

# LA AFRICANIDAD COMO IDENTIDAD ESENCIALISTA EN *CHAMBACÚ CORRAL DE NEGROS* (1963) DE MANUEL ZAPATA OLIVELLA.

Diobérane SAMBOU

Université Cheikh Anta Diop de Dakar (Sénégal)

diovi83@yahoo.fr

## Resumen

*Este artículo pretende realizar un análisis desde una perspectiva esencialista de la novela **Chambacú, corral de negros** del escritor afrocolombiano Manuel Zapata Olivella, para hacer resaltar los referentes de origen negroafricano como herencia identitaria de los afrocolombianos en particular y de la diáspora negra en general. Concierno la preservación del legado sociohistórico y cultural a través, no solo del matricentrismo como modelo de organización de la familia africana y la interconexión con los elementos de la naturaleza, sino que también abre una brecha sobre el folclore y la memoria histórica heredados de sus antepasados negros. Este estudio abarcará asimismo la religión mediante las creencias y prácticas supersticiosas negroafricanas fundamentadas en la confianza en espíritus tanto benéficos como maléficos para la regulación de la cotidianidad de la comunidad afrochambaculera.*

**Palabras claves:** AFRICANIDAD, IDENTIDAD, MATRICENTRISMO, SUPERSTICIÓN, CHAMBACÚ.

## Abstract

*This article aims to conduct an analysis from an essentialist perspective of the novel **Chambacú, corral de negros** by Afro-Colombian writer Manuel Zapata Olivella, in order to highlight references to African heritage as part of the identity of Afro-Colombians in particular and the black diaspora in general. It deals with the preservation of socio-historical and cultural heritage through not only matricentrism as a model of African family organisation and interconnection with elements of nature, but also opens a window onto the folklore and historical memory inherited from black ancestors. This study will also address the religious question through Negro-African beliefs and superstitious practices based on the faith in the existence of both beneficial and malevolent spirits responsible for regulating the daily life of the Afro community of Chambacú.*

**Keywords:** AFRICANITY, IDENTITY, MATRICENTRISM, SUPERSTITION, CHAMBACÚ.

## Introducción

La trata transatlántica de esclavos africanos hacia América, aunque despojó materialmente a los negros, no les impidió traer consigo sus costumbres y tradiciones. Desde el punto de vista político, ya en Cartagena,

las comunidades africanas vivieron una marginalización y periferización al mismo tiempo que sufrieron la represión del colonizador en su dinámica de borrar la historia del negro en América. A pesar de estas condiciones infrahumanas, consiguieron preservar y transmitir a las generaciones siguientes su legado ancestral que aparece a nuestro juicio como una vuelta a la madre África. De este modo, podemos decir que el afro<sup>1</sup> ha trasladado el continente africano al Nuevo Mundo. En el marco de los estudios afrodiaspóricos, la crítica literaria poscolonial y los estudios culturales afrolatinoamericanos, Manuel Zapata Olivella concibe, entre otras, su novela *Chambacú, corral de negros* como expresión de la literatura afrocolombiana en la que busca visibilizar y valorar la herencia africana en Chambacú como acto de resistencia y afirmación identitaria. De allí, la africanidad sería entonces una autopercepción vinculada a la defensa de este legado ancestral africano, —pese a la amenaza de la cultura occidental— y que permite al negro mantener su identidad como esencia para parafrasear a Bernardo Subercaseaux (2006). En este sentido, aludimos a la memoria de una identidad a través de sus expresiones sociohistóricas y culturales.

Sin embargo, nos preguntamos ¿cómo los afros del pueblo de Chambacú periferizados conservan y practican su herencia ancestral africana para preservar su identidad y armonía social ante la miseria y la imposición de la cultural hegemónica? Así pues, el objetivo principal de este artículo es demostrar cómo, mediante la susodicha novela, este escritor afrocolombiano manifiesta implícita o explícitamente el sentimiento de pertenencia a África. Para alcanzar esta meta, la metodología que nos proponemos se enfoca en la lógica de los estudios literarios y sociohistóricos hasta antropológicos de autores destacables, sobre todo, de la literatura contemporánea hispanoamericana. Esta interdisciplinariedad enriquece la comprensión del afrochambaculero, ya que funciona como espejo de su sociedad, identidad y cultura. Por eso, el estudio se basa sobre la organización familiar a la manera africana, la preservación de la memoria histórica de la raza negra, de las prácticas supersticiosas y culturales ancestrales a través de la música y la medicina natural. Además, tiene como finalidad, validar tanto las costumbres y la historia como las supersticiones y estructuras sociales de la comunidad afro de Chambacú,

---

<sup>1</sup> De ahora en adelante, nos referiremos a *afrodescendiente* con el término *afro*.

no como meras anécdotas folclóricas, sino como *modus operandi* consciente de supervivencia e intransigencia identitaria. Además, se busca resaltar también la africanidad como autopercepción sustancial de vida que lleva a presentar la novela como una vía moderna de transmisión de dicha memoria original.

### **La familia afro: el matricentrismo**

En *Chambacú corral de negros*, la organización familiar de los afros de Chambacú se centra esencialmente en el matricentrismo. De acuerdo con Marie González (2001: 113), mientras “[e]l matriarcado implica poder de dominio, el matricentrismo es fuerza afectiva, emocional, que hace que la mujer madre, aún en patriarcado, sea el centro de las relaciones y de convivencia de los miembros de la estructura familiar”. En esta novela, Zapata Olivella nos presenta la familia de la viuda Cotena, cuyo esposo murió por el espolonazo de un gallo de pelea, como prototipo del matricentrismo. Es una familia extendida porque en el mismo rancho vive la madre con sus cinco hijos, además de su nieto Dominguito y la esposa de José Raquel. Este agrupamiento bajo el control de la madre no solo es para educarlos a todos según las normas tradicionales que rigen a toda familia africana genérica, sino también para protegerlos contra cualquier eventual tentativa agresiva externa de la naturaleza que sea.

En efecto, la viuda madre se compromete en educar bien a su única hija Clotilde dándole órdenes estrictos al ausentarse los varones: “Dale agua a los gallos’. ‘Guarda la comida a Máximo’. Si estaban presentes, debía atenderlos. ‘Pégame este botón’. ‘