animales y comercializar los productos en los lugares aledaños. Similar al caso de los indígenas, como se evidencia en el relato “**el Mohán enamorado**” donde mamá Pascuala, la tamalera, es la encargada de llevar el sustento económico al hogar.

7.1.4. Perfil de Mitificación

Tabla 4

Catalina Loango	El Mohán
1. Entidad de las aguas : en la cosmovisión africana, las aguas son las dadoras de vida, la cuna del nkisi y de la muerte, los ríos trazan el camino al mundo de los muertos y catalina es la interventora entre ambos mundos en los cuales se encuentra presente en una nueva forma no física.	1. Entidad de las aguas: es considerado un espíritu enteramente, pues cuenta con características terrenales propias de los grupos indígenas pero en términos espirituales enaltece una figura popular que cuida y hace travesuras en las riveras de las fuentes de agua.
2. Encantada/ enamorada	2. Encantador de Catalina/ enamorado
3. Apariencia transformacionista: encuentra un equilibrio entre el mundo terrenal y el mundo de los muertos.	3. Apariencia transformacionista: en el plano de la realidad inmediata, de acuerdo a lo encontrado puede tomar cualquier forma, color de piel, estatura, en forma humana o animal.
4. Tipo de inmersión: en el caso de Catalina, su inmersión en las aguas de la ciénaga es parcial, debido a que se puede ver la parte superior de su cuerpo.	4. Tipo de inmersión: este ser vive enteramente en las aguas. Es una extensión de ella.
5. Uso de la palabra: para Catalina Loango la palabra se materializa por medio de los cantos y llantos, siendo rasgos netamente africanos los cuales permiten establecer un canal de comunicación entre ambas realidades, la de sus ancestros (muerte) con la de su clan (vivos).	5. Uso de la palabra: en el caso del Mohán, la palabra es el medio por el cual se puede doblegar la voluntad humana, posibilitando así un rápido acceso a su objeto de deseo representado generalmente en el sexo femenino.
6. Características sociales: inclusión de roles sociales aplicados exclusivamente a la mujer; como “sacar agua en el arroyo”.	6. Características sociales: mención de las prácticas indígenas desempeñada por las mujeres “ir a lavar al río” además de enaltecer tradiciones populares y cotidianas como las bebidas y la comida de cada región en la que se rememora su leyenda.
7. Características descriptivas del personaje: De acuerdo a la inferencia que puede realizarse sobre el personaje de Catalina Loango, es posible pensarse que es curiosa, desobediente por ir tarde a recoger el agua en el río e incluso caprichosa ya que se nota un leve desespero por atrapar el pez.	7. Características descriptivas del personaje: el mohán es descrito como un viejo ladino, travieso, simpático, de ojos chispeantes o brujo charlatán capaz de ganarse la confianza humana de manera rápida.
8. La muerte: evocación de la visita de la muerte: evidencia la concepción que se tiene frente a este acontecimiento en San Basilio de palenque	8. La muerte: la muerte en el mohán es simbólica pues al ser un espíritu acuático está en contacto permanente con el elemento universal de integración a lo indistinto del mundo terrenal o de los muertos.

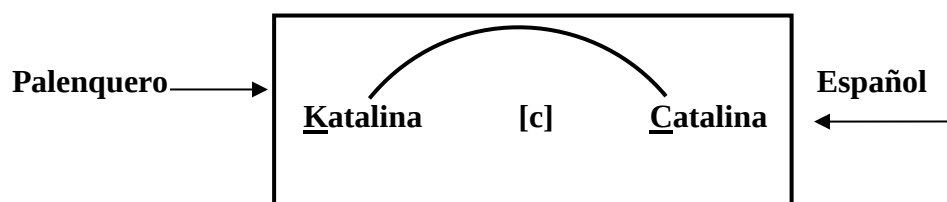
7.2 La protagonista: sus identidades

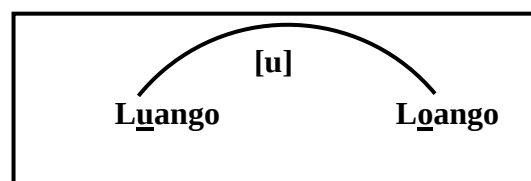
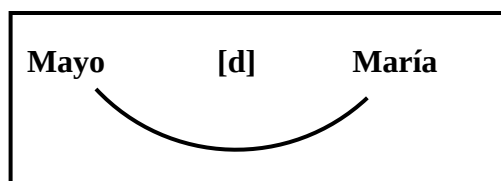
“Women loom large in Congo village and town life...there are women that stand out prominently as dominant factors in native life- women of a type that in other and civilized lands would be leaders of society, centers of political intrigue, or something around which would crystallize a special coterie, a cult or a salon.”

(Weeks, 1969, p. 105-6).

De acuerdo a las ideas de Mircea Eliade (1955), la existencia temporal del hombre no sólo es una repetición de determinados arquetipos y gestos ejemplares, es también un eterno empezar en donde simbólica y ritualmente el mundo se recrea periódicamente; partiendo de esta premisa se estudiará en el presente capítulo los elementos que han sido incluidos o por el contrario removidos generacional e históricamente en el personaje de Catalina Loango. En este sentido se centrará la atención en las variaciones nominales de su nombre, sus identidades sociales, y cómo dichos valores se materializan por medio del papel que desempeña en el ritual mortuorio lumbalú.

En cuanto a la modificación morfológica existe un fenómeno de tipo estructural en el palenquero donde la [c] es una partícula dura en el oral pero que al ser transcrita se hace por medio de la [k]. Siendo pues **Catalina** → **Katalina**. Este mismo fenómeno sucede con **Mayo** la cual es el equivalente en español a María que al ser pronunciada en palenquero de acuerdo a lo explicado por Schwegler, sufre un cambio de [l] > [d] ante [i] el cual es recurrente en el léxico kikongo. Un fenómeno similar ocurre con “Luango” y “Loango” en el que la equivalente a “o” en grafía en oralitura es “u”. A continuación lo explicamos de forma sencilla para entender los cambios de oralidad a grafía:





7.2.1 Transformación de su apellido Loango a Salgado

La transformación de su apellido puede ser producto de dos razones ligadas, una al proceso de aceptación de las nuevas tradiciones ofrecidas por la tierra de acogida, en la que el apellido Salgado puede ser un préstamo de parte de los patronos españoles, comprendido aproximadamente entre los siglos XVI- XVII. Época, en la que los negros eran distinguidos por acuñar el nombre de sus dueños españoles o de la hacienda en la que trabajaban.

La segunda razón se articula con los rasgos de distinción dentro de las sociedades tradicionales. En el caso del Palenque, el linaje artístico sigue siendo un elemento determinante para la condición de “superioridad” y autoridad frente a otros clanes ⁴⁶. Este es el caso de *Los Salgado*⁴⁷; la primera familia reconocida en su asentamiento y cuya tradición de artistas les dio renombre dentro de la naciente sociedad palenquera.

Poseen incluso un canto mortuario de su propiedad titulado “*la rrasa Salgado de Palenke*”⁴⁸ en el que se rememora su línea genealógica hasta el punto de circunscribir un pequeño fragmento de la Catalina Loango a sus raíces ancestrales:

⁴⁶ Al igual que en las sociedades africanas tradiciones, las familias en San Basilio son denominadas como “clanes”.

⁴⁷ Familia tradicional del Palenque cuya herencia artística los hace re

⁴⁸ Lumbalú # 3 transcrito, analizado y decodificado en la obra de A.Schwegler (1996) a partir de la página 298.

“La rrasa Salgado de Palenke”	
La raza [= familia] de los Salgado de Palenque ...	HABLADO III, 1
ese baile es de ellos [= ellos son los dueños de este lumbalú];	2
ellos son, sí esos [= ellos] son [los dueños];	
porque el primer tamborilero del baile de muerto fue	CANTADO 3
José Ildefonso Salgado [= J. I. Salgado compuso los	4
lumbalúes”], oooo.	
ésa era la familia Salgado [= eran los Salgado los “dueños” de	5
este lumbalú], oe oelechó.	
María, kísilá, ilelelo,	6
adiós María; [es] que nunca [volverá]; y el	7
“lombo” [= pájaro anunciador de la muerte], eeeh, oeleyó;	
solfa cantar [este canto] la cantadora cha-Loncha Salgado,	8
solfa cantar Bartolita Navarro; y el “lombo”, eeeh, oelechó;	9
si la corriente me lleva, ¿a qué palo me arrimaré?	10
¿[a] qué palo me arrimaré?	11
los malditos Salgado; y Emilio Valdés, oelechó;	12
esos son los primos hermanos de Ilite,	13
me han dejado [= han muerto y me han dejado sola], eh;	14
adiós Domingo Arsilia, Tomás Salgado Herrera, eeh oelechó;	15
André Casiani Torres, Sabino Casiani Anaya;	16
¡oh es la mamá de él!	17

Figura 3. Canto de Lumbalú “La rrasa Salgado de Palenke”. Recogido por Schwegler (1996)

Como se percibe, la modificación de la partícula es sinónimo del poder ejercido por esta familia y de una indiscutible aceptación de pertenencia a las tierras colombianas que los recibieron.

7.2.2. Identidad Social de Catalina: su estatus dentro del Palenque

La identidad social de Catalina comparte una estrecha relación con la idea de los linajes y distinciones sociales en la que ser cantadora de *lumbalú*, además de ser una labor heredada generacionalmente, representa un reconocimiento a la familia de la mujer⁴⁹.

Aunque no se tiene registro histórico claro de formación o corporaciones oficiales dentro del Palenque que hayan involucrado a las cantadoras, Schwegler (1996) afirma tras su entrevista con Catalina Salgado, que efectivamente en tiempos pasados, una especie de escuela de cantadoras, sin ningún tipo de requerimientos profesionales, tuvo funcionamiento en San Basilio ya que según las palabras de Salgado “*cualquier mujer podía cantar ,pero los Salgado y otras familias son los mejores Sueños de este arte*”.

⁴⁹ Las cantadoras son en su mayoría de avanzada edad, pues el lumbalú es guardado con recelo por parte de los más ancianos.

Esta característica es un elemento común a pueblos de origen africano tal como lo señala Jacobson & Widding:

“Most of the men do not know the details of the genealogies of the distant ancestors, but the women learn them in connection with puberty. When a girl reaches puberty, she is taken out in the woods by her maternal grandmother, who then, for a fortnight or a couple of months, teaches her grandchild what are called “the two most important things in life” – the art of making love in such a way that one get children and the art of weeping in such a way that the ancestors are pleased”.

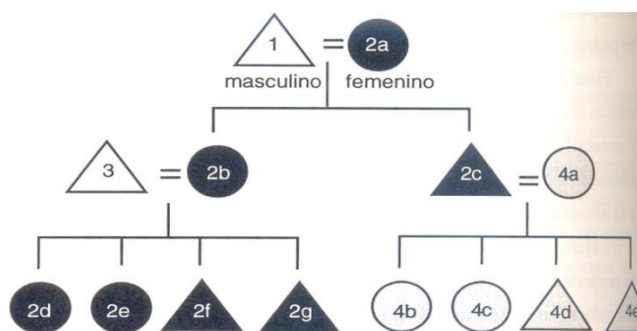
(Jacobson & Widding Red white,1979,p.130-3).

Esta cita ilustra claramente cuán determinante es para las sociedades negras el papel de la mujer cantadora en la acción ritual.

7.2.3. El rol de la mujer palenquera reflejado en la figura de Catalina

Pilar funcional y social dentro de San Basilio, las mujeres no solo articulan las fuerzas de trabajo a través de la comercialización de sus comidas y dulces; controlan también el orden del hogar, crianza de hijos, dotación de agua e incluso desempeñan un rol clave como figura social.

Para una mujer palenquera, las tradiciones heredadas de siglos atrás constituyen un factor medular para su edificación como mujer, debido a que saben que son las portadoras de la memoria colectiva por medio de la tradición oral ⁵⁰ y también por las organizaciones matrilineales, como se ilustra en la siguiente figura realizada por Schwegler (1996):



⁵⁰ Una responsabilidad moral indiscutible de la mujer palenquera es conocer la cronología de sus familias; este conocimiento es enseñado por las abuelas o madres quienes traspasan la memoria de sus antepasados por medio de la tradición oral. Los cantos por ejemplo son un reflejo de dicha formación.

Figura 3.1. “Diagrama de la genealogía palenquera”. Recogido por Schwegler (1996)

El diagrama nos muestra una serie de códigos provenientes de África donde “el linaje social” es determinado y transmitido por medio de la madre no del padre; la genealogía matriarcal en la mayoría de los descendientes de los pueblos bantú es el principio que determinará sus conexiones ancestrales y por ende el rol social como se afirma a continuación:

‘Most of the Bantu people of Central Africa reckon descent in the matrilineal rather than the patrilineal, and many of them practice some form of what is usually known as matrilocal marriage. In fact, it is the matrilineal character of their kinship organization which distinguishes them so clearly from the Bantu of the East and South Africa, and for this reason the territory stretching from the west and central districts of the Belgian Congo to the north-eastern plateau of Northern Rhodesia and the highlands of Nyasaland is sometimes referred to as the ‘matrilineal belt’.

(Richards, 1950, p. 206)

Además de ser una distinción dentro de los clanes se traducen en una diferencia cultural y geográfica entre pueblos africanos esparcidos y asentados alrededor del globo ya que un ejemplo de ello no es exclusivamente el pueblo palenquero, son también los negros de saramaka⁵¹ en Surinam.

7.2.4. Catalina, la Sirena de la muerte en San Basilio de Palenque

Catalina, al ser parte de un alma arquetípica con poderes sensiblemente superiores a las mujeres de su familia despedidas del mundo de los mortales como simples almas posee una eficacia religiosa manifestada en la acción ritual del lumbalú.

⁵¹ Consultar en la bibliografía Velzen, T & Wetering, V (1988).

Se le menciona aquí como una sirena de la muerte por la significación que tiene rememorar su nombre en el canto mortuario. A pesar de que exista su leyenda, la figura que representa se ha enriquecido y arraigado a mayor escala, al tener su propio lumbalú “Katalina Loango”, con el que generalmente se inicia el acto de sepelio, a través del que se busca llevar al espíritu del muerto al mundo de los ancestros. Catalina es un ancestro primo genio y conductor de este ritual; los registros no se vinculan expresa y totalmente a África, como se ha pensado; sino que se fundamenta en un sincretismo europeo por la presencia de santos católicos y de la americana por la inclusión de figuras como *chimbumbe*.

CONCLUSIONES

Al concluir esta investigación, evidenciamos que la leyenda de Catalina Loango de Angola representa dentro la comunidad palenquera una figura de **transformación** entre dos realidades, específicamente la del mundo terrenal al mundo de los muertos. Concediéndole a este personaje femenino, el rol de “guía” durante la materialización del ritual mortuario “lumbalú”, el cual no sólo exalta la importancia de morir para los palenqueros, también muestra una simbiosis cultural entre el continente africano y Americano .

Desde el punto de vista histórico, el apellido de la protagonista estudiada tiene sus raíces en África, lugar de origen de los ancestros y fundadores de San Basilio de Palenque teniendo en cuenta los registros consultados los vinculamos con el antiguo puerto de “Loango” en la costa occidental Africana de donde se exportaron hacia América gran cantidad de esclavos entre los siglos XV al XVIII.

De igual forma, la leyenda contiene elementos de dicho continente en la conservación de tradiciones y prácticas culturales muy similares, que aún prevalecen en el Palenque tales como: la concepción de la muerte, la jerarquía de edades (cuagros), la tradición oral, la organización de clanes (familias), las herencias artísticas (por ejemplo en el caso de la familia Batata), los cantos rituales (las cantaoras), el respeto a los ancestros, el rol social de las mujeres como madres, coleccionistas y trasmisoras de la memoria colectiva compartida por generaciones.

La relación entre la mujer y el agua que puede ser observada en la cotidianidad de sus actividades no sólo en las labores domésticas, (ir a la casimba a recoger agua, cocinar, limpiar) también reflejada en la guía durante la ceremonia ritual ya que el agua es el principio de vida.

Así pues, el elemento del agua símbolo de creación, cambio y limpieza espiritual, cuya conexión, es una alusión explicativa a lo que algunos pueblos africanos del norte del Congo vinculan con la fuerza del (Nkisi) o espíritu divinizado del primer ancestro del clan quien siempre retornará del mundo de los muertos al mundo de los vivos a través de los cuerpos de agua, mares, ríos, lagunas o en el caso de C. Loango por medio de la Ciénaga de Palotá.

Por otro lado, durante la ceremonia en el que a través de los cantos de dolor de las ancianas de San Basilio de Palenque invitan a este personaje a ser partícipe del ritual mortuario, el lenguaje es un eje transversal, y como se vio durante el análisis de este trabajo las cantadoras y mujeres asistentes son quienes perpetúan la herencia africana que aún pervive en este Palenque.

En contraste con la leyenda de Catalina Loango y la figura del Mohán, se estableció una relación estrecha entre ambos. El personaje masculino al igual que ella, es un espíritu acuático, de apariencia transformacionista de acuerdo al plano de realidad regional en el que se ubique, adquiriendo forma de humana o animal; condición que le permite encantar lavanderas indígenas que al igual que las mujeres de San Basilio realizan con sus labores domésticas en cuerpos de agua cercanos.

El Mohán, además, es percibido por los miembros de la comunidad como un ser maligno que se lleva a las mujeres a las profundidades de las aguas. Compartiendo así similitudes con el significado más profundo de C. Loango en San Basilio de Palenque, la muerte; como una metáfora en la que las aguas representan el tránsito a otro mundo. Del mismo modo, este ser recurre a la palabra como instrumento de encanto tal como lo hacen las cantadoras cuando invitan a Catalina a ser parte del ritual mortuario. Hecho, que evidencia la cercanía de ambos personajes en su construcción y mitificación.

Ahora bien, en el marco de esta monografía representó una desventaja el poco material bibliográfico existente que analizase la tradición oral de las comunidades negras colombianas. Contrario a la densidad de información vinculada a datos históricos concernientes a la esclavitud en Colombia y Latinoamérica, la lucha cimarrona e incluso el ritual del lumbalú como manifestación religiosa. Situación que nos obligó a ejecutar un extenso proceso de clasificación, selección y síntesis de información que fuese pertinente para dar respuesta a los objetivos que plantea este documento.

De igual manera, es indispensable resaltar cuán enriquecedor fue desde el punto de vista histórico, lingüístico y particularmente cultural comprender la complejidad que gira en torno a la comunidad palenquera cuyas expresiones, tradiciones y cosmovisiones nos confrontaron ante una visión del mundo diferente. Cuestionándonos, también, frente al papel que desempeña la academia actualmente en función de entender, preservar y proteger las valiosas manifestaciones convergentes en San Basilio.

Por tanto, buscamos con este documento que futuras investigaciones direccionen su mirada a indagar frente a temáticas relacionadas con San Basilio de Palenque y otros grupos afro colombianos de los cuales muy poco ha sido estudiado en términos de tradición oral, mágico religiosos o mitológicos siendo indispensable inculcar en el estudiantado interesado en la Sociolingüística, la Descripción Léxica, Etnolingüística, Fonética y Fonología un espíritu investigador frente a estas sociedades autóctonas de las cuales muy poco nos es presentado en nuestra formación profesional.

INFORMACIONES DE INTERÉS

La siguiente información que expondremos a continuación fue incluida con la finalidad de brindar al lector datos extra respecto a temas, conceptos e ideas que hemos mencionado en el contenido de este análisis y los cuales llamaron nuestro interés durante la etapa de consulta bibliográfica.

- **Etimología de la Palabra Loango :** Como mencionamos al inicio del capítulo I los registros históricos no hacen mención de este antiguo reino hasta después de 1535, por tanto nos llamaron la atención las ideas expuestas por Frank Hagenbucher en su obra “Fundamentos espirituales de poder en el reino de Loango” en la cual menciona el significado etimológico de la palabra Loango:

Bansa Lovangiri y *M'Bansa Loangiri* indican respectivamente el sitio y nombre del barrio en donde se ubica el antiguo palacio real del reino en cuestión denotado por el radical **lwan**. Es, pues el sufijo **ngo**, según la explicación poética la unidad que designa en **lengua Kungi**⁵², **leopardo**.

(Hagenbucher, 1973, p. 26 el énfasis y la traducción son nuestros)

Registros Cronológicos del reino de Loango



Figura 4. Línea del tiempo, elaboración propia

⁵² En lengua francesa “*Les Kugni*” son una etnia de la república del Congo cuyo idioma es el kikugni. Actualmente se compone por 300.000 individuos organizados en treinta y ocho clanes en los que se subdivide, algunos ejemplos de clanes son: los *Ba Bwendé*, *Bisi Nsundi*, *Kikumba*, *Ba Nséki*, *Lele* o los *Mandoukou*.

1400: fundación en Boari de la primera dinastía de Loango como consecuencia de la conquista de sus vecinos principales.

XV^o: expansión de Loango entre Zaire y Ogooué, hacia el este minero.

1518: el Manikongo Alfonso, armado por Portugal, anexa a Loango al imperio Congo. Al sur del imperio, el *Ngola* de *Ndongo* intenta emanciparse en 1518 a través de un golpe de estado ejecutado en 1520.

1565: Njembe declara la independencia de Loango del imperio Congo, fundando la tercera dinastía del reino.

1766: revolución a notables esclavizadores de Diosso. La frontera norte recae sobre la Nyanga.

1773: fundación, en la ciudad de Diosso, de la cuarta dinastía.

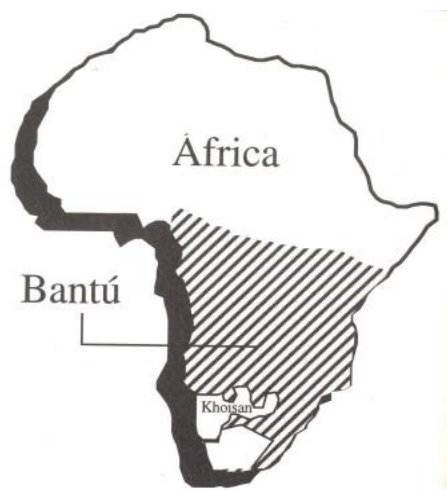
1883: el 23 de marzo, arribo de las expediciones francesas y fin de la independencia.

1885: crisis política y la sucesión del trono

1886: transferencia por decreto del ministerio de colonias de la administración real de Loango al gobierno del Congo francés.

- ***Lenguas Bantúes***

Hace referencia a 400 etnias diferentes de África, de las cuales se tienen datos después del año 1.000, las que abarcan desde Camerún hasta Sudáfrica. Históricamente se cree que antes de los bantús esta región fue poblada por hablantes del Khoisan, hoy relegados en gran parte a las regiones áridas alrededor del Kalahari y unos pocos aislados en Tanzania.



Mapa 4. Área Lingüística Bantú. Arwin Schwegler “CHI MA NKONGO: Lengua y Rito Ancestrales en el Palenque de San Basilio”. Tomo I, pág 22. Biblioteca Iberoamericana. Frankfurt am Main: Vervuert; Madrid, 1996.

Colonización portuguesa sobre el Imperio Congo

La colonización portuguesa de África fue el resultado de los descubrimientos que comenzaron a partir de la ocupación de las Islas Canarias a principios del siglo XIV, pero la primera ocupación violenta de los portugueses en África fue la conquista de Ceuta en 1415, pese a que el verdadero “descubrimiento” de África se inició un poco más tarde, siendo aun el siglo XV. La verdadera expedición a África comenzó cuando Bartolomé Díaz atravesó el Cabo de Buena Esperanza, abriendo las puertas para la colonización de la costa oriental de África por los europeos.

Angola fue uno de los países del África subsahariana que sufrió la brutal colonización. Los colonialistas portugueses llegaron por primera vez a la desembocadura del río Zaire en 1482. Tal como podemos observar en los escritos de Guía del Tercer Mundo (1984), los portugueses llegaron por ese entonces, al reino de Ngola en 1488, donde encontraron grandes poderes y organizadas sociedades tribales, distribuidas en ocho grandes grupos étnicos.

Descubierta por Diego Cão entre 1482 y 1486, Angola fue parte del territorio ultramarino portugués más extenso después de Brasil. En la primera fase, los portugueses usaban la parte

litoral de Luanda, actual capital, como puerto de tránsito de los navíos en dirección a la India. Luego, exactamente en el siglo XVI, los portugueses cambian esta perspectiva: Luanda deja de ser puerto de tránsito para ser considerado como un punto permanente. Naturalmente, los intereses de ese cambio, estaban esencialmente en la evangelización y en la posibilidad de poder sacar partido comercial del territorio. Al comienzo, Diego Cão estableció buenas relaciones con el reino del Congo, por eso el mismo fue más tarde bautizado como el señor de la región de Zaire. El Congo se convirtió en un protectorado portugués pero luego, el comercio se mostró poco lucrativo, lo que hizo perder el interés a los portugueses. Comenzó así la brutal y sangrienta expedición militar de los colonizadores en busca de esclavos para el trabajo gratuito e inhumano emprendido a partir de entonces. El tráfico de esclavos era lo más rentable, sin embargo la población nativa iba disminuyendo, lo que provocó tentativas de explotación más al sur, en el territorio donde gobernaba Ngola, que después se vino a llamar Angola. Aquí, como la densidad poblacional era mayor, los resultados prácticos se volvieron más visibles.

Seducidos por el comercio, los colonos se fueron estableciendo en el territorio, primero de una forma precaria, pero consecuentemente comenzaron a dotarlo de infraestructuras de apoyo, como fue el caso de la construcción de fortalezas y los asentamientos fueron más organizados duraderos. El negocio de esclavos se tornó tan lucrativo que despertó la codicia de otros países, principalmente de los holandeses, los que según registra la historia, estuvieron muy cerca de conquistar el territorio angoleño.

El tráfico de negros permanecería así sustentando durante largos años la economía brasileña y la de otros países de América y puso a Angola en una posición de proveedora, considerada la base de la red esclavista del imperio portugués. Con el pasar del tiempo, la idea de la abolición de la esclavitud fue ganando cuerpo y al concentrarse con la política liberal, provocó una

profunda alteración en el comercio angoleño. Sin embargo, la total abolición del comercio de esclavos fue un proceso lento y penoso debido a actos de tráfico continuados y encubiertos. Esta sólo vendría a desaparecer en 1842, si bien la esclavitud fuese una realidad hasta 1869.

Una de las grandes marcas que se resiste en todo el proceso de colonización es, por un lado, la promoción de pueblos de nivel cultural y civilización “superiores” y por otro lado, la imposición del colonizador al colonizado de deberes inalienables, manifiestos, en los dominios de la educación, de la salud, del desarrollo material de los territorios, en las vivencias culturales y sobre todo, en el dominio político que se establece en las relaciones humanas entre los elementos de una determinada realidad socio histórica.

Angola, una antigua colonia de Portugal, fue colonizada en el siglo XV y permaneció como su colonia hasta la independencia en 1975. Vivió y pasó por todas estas situaciones de modo general, las que dejaron grandes marcas que, sin lugar a dudas, jamás serán olvidadas, pues estas mismas cambiaron considerablemente la historia del pueblo angoleño, sus usos y costumbres, sus manifestaciones culturales y, sobre todo, su organización socio-política.

La unidad territorial Angola, creada, según los registros históricos a partir del siglo XIX y mantenida hasta hoy, no disponía de ninguna lengua (oficial) suya, pero tenía sub-lenguas de una misma raíz.

Las principales eran (y son): kikongo, kimbundu, umbundu, tchokue y cuanhama, considerados por los portugueses como dialectos. La lengua portuguesa se fue imponiendo como una lengua de la totalidad angoleña, una imposición de afuera. La ideología de la colonización

era simple en este aspecto: sobrevalorar de la lengua del colonizador y despreciar, de acuerdo con los intereses estratégicos del ocupante, las sub-lenguas locales.

Esta actitud culminó con la exclusión de las lenguas locales de la enseñanza y con el proceso de “asimilación”. ¿Qué era la asimilación? Muy simple: los colonizados no eran ciudadanos portugueses. No tenían derecho a cédula de identidad. Lo que los volvía “legales” era: 1 – la tarjeta de trabajo firmada diariamente por el patrón; 2 – el impuesto indígena pagado. En caso contrario, eran apresados en las capturas diarias y dirigidos a: 1 – obras públicas (construcción de carreteras); 2 – servicios domésticos. Los angoleños del sur del país eran muy obedientes por esto fueron llamados “negros fieles” y por esto eran muy solicitados para los trabajos domésticos.

Para convertirse en “ciudadanos portugueses” tenían que cumplir con ciertas pruebas: ser católico practicante (otra imposición significativa durante la colonización), dormir en una cama, tener el examen de la cuarta clase, hablar bien portugués, tener sólo una mujer, comer con tenedor y cuchillo, esto es, tener costumbres “europeas ejemplares”. Esto es: lo que para cualquier blanco era adquirido desde su nacimiento, para el colonizado era adquirido después de difíciles pruebas, en las que, muy probablemente, muchos europeos reprobarían.

Así se impuso la lengua portuguesa, a través de redes de pequeños colonizadores, en las ciudades y en los campos. La lengua portuguesa nunca se mezcló con las lenguas locales, consideradas inferiores. La misma no se impuso por la convivencia, ni por la búsqueda de una lengua mezclada, pero sí por la exclusión forzada de las lenguas locales. Son raras o casi inexistentes las expresiones de lenguas locales que la lengua portuguesa absorbió.

Durante la era colonial, el pueblo angoleño no había heredado amplios conocimientos científicos, por el hecho de que el régimen del gobierno portugués no permitía el desarrollo cultural. Además de eso, los colonizadores eran en su mayoría analfabetos, y sólo unos pocos tenían un nivel de escolaridad, por lo general, muy bajo.

La relación entre colonizadores y colonizados era simplemente de explotación. Los esclavos eran cambiados y vendidos como si fuesen mercadería. Por otro lado, la educación no era una prioridad en los proyectos de los colonizadores. Por eso, durante el período de colonización, había muy pocas escuelas en el territorio que hoy es Angola. Las pocas que surgieron fueron con el propósito de atender los intereses de los colonizadores, así y todo, los “negros” no tenían derecho a asistir.

Un negro era siempre un “rapaz” (1), aunque tuviese 10 ó 100 años, siempre tratado de “tú” por los blancos; el hijo de un blanco era siempre el “menino”(2) ; un blanco era siempre el patrón; la mujer del blanco era siempre la señora; la mujer negra era la “rapariga” (3); la mujer mestiza clara era la señora africana; los mestizos claros eran los “cabritos”; los negros oscuros eran los “pretos” (4), así eran caracterizadas las personas durante el duro y brutal período de la colonización portuguesa en Angola.

ANEXOS

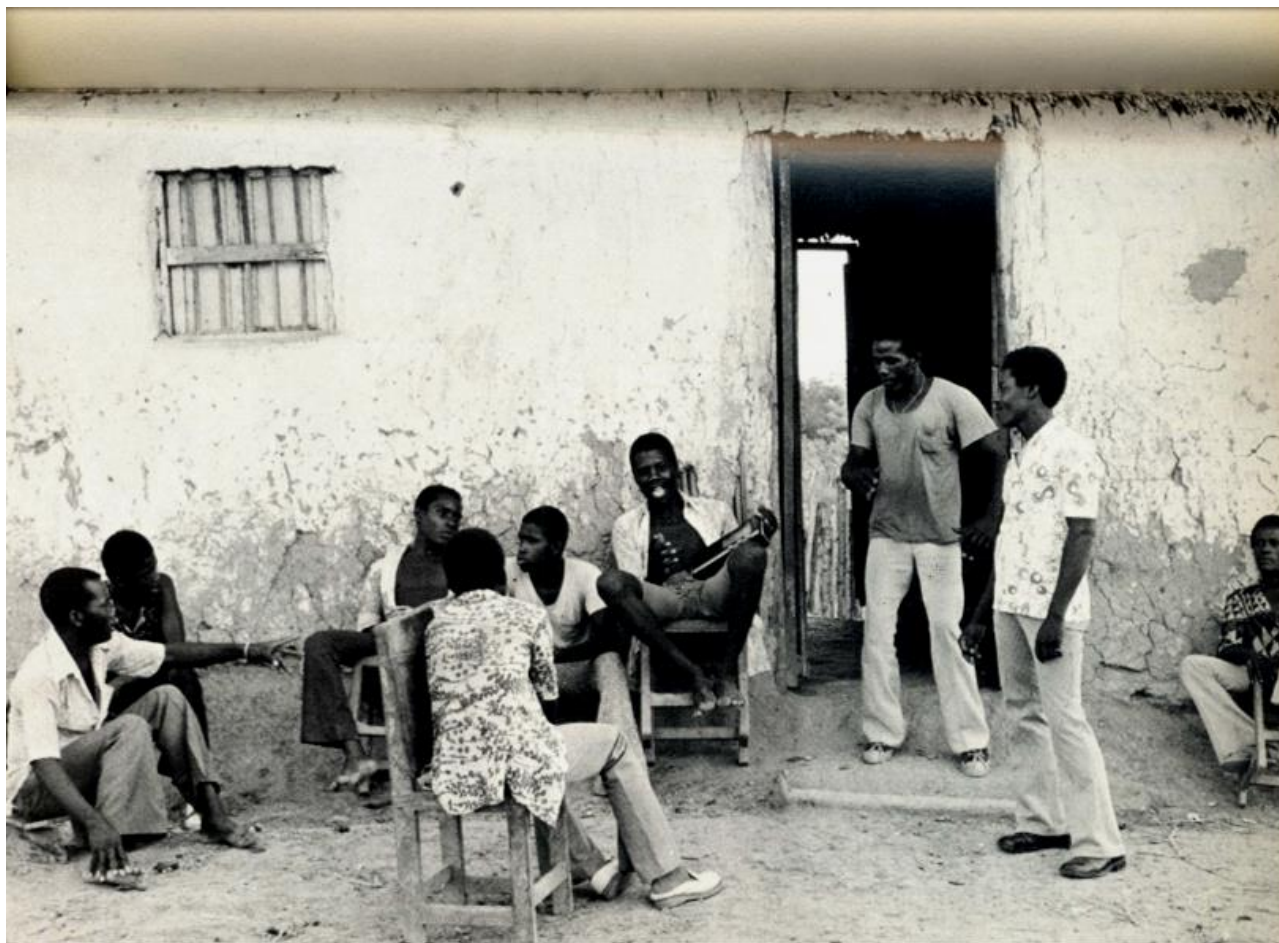
Información complementaria del Capítulo I:

Anexo A. Arando la tierra para la siembra de maíz



[Fotografía de Richard Cross]. (Sembrando maíz, San Basilio de Palenque, 1983). Lengua y Sociedad en el Palenque de San Basilio.

Anexo B . Cuagros



[Fotografía de Richard Cross]. (El jefe de un cuadro tiene cualidades de sabiduría, diplomacia y organización. San Basilio de Palenque, 1983). Lengua y Sociedad en el Palenque de San Basilio.

Anexo C. Cuadrillas en “la casimba”



[Fotografía de Richard Cross]. (La *casimba* en el arroyo es un lugar exclusivo de las mujeres. San Basilio de Palenque, 1983). Lengua y Sociedad en el Palenque de San Basilio.

Anexo D. La señora de Cassiani recogiendo agua en “la casimba”



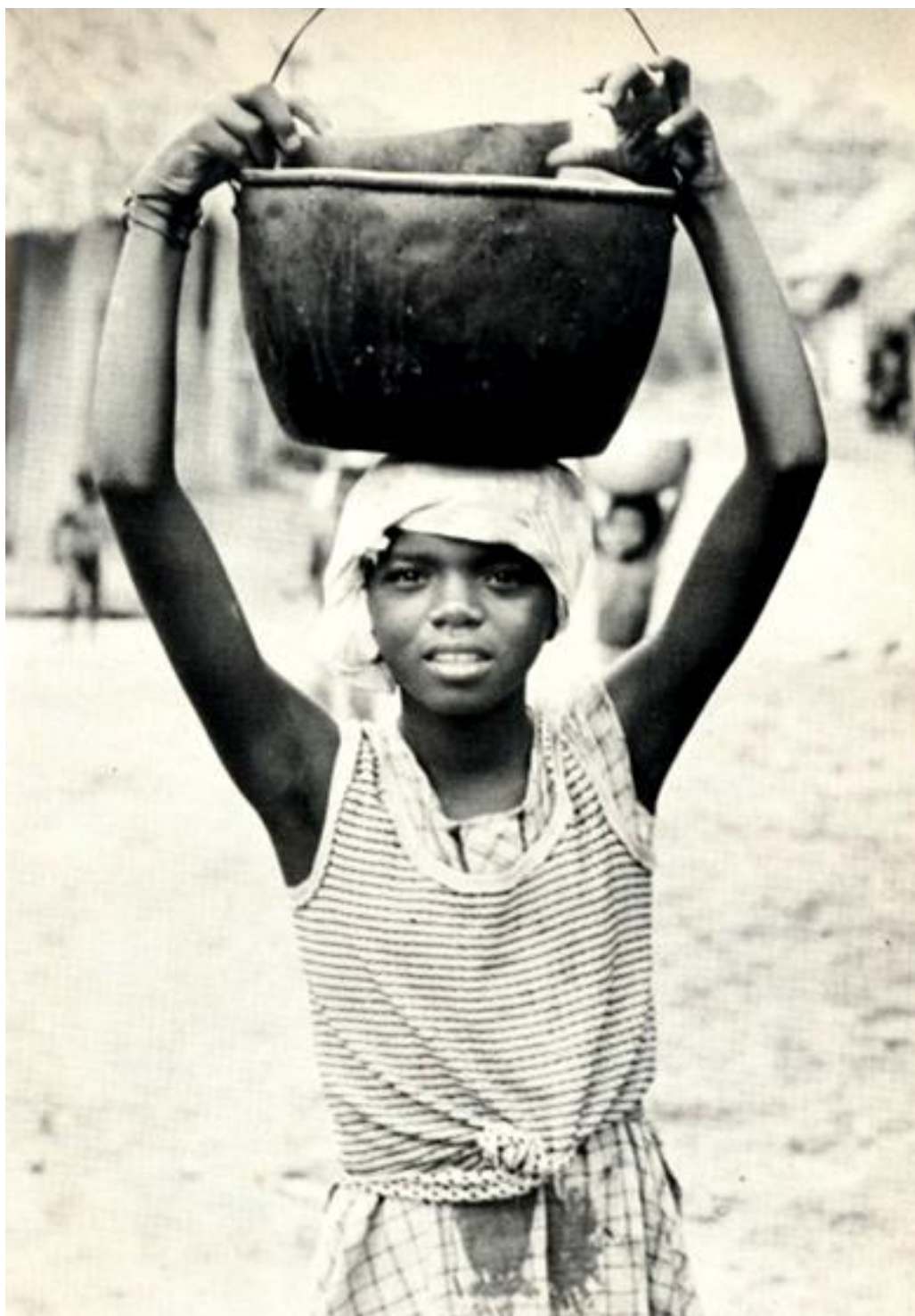
[Fotografía de Richard Cross]. (*í á sé ñama Andrea Errera di Kasiani; Palenge, San Basilio, nasío i kríao. ¿bó á kucha?. “Yo me llamo Andrés Herrera de Cassiani; en Palenque, San Basilio, nacida y criada ¿Oyes?”. San Basilio de Palenque, 1983).* Lengua y Sociedad en el Palenque de San Basilio.

Anexo E. Don cosito cuidando sus tierras



[Fotografía de Richard Cross]. (Don Fermín Herrera en sus terrenos del monte. San Basilio de Palenque, 1983). Lengua y Sociedad en el Palenque de San Basilio.

Anexo F. Regresando de “la casimba”



[Fotografía de Richard Cross]. (Regresando de la casimba. San Basilio de Palenque, 1983). Lengua y Sociedad en el Palenque de San Basilio.

Anexo G.

[Fotografía de Richard Cross]. (Los cuadros o grupos de edad empiezan a formarse desde la infancia, cuando niños y niñas salen a jugar en la calle frente a sus casas. San Basilio de Palenque, 1983). Lengua y Sociedad en el Palenque de San Basilio.

Anexo H . Planos de una casa palenquera

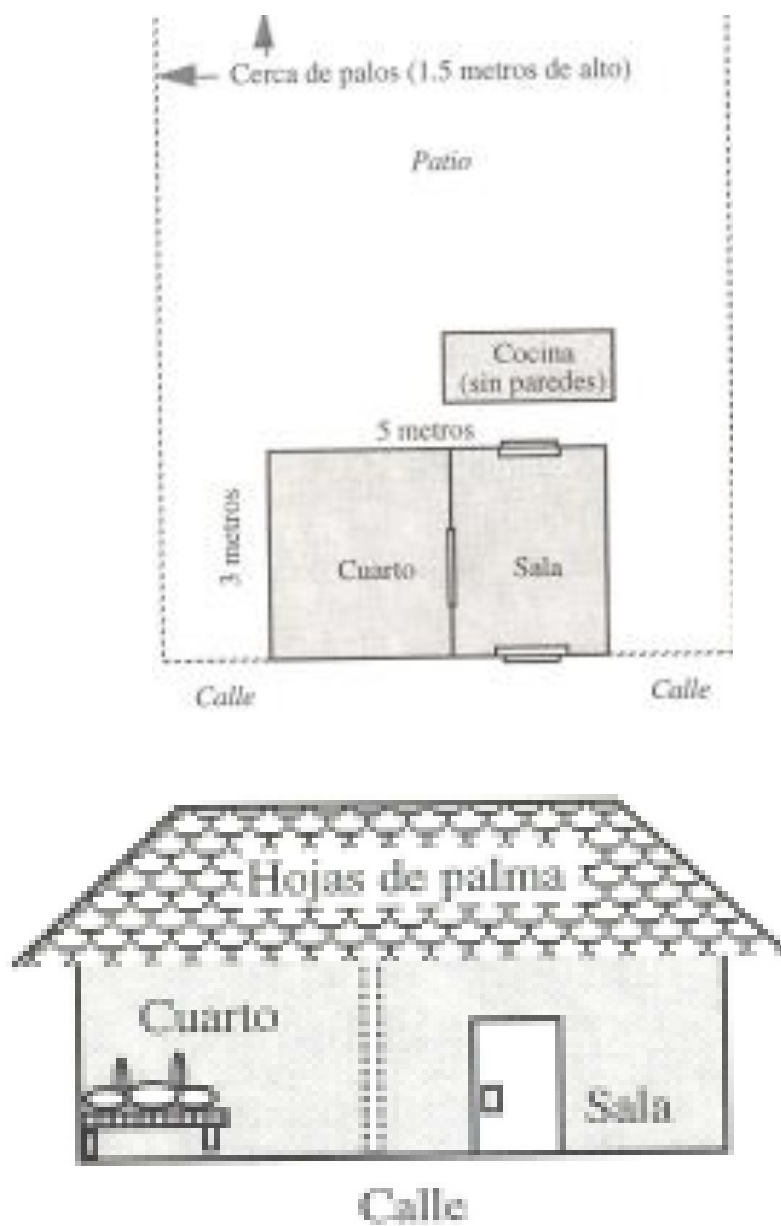


Figura 5 . “Planos de casa palenquera”. En : Chi ma kongo : lengua y ritos ancestrales en el palenque de San Basilio, pag 607.

Anexo I. Descanso después del trabajo en el monte



[Fotografía de R. Schwarz]. (Hombres palenqueros después del trabajo en el monte. San Basilio de Palenque, 1996). “CHI MA KONGO: Lengua y Rito Ancestrales en el Palenque de San Basilio. Tomo II.

Anexo J . Doña Luisa en la cocina tradicional palenquera



[Fotografía de R. Schwarz]. (Cocina Palenquera tradicional.San Basilio de Palenque, 1996). “CHI MA KONGO: Lengua y Rito Ancestrales en el Palenque de San Basilio. Tomo II.

Anexo K . Negocio de una mujer palenquera



[Fotografía de R. Schwarz]. (El negocio de una palenquera. San Basilio de Palenque, 1996). “CHI MA KONGO: Lengua y Rito Ancestrales en el Palenque de San Basilio. Tomo II.

Anexo L. La cantadora de lumbalú Catalina Salgado



[Fotografía de R. Schwarz]. (Catalina Salgado. San Basilio de Palenque, 1996).“CHI MA KONGO: Lengua y Rito Ancestrales en el Palenque de San Basilio. Tomo I.

Nota: Nacida en 1913, Catalina Salgado se considera la “dueña” del lumbalú katalina loango

Anexo M. Mujeres retornando al palenque de la casimba



Fotografía de Armin. Schwegler]. (Tres generaciones de palenqueras cargando agua. San Basilio de Palenque, 1996).“CHI MA KONGO: Lengua y Rito Ancestrales en el Palenque de San Basilio. Tomo I.

Anexo N . Mujer palenquera recogiendo agua



[Fotografía de R. Schwarz]. (Casimba al lado del arroyo. San Basilio de Palenque, 1996). “CHI MA KONGO: Lengua y Rito Ancestrales en el Palenque de San Basilio. Tomo II..

Información complementaria del Capítulo II:

Anexo O . Camino a la ciénaga donde se cree desapareció Catalina Loango



[Fotografía de Armin. Schwegler]. (*El camino de la ciénaga se conoce también como el nombre de “pozo o ciénaga de Peito”*. San Basilio de Palenque, 1996). “CHI MA KONGO: Lengua y Rito Ancestrales en el Palenque de San Basilio. Tomo I.

Anexo P. Aguas donde desapareció Catalina Loango



[Fotografía de Armin. Schwegler]. (La ciénaga de Peito es el lugar donde *chimbumbe* se tragó a Catalina. San Basilio de Palenque, 1996).“CHI MA KONGO: Lengua y Rito Ancestrales en el Palenque de San Basilio. Tomo I.

Anexo Q. Versión ilustrada de “Mayo Katalina Luango”

Mayo Katalina Luango

Maria Catalina Luango



Á sendá ún mujé lo ke sé
ñarnaba Katalina Luango,
lo ke teneba moná nú,
è taba bibí ko ta'e'ele i
mami'ele a Palenge.

*Era una mujer joven llamada
Catalina Luango,
cuando había tenido hijos, entre sus
sus padres en Palenge.*



Katalina Luango á teneba
ún maña mala, kél'a seba hac
tadde a bolá agua andi loyo lo
ke sé ñarná Siénega Palotá.
Quando ma mujé taba gobbé,
apena Katalina tanba pa loyo.

*Catalina Luango tenía la mala costumbre de ir tarde a buscar agua al
arroyo llamado Siénega de Palotá. Cuando las mujeres ya regresaban,
apenas Catalina se iba por el arroyo.*



Anexo V. Versión completa del "Mohán enamorado"

una espléndida luna llena bañaba los tejados de la iglesia y el monasterio, y recortaba los cerros. Era una noche luminosa, ideal para que la serpiente saliera a asolearse "cuando la luna calentaba".

Monguí, 24 de abril de 1999

El Mohán enamorado

A Marina Taffer

Ensueño apresuró el paso cuando escuchó la lluvia de pedraditas a su espalda. Al llegar a la esquina de Arrancaplumas, se atrevió a volver la mirada, pero no vio nada. Apenas notó el temblor de las hojas de matarratón, al vaivén del viento insolente. Contuvo las faldas con las dos manos y decidió correr hacia la casita de la madre Pascuala.

Llegó hablando con la voz entrecortada. El corazón le daba saltos. No sabía si referirse a los ruidos o callarse. Finalmente se animó:

—Mamá, creo que me venían persiguiendo.

—¿Quién, niña?

—No sé; no lo pude ver, pero lo sentí.

—No le entiendo. ¿Era una persona, un animal o un pájaro?

—Ninguno de los tres, porque tan solo sentí las pedraditas. Creo que una me cayó en la espalda.

—Inventos suyos, mijita —concluyó terminante Pascuala, al tiempo que le servía la taza usual de chocolate con queso para que aliviara las fatigas de la escuela.

La niña apenas si probó la jícara. La colocó sobre la mesa rústica de madera y corrió a mecerse en la hamaca. Recién comenzaba a amainar la tempestad del corazón cuando creyó recibir otra pedradita en el manojo de cabellos negros.

—Mamá Pascuala, repare qué tengo en la cabeza.

La mujer abrió tamaños ojos y corrió a separarle las guejas de pelo, para ver si encontraba alguna señal.

—Mija, son puras ideas. Habrá que llevarla donde el yerbatero, a que le dé un remedio para las lombrices y el cere-

bro. O donde el rezandero, para que le saque los fantasmas de la mente. Me doy cuenta de que está desvariando.

—Le juro, mamá. Sentí como si me hubiera caído algo entre el pelo.

Pascuala la abanicó con la sopladera de palma trenzada.

—Debe de ser el calor que la tiene achajuanada, mi niña.

La duda comenzaba a carcomerla. Era tan profunda como aquella que la asaltó la noche en que la madre de la niña, Cariño, la alegradora, había aparecido con un cofre en la mano, en el vano de la puerta, y al entregárselo con gesto imperativo le dijo:

—Doña Pascuala, aquí hay algo para usted. El todo es que me cuide a la niña como si fuera suya.

Y dando media vuelta, desapareció para siempre, pues aunque Pascuala la mandó buscar varias veces a Calle Caliente, no lograron dar con su paradero.

La pequeña Ensueño tendría apenas tres años y solo atinó a chillar cuando vio que su mamá, Cariño, se perdía en la noche oscura.

—Séquese las lágrimas, nena, que pronto volverá —le dijo Pascuala, sin saber qué hacer con el cofre entre las manos.

Al día siguiente, picada por la curiosidad, destapó el cofre y abrió tamaños ojos cuando comprobó que estaba lleno de joyas de oro y esmeraldas.

Ensueño crecía alegre y espigada. A los diez años ya tenía un talle esbelto, las piernas bien delineadas y mucha gracia en el andar.

En las tardes calurosas iba con Pascuala al río y, desnuda, se bañaba al pie de un piedrón, como lo hacían sus antepasados, los ondamas.

—Mucho cuidado, niñita; no nade tan lejos. Mire que el salto es traicionero. El remolino se la puede chupar.

—Yo ya conozco este río Guacacallo —le replicó—. Me lo sé de memoria, lo mismo que el Gualí y hasta Quebradaseca.

Anexo W . Versión completa del “Mohán enamorado”

—Mire que al mejor panadero se le quema el pan.
—¿Ay, mamá Pascuala!, siempre con sus sabidurías.
¿No ve que los bogas nunca se ahogan? Uno conoce el agua y aprende a manejarla.
—No sea tan confiada.

Habían dejado las ropas en lo alto del piedrón y cuando regresaron notaron que la falda de la niña estaba tirada en el suelo.

—Debe de ser el viento —dijo la madre.

—Escogió preciso la mía. Porque la suya está ahí —anotó la niña.

Mientras se bajaba la falda por la cabeza, Ensueño alcanzó a divisar a lo lejos a un viejito de cabellos largos, oscuros, de tez verdosa, algo amarillenta, y ojos pequeños y brillantes, que fumaba tabaco. Se reía con ella; le guiñaba el ojo desde la canoa, mientras pescaba nicuros, bocachicos, patalós y bagres.

Ensueño tomó la delantera y enrumbo hacia Caracolí. Pasando el puente de madera del Guacacallo, la niña musitó:

—¿Lo vio?

—¿A quién?

—Al viejito del chicote. Estaba muerto de la risa. Llevaba muchos pescados en la canoa.

—No lo alcancé a ver —replicó Pascuala, sin hacerle mucho caso.

Al domingo siguiente lo divisó más cerca. Saltó de detrás del piedrón. Daba muestras de simpatía y llamaba a Ensueño con la mano.

La chica no le comentó a Pascuala, miedosa de que le replicara que eran puros embustes, pero ni siquiera se desvistió para bañarse. Se tiró al río con ropas; dio unas cuantas brazadas y salió pronto. Esgurriendo, se sentó a la orilla, a esperar a Pascuala.

—¿No va a dar otra vuelta? —le preguntó Pascuala.

—Con el primer remojón tengo. Ya estoy fresca.

Trató de no volver a mirar al viejo ladino de cabellos largos que echaba humo por el tabaco grueso; pero la curiosidad la hizo voltear la cabeza.

—Pareces un sueño, mi preciosa Ensueño —murmuró el viejo desde su rostro cetrino, de ojitos chispeantes.

Se hizo la que no era con ella; se terció la mochila tejida al hombro y partió a la carrera.

—¿Lo vio, mamá Pascuala?

—¿A quién?

—Al viejo del tabaco. Parece desnudo, como estaban los gualtes, los pantágoras y los ondamas, según cuenta la maestra. Estaba cubierto por cabellos largos oscuros. Yo creo que es un ser salido de otro mundo, de los tiempos de antes, ¿de los de upa!

—¿Qué necedad! Está viendo duendes, niña.

Hacia un bochorno espantoso, Ensueño se quitó la ropa, y así, húmeda, se recostó en la hamaca del patio, bajo el mamey. Sus ojos veían al viejito de las carcajadas y de los cabellos largos, por las rendijas del tejido.

—¿No será un pescador de bagre, mamá Pascuala?

—¿Quién?

—El hombre del tabaco. Ese viejito sonriente que me persigue.

—Hay tantos viejos por acá, donde la gente vive más de cien años...

—Este es distinto. No lo podría confundir. El rostro pequeño, verdoso amarillento, su manera de achicharrar los ojos al reírse con picardía; es como una cascabel.

Pascuala, la tamalera, comenzó a inquietarse, y al día siguiente habló con el vecino, especialista en morcillas, quien, en medio de una gran algarabía y entre sonoras carcajadas, dijo:

—¿Esa es la novedad? Con lo bonita que se está poniendo la niña Ensueño...

—¿Cuál novedad?

—Que el Mohán ya la vio y se enamoró de ella. Ahora habrá que llevarle tabacos y aguardiente al río. Yo le pondré el recado sobre la piedra grande, para que no la moleste

Anexo X . Versión completa del “ Mohán enamorado”

más y se entretenga con el trago y el chicote. Ya verá, mi Pascuala, que ese es el remedio.

—¿Cuál mohán, don Prudencio?

—El mohán del Guacacallo, aquel viejo enamorado que ronda en las orillas. Eso es cuento viejo, aunque ahora llaman el Mohán del Magdalena. Dicen que lo ven en los piedrones o pescando en su canoa.

—¿De dónde saca esas historias?

—De las gentes de antes, que lo saben todo.

—¿Y cuándo llegó a Caracolí?

—No se sabe. Dicen que llegó de Guarinó; pudo venir de Bocaneme, de Arbe o de Chirigua; de cualquier rancho río indígena a orillas del río Guacacallo.

—Sí, pero, ¿cuándo?

—¡Ay, doña Pascuala!, eso lo aprende uno desde niño. Que el Mohán trajina la ribera; que los pescadores lo ven en época de subienda. A veces van nadando, atravesando el río, y lo ven esconderse. Es un ladino; nadie le gana en malicia. Además, es simpático.

—¿Usted, tan viejo, don Prudencio, y creyendo en esas historias?

—Y cómo no, si la hija de mi compadre Arsenio desapareció, y dicen que fue el Mohán el que se la llevó. Es muy enamorado. Le gustan las jovencitas bonitas.

—¿Qué ideas las tuyas, compadre!

—Inventos no. Tal vez fue el cacique gualí, que, enamorado de la hija del cacique ondama, resolvió perseguirla río abajo; trajinó el salto, las corrientes, a brazo y en canoa, y como no la pudo encontrar, la agüeitó en los piedrones. Por estar en la pesca de la princesa ondama, se demoró lunas y lunas. Cuando regresó a su tribu, esta ya no existía. La habían exterminado los forasteros. Su sorpresa subió de punto cuando trepó a la ceiba más alta y no vio ni rastros de su rancharío. Volvió, entonces, al río y se convirtió en mohán. Desde entonces vive entre los piedrones de la playa fumando tabaco, pescando y enamorando muchachas bonitas.

París, junio de 1991

Anexo Y. Lumbalú "Katalina Luango" recopilado por A. Schwegler (1996)

Katalina Luango (I)

Lumbalú #1; cantado por Catalina Salgado (1913-)

<i>e, <ña María Katalina, {de} Luango> e, chimbumbe e,</i>	1, 1
<i>olelelelo, elilelelilelo, kaposanto;</i>	2
<i>e, chimbumba negra Luango, e, chimbumbe,</i>	3
<i>olelelelo, elilelelilelo, kaposanto;</i>	4
<i>e, kanoa a koé río Lamb', e; María Luango;</i>	5
<i>elelelelo, elilelelilelo, kaposanto.</i>	6

HABLADO

ese baile e di suto ma Saggao pogké ña María Katalina Luango a nkantá kamino sénega; ese baile e lo Saggao; <yo se lo fui a kantá a eyo; sí señó.>

[interrupción]

CANTADO

<i><ey'> a kitá, eee, ããã, oelelelelo,</i>	7
<i>ɲndoló!, ee, samba Ulile, mamá,</i>	8
<i>i samba unsenge, María, nyombo nguendá;</i>	9
<i>e mam' e, samba Ulile, ee,</i>	10
<i>ɲho! elelelelo, ileeloeee, i samba Ulile; Madía d' ...; yombo</i>	11
<i>nguendá;</i>	
<i><ayá ey'> yamá uté,</i>	12
<i>kaposanto; olelelelo,</i>	13
<i>"ɲadió!" kantá-ba kantaora, ma lo k' i konosé, oeelelelo;</i>	14
<i>"aɲrió!" toká-ba tambolero ño Perito Sargao, eleleo;</i>	15
<i>kanto toká-ba Osé Transitoria Ábila,</i>	16
<i>tambolero Kammero, oelelelo;</i>	17
<i>ese Patonito ku cha-Karaka, <la tierra Boliba>, elele,</i>	18
<i>i Kiko Huana Bákoa,</i>	19
<i>e kolasó mi e, oelelelo,</i>	20
<i>ɲndoló e!; samba Ulil' ɲé!; María; yombo guendá,</i>	21
<i>ɲe mam' e!;</i>	22
<i><magre, ɲpara ke parite>, e?</i>	23
<i><ɲijo tan degrasiao!,> eele.</i>	24

Anexo Z. Traducción al español del lumbalú "Katalina Luango"

Traducción de
"Katalina Luango" (I)

eh, Doña María Catalina, de Loango eh, "chimbumbe"	1,1
[= encanto, "diablito"] eh,	
olelelelelo, elilelelelelo, camposanto [= cementerio];	2
eh, chimbumba [= ¿encantada?] negra de Loango, eh,	3
"chimbumbe",	
olelelelelo, elilelelelelo, camposanto;	4
eh, la canoa se ha ido por el río Lamba [= el muerto está	5
viajando al otro mundo], eh; María Loango;	
elelelelelo, elilelelelelo, camposanto.	6
HABLADO	
<i>[ese baile es de nosotros los Salgado porque [fue] Doña María Catalina Luango [de la familia de los Salgado quien] fue encantada en el camino de la ciénaga; ese baile [= lumbalú] es de los Salgado; yo se lo fui a cantar a ellos; sí señor.</i>	
CANTADO	
[esta muerte a] ella [le] ha quitado [el orgullo], eeeh,	7
ããã, olelelelelo,	
¡[qué] dolor!, eeh, el baile de Ulile, mamá,	8
y el samba [= invocación, rezo] del unxenge [= médico	9
nativo, "brujo"], María, el "yombo" [= pájaro	
negro] contó [= anunció la muerte de alguien];	
eh, la mamá suya eh, el samba de Ulile, eeh,	10
¡ol! elelelelelo, ileleleee, y el samba de Ulile; María de ...;	11
contó el "yombo";	
allá [en el otro mundo] ella le llama a Ud.,	12
camposanto, olelelelelo,	13
"¡adiós [hijo mío]!" cantaban las cantadoras, [todas] las	14
que yo conocía [= las que se han muerto], olelelelelo;	
"¡adiós!" tocaba el tamborilero Don Pedrito Salgado, elelele;	15
el canto [lumbalú lo] tocaba José [hijo de] Transitoria Ávila;	16
[el canto lumbalú lo tocaba también] el tamborilero Carmelo,	17
olelelelelo;	
ese Patronito y [su mujer] Doña-Caracas, de la tierra de Bolívar,	18
elele [también lo tocaba],	
y Quico [hijo de] Juana Bácoa [también tocaba]	19
el corazón mío es, olelelelo,	20
¡[qué] dolor es [esta muerte]!; el samba de Ulile, ¡eh!; María;	21
el "yombo" [pájaro negro] lo contó [= anunció la muerte],	
¡eh mamá suya!	22
madre, ¿para qué pariste [a tu hijo si él te abandona así], eh?	23
¡hijo tan desgraciado!, eee,	24

Anexo A.A. Lumbalú « La raza Salgado de Palenque » en lengua palenquera

<i>La rrasa Salgado de Palenke</i>	
Lumbalú #3; cantado por Catalina Salgado (1913-)	
<la rrasa Salgado de Palenke ...; ese baile e d' eyo; eso son, si eso son;>	HABLADO III, 1 2
<pogk e primer tambolero> di baile mueto ué	CANTADO 3
Hosé Iddefonso Saggao, oooo,	4
ese era familia Saggao, oe oelechó,	5
María, ksilá, ilelelo,	6
arió María; ke nunka; i lombo, eee, oeleyó;	7
kantá-ba kantaora cha-Loncha Saggao,	8
<kantá-ba la Batolita Nabarro;> i lombo, eee, oelelechó;	9
<si la korriente me yeba, ¿a ke palo me arrimaré?>	10
<¿ke palo me arrimaré?>	11
<lo maddito Saggao; i Emilio Baddés,> oelechó;	12
es' e ma primo emmano {Ilite},	13
dehá-mi e;	14
adió Domingo Asilia, Tomás Saggao Errera, ee oelechó;	15
André Kasiani Torre, Sabino Kasiani Anaya;	16
jo e mam' e!	17
hubentú di aora se kandá ni baile mueto nu,	HABLADO 18
oeleyó; ¹⁶³	CANTADO 19
ksilá, ksilá, ilelelo,	20
arió; San Kayetano, oee,	21
<kantá-ba San Kayetano Fransika Baddé;>	22
ayó, la María la O de Sita, aaa i lombo, ee, oeleyó;	23
<kantá-ba la Guana Pegrosa, toká-ba Felipe Betankur;>	24
arió, i lombo, ee, oelechó;	25
<kantá-ba la Guana Pegrosa; Osé de la Niebe Soto;>	26
es' era ma tambolero di San Kayetano, oeee, oeleyó;	27
i ma lo k' era di akí Palenge; la Nikolasa Kasian', e;	28
ese Nikolasa Kasian', eee;	29
<se akabó la pelíkula.>	HABLADO 30

Anexo A. B. Lumbalú la raza salgado de palenque

<i>La rrasa Salgado de Palenke</i>	
Lumbalú #3; cantado por Catalina Salgado (1913-)	
<la rrasa Salgado de Palenke ...;	HABLADO
ese baile e d' eyo; eso son, si eso son;>	III, 1
	2
<pogk e primer tambolero> di baile mueto ué	CANTADO
Hosé Iddefonso Saggao, oeee,	3
ese era familia Saggao, oe oelechó.	4
María, kisilá, ilelelo,	5
arió María; ke nunka; i lombo, eee, oeleyó;	6
kantá-ba kantaora cha-Loncha Saggao,	7
<kantá-ba la Batolita Nabarro;> i lombo, eee, oelelechó;	8
<si la korriente me yeba, ¿a ke palo me arrimaré?>	9
<¿ke palo me arrimaré?>	10
<lo maddito Saggao; i Emilio Baddés,> oelechó;	11
es' e ma primo emmano [Ilite],	12
dehá-mi e;	13
adió Domingo Asilia, Tomá Saggao Errera, ee oelechó;	14
André Kasiani Torre, Sabino Kasiani Anaya;	15
jo e mam' e!	16
	17
hubentú di aora se kandá ni baile mueto nu,	HABLADO
	18
oeleyó; ¹⁶³	CANTADO
kisfla, kisilá, ilelelo,	19
arió; San Kayetano, oee,	20
<kantá-ba San Kayetano Fransika Baddé;>	21
ayó, la María la O de Sita, aaa i lombo, ee, oeleyó;	22
<kantá-ba la Guana Pegrosa, toká-ba Felipe Betankur;>	23
arió, i lombo, ee, oelechó;	24
<kantá-ba la Guana Pegrosa; Osé de la Niebe Soto;>	25
es' era ma tambolero di San Kayetano, oeee, oeleyó;	26
i ma lo k' era di akí Palenge; la Nikolasa Kasian', e;	27
ese Nikolasa Kasian', eee;	28
	29
<se akabó la pelíkula.>	HABLADO
	30

Anexo A.C. Lumbalú de Chimbumbe

Chimbumbe(Reconstrucción)¹⁷; (Lumbalú #23)

oo Ña **María Katalina Luango**,
e chimbumbe,

ooo elé eleloo;
oo, Ña ta tragá ri chimbumbe ata
la mitá;
oo elé, chimbumb' ee;
oo Ña ta tragá ri chimbumb' e;

ooo Ña ta trag' ata
la mitá,
oo **María Katalina Luango**,
Oo **María Katalina SAGGAO**;
arió Ña **Dionisio**
SAGGAO,

oo elé eló;
oo <¡bággame rió de lo
sielo!;>
ooo elé eloo;
arió Ño **Toribio SAGGAO**;
kaposanto;
elé eleloo, chimbumb' e;
arió Ña **Dionisio SAGGAO**;
arió terrible ku to ma
mon' ele;
oo elé, chimbumb' e;
{Ña}; chimbumbe; negro
kongo;
oo {Ña}; chimbumbe; negro
luango, ee;
tanto kaminá {chica la?an
(?)}, ee;
ma luango, ee;
oo, fundá ñoká kankamaná.

Chimbumbe(Traducción)¹⁸

Ooh, Doña **María Catalina**
Loango, eh *chimbumbe*
[= espíritu acuático],
oooh elé eleloo;
ooh, a la Doña el chimbumbe se la
ha tragado hasta la mitad;
ooh elé, chimbumbe, eh;
ooh la Doña está siendo tragada
por el chimbumbe, eh;
ooh, a la Doña se la ha tragado
hasta la mitad,
ooh **María Catalina Loango**,
oh **María Catalina SALGADO**;
adiós Doña [= esposa] de **Dionisio**
SALGADO,
ooh elé eló;
ooh, ¡válgame Dios de los
cielos!;
oooh elé elooh;
adiós, Don **Toribio SALGADO**;
camposanto [= cementerio];
elé eleloo, chimbumbe, eh;
adiós Doña de **Dionisio SALGADO**;
adiós, el terrible y todos los
hijos suyos;
ooh elé, chimbumbe, eh;
Doña; chimbumbe; negro
congo;
ooh Doña; chimbumbe; negro
loango, eeh;
tanto ha caminado (?) {chica
...?...}, eeh;
los luangos, eeh;
ooh, el brujo ha juntado [= pre-
parado] el veneno [mágico].

GLOSARIO DE TÉRMINOS

Los conceptos que serán expuestos a continuación tienen como finalidad ilustrar con mayor detalle al lector la naturaleza del vocabulario que se incluye dentro del desarrollo planteado en el presente documento:

- **Antiguo Reino de Loango:** territorio africano pre colonial, situado en África meridional en la que se incluye Cabinda (Angola), Congo y Gabón. Con un sistema de gobierno monárquico gozó de autonomía durante muy corto tiempo tras ser incluido abruptamente como parte del imperio Congo para después ser controlado por la colonia portuguesa a partir de 1842.
- **Ayizo:** nombre que denomina una familia de lenguas al sur de Ghana
- **Bantú:** se refiere a un conjunto de individuos perteneciente a los más de 100 grupos étnicos de pueblos melano africanos hablantes de lenguas bantúes y los cuales habitan desde Duala (Camerún) hasta la desembocadura del Yuba (Somalia). Aunque no se categorizan bajo una cultura uniforme o tipo racial específico, sus exponentes más estudiados son: los fang, bakuba, baluba, lingala, bakongo, hutus, baganda, kikuyus, tongas, bechuanas, herers, swazi, sotho, zulúes y xhosa.
- **Bondye:** es la palabra en creole haitiano para designar el creador supremo de la religión Voodoo ‘Bon dieu’ con quien se establece conexión divina a través de los bailes, cantos y rezos.
- **Cabildo:** es una institución tradicional de discusión creada en la época colonial española por el gobierno de Sevilla para dar solución a problemáticas internas dentro de las comunidades o clanes. En el caso de San Basilio, la variedad de culturas y orígenes diversos de sus integrantes, al contrario de desencadenar enfrentamientos de opinión entre sus miembros, fomentaron una unidad cultural fuerte evidenciada a través de sus bailes, celebraciones y rituales.
- **Candomblé:** es un culto religioso nacido en Brasil, específicamente en asentamientos de los esclavos *cimarrones* o *quilombos* huidos, el cual cuenta con las características similares de la religión Voodoo en Haití y de la santería en Cuba. Dividida en diferentes naciones, el candomblé invoca a Olorum y a los Orichas.

- **Chimbumbe:** criatura del otro mundo habitante de las aguas, el término fue traducido al español como “moján”.
- **Chirigua:** es un tipo de ave pequeña perteneciente a la familia de los fringílidos. Esta ave comúnmente se implementa en los rituales practicados durante las ceremonias de Cambomblé o santería.
- **Ewe:** es una de las numerosas etnias africanas reducidas en gran medida durante la época colonial de la cual solo unos pocos miembros aún continúan con sus tradiciones y estilo de vida. Actualmente habitan al sur de Atakpamé y en la costa oeste de Togo, además de un extremo de Benin. Conocidos por su gran estima a la educación, al trabajo y el orden de sus sociedades, los ewe incluyen en la enseñanza formal, su idioma, que lleva el mismo nombre, además de inculcar valores ancestrales como la música acompañado del canto como canal de comunicación en tiempos de crisis.
- **Kabye:** son un grupo étnico originario de Togo, donde junto con la etnia Ewé suponen la mayoría de la población. La lengua Kabye pertenece a las lenguas gur un grupo de lenguas gurunsi, dentro del grupo de las lenguas nigero congoleas. La principal es el vudú.⁵³ Existen minorías cristianas, principalmente católicas, y también musulmanas. También existe una pequeña minoría de habitantes de la etnia Kabye al norte de Benín, donde se les conoce como Lokpa o Lukpa.
- **Lentón:** es un tipo de pez migratorio común en el litoral del Caribe y en el mar mediterráneo; este animal de cuerpo pequeño, dientes alargados, color blanquecino con reflejos brillantes y aletas color rosa pálido; pertenece a la familia biológica *Sparidae*, al género *Dentex*, al orden perciforme, del reino Animalia, al filo *Chordata* y la clase *Actinopterygii*.
- **Lumbalú:** ceremonia de carácter fúnebre y ritual que se realiza con ocasión de un velorio en la población de San Basilio de Palenque, donde el cuerpo del fallecido es cubierto en sabanas blancas y velado en su propia casa. Tiene una duración de nueve días excepto en el caso de los niños⁵³ este ritual se fragmenta en día y noche; en el día los llantos, la música y la danza acompañan la partida hacia el mundo de los muertos, mientras en la noche se realizan los juegos mortuorios y la comida.

⁵³ Al fallecer un niño no mayor a ocho años en el Palenque de San Basilio se le considera como un “angelito”, por tanto no es necesario realizar un ritual de despedida tan extenso como en el caso de un adulto, pues los infantes no tienen pecado alguno que requiera purificar su alma antes de ingresar al otro mundo.

- **Mayo:** palabra en palenquero cuyo significado en español equivale a el nombre propio “María”.
- **M'Banza Kongo:** actualmente, es una ciudad, comuna y municipio de Angola, capital de la provincia de Zaire, en el noroeste del país. Fue fundada en 1483, tras la llegada de los portugueses al antiguo reino del Congo; era la capital en ese entonces, conocida como **Mbanza Loango**.
- **Maníwta:** para los pueblos africanos hace referencia a la madre de las aguas o para los pueblos criollos con base lingüística inglesa ‘*mamy water*’.
- **Mayombre:** palo monte o palo mayombe, supone un culto y sistema mágico-religioso, cuyo origen se remonta hasta las tribus bantúes. Traído por los esclavos africanos, procedentes en su mayoría de África Central; actualmente Angola y la República Democrática del Congo.
- **Mohán/Moján:** figura tradicional de mitos y leyendas colombianas junto con la llorona o la patasola; aunque su origen es incierto usualmente es vinculado como oriundo del departamento del Tolima a orillas del río Magdalena lugar desde donde roba peces, esconde instrumentos de pesca, encanta muchachas jóvenes, fuma tabaco y bebe aguardiente.
- **Mohana:** es la denominación que se le da al espíritu femenino de las aguas cuyo poder místico busca por medio de la seducción sumergir a los lugareños de sexo masculino.
- **Moncholo:** es un pez carnívoro habitante de aguas poco profundas; de estructura corporal cilíndrica, aleta redondeada, coloración verdosa de manchas oscuras es conocido por una gran variedad de nombres: *bulubulu*, *dentón*, *mocho* o *quicharo*, su gran capacidad de camuflaje y su rápida maduración sexual que ocurre doce meses después de su nacimiento.
- **Nkisi:** Es el espíritu divinizado del primer ancestro que ocuparía un lugar en la tierra del clan. Es el protector del pueblo, promotor de la fertilidad y estabilidad económica. Por ello es honrado en *tchibila* o santuario ubicado en el bosque sagrado; se cree que ha sido temporalmente separado del mundo de los vivos por la cadena de bakulu ‘el espíritu de los muertos’ de todas las generaciones que alguna vez ocuparon el clan.

- **Rancherío indígena:** hace mención a la vivienda de los indígenas wuayú los cuales se hallan en pequeños asentamientos distantes unos de otros y los que llaman en su lengua “*piichipala*” o “*miichipala*”.
- **Río Caracolí:** Debe su nombre a la cercanía que posee con el municipio de Caracolí aunque también es conocido como río Nus, este cuerpo de agua cuenta con una superficie de 5700 M² situado entre las ciudades de Barrancabermeja y Medellín posee una longitud de 220 metros con una anchura de 50 metros.
- **Río Guacacallo:** afluente natural cuyo nombre se debe a la poderosa tribu indígena liderada por Cacica la Gaitana ubicados estratégicamente en el alto magdalena, territorio del que fueron desplazados por las milicias coloniales españolas durante el siglo XVI.
- **Río Gualí:** es una corriente natural de agua cuyo nacimiento se ubica en el Nevado del Ruiz, a 4850 m desde donde desemboca a 200 m en el río Magdalena, cercano al norte del departamento del Tolima sobre la cordillera central. Cuenta con una extensión de 80.558,4 km² conformado por 5 cuencas, 19 subcuencas y 65 micro-cuencas.
- **Río Guarínó:** corriente natural que nace en la vereda *El Páramo* ubicada en el municipio de Marulanda departamento de Caldas, Colombia. Su extensión corresponde a 835 km² y 1.400 m de profundidad.
- **Orishas:** se definen como las energías de la naturaleza deificadas por los pueblos yoruba, quienes los nombraron de esta manera. De inclinación monoteísta la religión yoruba cuenta con un solo dios creador *Olodumare*, quien gobierna todo el universo, junto con unas cuatrocientas deidades menores, cada una con un poder específico de protección en el que incluso puede variar su sexo femenino a masculino y viceversa de acuerdo al reino desde donde se le invoque. Algunos ejemplos de orishas importantes son ; Shango, el dios de trueno, Eshu, quien rige el destino; y Oggun, el dios de hierro y la tecnología moderna.
- **Orika:** princesa de palenque, hija de la reina wiwa y del rey Benkos Biohó al inicio del asentamiento palenquero, alrededor de 1605.
- **Vodou:** palabra que designa, en *Ewe* y *Fon du Dahomey*, lenguas y etnias provenientes del país occidental africano de Benin (“espíritu-divinidad”) enmarcados en la religión que lleva el mismo nombre y cual cuenta con casi 50 millones de practicantes alrededor del

mundo. Este culto, nacido en la clandestinidad del territorio caribeño y americano durante el siglo XVII, integra elementos africanos con la veneración de santos católicos, es ampliamente practicado en territorio haitiano y en las Antillas. A pesar de que ha sido etiquetado con encantos, mal de ojo y brujería en la cultura occidental, es famoso entre los pueblos afroamericanos del continente con los que comparte similitudes en términos ceremoniales. Un ejemplo de ello es con el Cam bombé de Brasil o la santería en Cuba.

- **Wiwa:** mujer de Benkos Biohó, el revolucionario que encaminó las insurrecciones contra los patronos españoles durante la época de la colonia; Benkos que dejó a Wiwa el poder para continuar con los proyecto de libertad, creando los palenques de San Miguel, Sierra María (del que es considerada la reina) y San Basilio, en el departamento de Bolívar.

REFERENCIAS

- Acosta, M. (1967). *Vida de los esclavos negros en Venezuela* (1st ed.). Caracas: Hespérides.
- Abadía, G. (1970). *Compendio general de folklore Colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
- Ahanotu, A. (1992). *Religion, state, and society in contemporary Africa* (1st ed.). New York: P. Lang.
- Arango, J. (1976) *Mitos y leyendas y Dioses Chibchas*. Bogotá: Colombia.
- Arends, J. Muysken, P. & Smith, N. (1994). *Pidgins and Creoles* (1st ed.). Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins Pub. Co.
- Arrázola, R. (1970) *Primer pueblo libre de América: historia de las sublevaciones de los esclavos de Cartagena*. Cartagena: Hernández.
- Arocha, J. (1989). *Etnografía iconográfica entre grupos negros En NS de Friedemann Criele criele son*. Bogotá: Editorial Planeta.
- Arocha, J. (SF) *Velorios y Santos Vivos, Comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras*. Ed. Museo Nacional de Colombia. Bogotá.
- Bardin, L. (1986) *L'analyse de contenu*. Paris: PUF. 4a edición.
- Bascom, W. (1969). *Ifa divination* (1st ed.). Bloomington, Ind.: Indiana University Press.
- Bastide, R. (1935). *Éléments de sociologie religieuse* (1st ed.). Paris: A. Colin.
- Bastide, R. (1967). *Les Amériques noires* (1st ed.). Paris: Payot.
- Baumann, H. & Westermann, D. (1948). *Les peuples et les civilisations de l'Afrique* (1st ed.). Paris: Payot.
- Baumann, H. (1936). *Schopfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanische Völker* (1st ed.). Berlin: Verlag von Dietrich Reimer/Andrews & Steiner.
- Balandier, G. & Weaver, H. (1968). *[La Vie quotidienne au royaume de Kongo.] Daily life in the kingdom of the Kongo. From the sixteenth to the eighteenth century. Translated ... by Helen Weaver* (1st ed.). London: George Allen & Unwin.
- Bauzá, Y. (1997). *Yo lo que sé de Catalina Loang*. Orality and gender in the Caribbean. Universidad de New York, Buffalo.
- Bentley, W. (1887). *Dictionary and grammar of the Kongo language as spoken at San Salvador* (1st ed.). London: Baptist Missionary Society and Trübner.

- Bickerton, D. & Escalante, A. (1970). Palenquero: A spanish-based creole of northern colombia. *Lingua*, 24, 254-267.
- Bockie, S. (1993). *Death and the invisible powers* (1st ed.). Bloomington: Indiana University Press.
- Bonfil, G. (1987). La teoria de control cultural en el estudio de procesos étnicos. *Revista papeles de la casa chata*, 2(3), 23-43.
- Bourdieu, P. (2009). *La eficacia simbólica Religión y Política*. Argentina :Editorial: Biblos.
- Bourdieu, P. (1971a). *Le marché des biens symboliques*. L'Année sociologique, 22, 49-126.
- Bourdieu, P.(1971b). *Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber*. Archives européennes de sociologie, vol XII, 1, 3-21. XII (1), 3-21.
- Buakasa, G. & Mpansu, T. (1973). *L'impensé du discours. "Kindoki" et "nkisi" en pays Kongo du Zaïre* (1st ed., pp. 78-96). Presses Universitaires du Zaïre.
- Buehler, W. (1929) *Voodoo Island : first eye-witness account of the secret rites of Voodoo* (New York : Lancer Books, [1929]) traduit plus tard en français sous le titre de *Ile magique* (Paris : Firmin-Didot, 1929).
- Burlin, N., Simango, C., & Cele, M. (1920). *Songs and tales from the dark continent* (1st ed.). New York: G. Schirmer.
- Comhaire, S. (1938). *Contes du pays d'Haiti* (1st ed.). Port-au-Prince, Haiti.
- Cásseres, S.(2005)“*Diccionario de la lengua afropalenquera–español*”. Cartagena: Ediciones Pluma de Mompox.
- Chaudenson, R. (1992). *Des îles, des hommes, des langues* (1st ed.). Paris: L'Harmattan.
- Crabb,D.(1965). *Ekoid Bantu languages of Ogoja, Eastern Nigeria* (1st ed.). Cambridge: Cambridge University Press in association with the West African Languages Survey and the Institute of African Studies, Ibadan.
- Curtin, P.D. (1969). *The Atlantic slave trade*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Decapmaker, J. (1949). "La famille dans le matriarcat". *Aequatoria*, 14, 81-84.
- Decapmaker, J. (1959). "Le matriarcat en face de l'évolution". *Aequatoria*, 23, 98-100.
- De Granda, G. “*La tipología ‘criolla’ de dos hablas del área lingüística hispánica*”. *Thesaurus* 23 (1968): 193-205.
- Deive, C. (1989). *Los guerrilleros negros. Esclavos fugitivos y cimarrones en Santo Domingo* (1st ed.). Santo Domingo: Fundación cultura Dominicana.

- Dieck, M. (2008). *La lengua de palenque: avances en la investigación de su estructura gramatical. Siglos XVI-XVII*. Cali: Universidad del Valle.
- Dupré, L. (1998). *Símbolo y significado*. Barcelona: editorial Herder.
- Durkheim, E (1912). *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*. Alianza Editorial, Madrid, 2003.
- Eliade, M. & Castro, C. (1999). *Imágenes y símbolos* (1st ed.). [Madrid]: Taurus.
- Eliade, M. (1961). *Le mythe de l'eternel retour* (1st ed.). Paris: Gallimard.
- Escalante, A. (1988). "Influencia bantú en la cultura popular de la costa atlántica colombiana". *Desarrollo*, 87, 34-47.
- Escalante, A. (1954). *Notas sobre el Palenque de San Basilio, una comunidad negra en Colombia*. Divulgaciones Etnológicas, Vol. III 207-351 Barranquilla, Universidad del Atlántico.
- Espinosa, M & De friedemann, N. (1993). *Colombia: La mujer negra en la familia y en su conceptualización Contribución africana a la cultura de las Américas*. Bogotá: Proyecto: Biopacifico y Colcultura.
- Fleischmann, U. (1993). Los Africanos del Nuevo Mundo. *América Negra*, 6, 11-34.
- Fortes, M. & Dieterlen, G. (1965). *African systems of thought* (1st ed.). London: Published for the International African Institute by the Oxford University Press.
- Franco, M. (1989). *Notas sobre afronegrismos en documentos americanos del Caribe en los siglos XVI y XVII*, en *Philologia hispalensis*, vol IV (2), 497-508.
- Friedemann, N. & Arocha, J. (1986). *De sol a sol Génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*. Bogotá: Editorial Planeta.
- Friedemann, N. & Espinosa, M. (1995). *La mujer negra en la Historia de Colombia*. Las mujeres en la Historia de Colombia, Tomo I. Presidencia de la República de Colombia. Bogotá: Editorial Norma.
- Friedemann, N. P., Konder, M., Perl, K. & Pörtl, K. (1995). *En terrenos de la diáspora afrocolombiana. Cosmovisiones e imaginarios. Estudios de literatura y cultura colombianas y de lingüística afro-hispánica*. Ed. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1995. 75-88.
- Friedemann, N. Vanín, A. (1995) *Entre cielo y tierra. Magia y leyendas del Chocó*. Bogotá: Editorial Planeta.
- Friedemann, N. & Patiño, C. (1983) *Lengua y sociedad en El Palenque de San Basilio*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- Friedemann, N. (1978). *Aportes culturales de África en América Latina*. Revista Cultura V (4). París UNESCO.

- Friedemann, N. (1990). *Lumbalú: ritos de la muerte en Palenque de San Basilio*. Colombia América Negra No.1 Bogotá: Universidad Javeriana.
- Galaup, J (1801) *Voyage to the Western Coast of Africa in the Years 1786 and 1787*. Paris: Dentu.
- García, A. (SF). *El Moján*. Libro brevario de Colombia en la serie: “Colombia País Maravilloso”. Instituto Agustín Codazzi .
- Granda, G. (1978). *Estudios lingüísticos hispánicos, afrohispanicos y criollos* (1st ed.). Madrid: Editorial Gredos.
- Guinard, F. (1935). *Mitologie Générale* . Paris. Editorial
- Hagenbucher, F. (1973). *Les fondements spirituels du pouvoir au royaume de Loango*. République populaire du Congo. O.R.S.T.O.M. PARIS.
- Kyalo, M. (2013). *La comprensión de la muerte y de la vida eterna de los palenques de San Basilio. El Palenque colombiano: Un pueblo escatológico*. Tesis de pregrado. Universidad Javeriana, Bogotá.
- Strauss, C. (1978). *Myth and Meaning*. (I ed.). Canada: University of Toronto Press.
- Strauss, C (1978) *Antropología Estructural*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Martínez, A. (2007), Pierre Bourdieu. Razones y lecciones de una práctica sociológica. Buenos Aires: Manantial.
- Mbiti, S. (1970) *African religions and philosophy*. New York: Anchor Books.
- MacGaffey, W. (1986). *Religion and society in Central Africa The Bakongo of Lower Zaire*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Megenney, W. (1986). *El palenquero: Un lenguaje post-criollo de Colombia*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- Melville, J. (1936) *Suriname folk-lore*. Columbia: University Press NY.
- Navarrete, M. (2005). *Genesis y desarrollo de la esclavitud en Colombia. Siglos XVI-XVII*. Cali: Universidad del Valle.
- Ortiz, F. (1924). *Glosario de Afronegrismos*. La Habana: Imprenta siglo XX.
- Parrinder, G. (1963). *Witchcraft: European and African*. London: Faber and Faber.
- Patiño, C. (1995). *El Lenguaje de los Afrocolombianos y su Estudio*. América Negra. Universidad Javeriana. Bogotá (Colombia).
- Patiño, C. (2002) “Historia y sociedad en la génesis de las lenguas criollas”. Revista de Estudios Sociales, 13, 109-115 Universidad de Los Andes Bogotá, Colombia.

- Pérez,B.(2011). *Chitieno lengua Ku ma Kuendo: Hablemos Palenquero a través del cuento* . (Colección Voces del fuego (Cartagena, Colombia) ; 48 ed.). Cartagena de Indias, Colombia : Ediciones Pluma de Mompox SA.
- Puertas,E.(1994). *Análisis del discurso de la tunda, relato de tradición oral de la Costa pacífica*. Universidad del Valle. Cali. Colombia.
- Puertas,E.(1996). *Del pacífico colombiano: la tunda, mito y realidad: sus funciones sociales*. Universidad del Valle. Cali. Colombia.
- Pritchard, E. (1940). *The Nuer: a description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*. Oxford: Clarendon Press.
- Radcliffe, A.R (1952). *Structure and Function in Primitive Society*. London: Cohen & West.
- Renold, J. & Dezorzi, S. (2008). *Miradas antropológicas sobre la vida religiosa* (1st ed.). [Buenos Aires]: Ediciones Ciccus.
- Restrepo, E & Natividad, Jesús (--) *San Basilio de Palenque: Caracterizaciones y Riesgos del Patrimonio Intangible*".
- Rodney, W. (1970). *A history of the Upper Guinea Coast, 1545-1800* (1st ed.). Oxford: Clarendon P.
- Romero,F.(2009). *América cuenta sus mitos historias, fábulas y leyendas ancestrales del continente*. (2 ed.). Bogotá: Planeta.
- Schwegler,A. (1992). Hacia una arqueología afrocolombiana: Restos de tradiciones religiosas bantúes en una comunidad negrocolombiana. *América negra*, 4, 35-82.
- Schwegler,A.(1989).*Notas etimológicas palenqueras; Casariamhé, tungananá, aguó, monicongo, marícongo y otras Voces africanas y pseudoafricanas* .Thesaurus 44, 1-28.
- Schwegler,A.(1990). *Africa en América; los juegos de velorio y otros cantos funerarios afrohispanos remanentes en la costa Atlántica de Colombia*. Akten des Essener Kolloquium Über Sprachminoritäten /Minoritätensprachen Vol.15-17.Universität Essen Edit. James R. Dow & Thomas Stolz.
- Schwegler,A.(1996). *Chi ma kongo: lengua y rito ancestrales en el palenque de San Basilio (Colombia)*. (I- II ed.). Frankfurt am Main, Alemania: Vervuert Verlag.
- Tarot,C.(2008). *Le symbolique et le Sacré: théories de la religion*. (1 ed.). Paris: La découverte.
- Thronton,J.(1988)*On the trail of Voodoo: African Christianity in Africa and the Americas*. The Americas 44, 261-75.
- Universidad del Rosario (2008). *Palenque de San Basilio: obra maestra del patrimonio inteligible de la humanidad*. (1st ed.). Bogotá, Colombia. Recuperado de:

<http://www.urosario.edu.co/Subsitio/Catedra-de-Estudios-Afrocolombianos/Documentos/03-Presentacion-Dossier-Unesco---Palenque-de-San-B.pdf>

- Valtierra,A&P,S.J. (1980). *Pedro Claver El santo Redentor de los negros*. (II tomo ed.). Bogotá: Banco de la República.
- Verón,E.&Niccolini,S.(1977).*El análisis estructural* (1st ed.). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Weatherford & Willis, D. (1969) *The Negro from Africa to America*. Nueva York: J.&J. Harper.
- Weeks, J. (1914) *Among the primitive bakongo*. London: Seeley, service & CO. Limited.
- Werner, A.(1933). *Myths and legends of the Bantu*. Londres: Cas.
- Wilson, G. (1936) *An African Morality*, Africa X, (1), 75-99
- Wilson, M. (1950). *African Systems of Kinship and Marriage*. London: Oxford University Press.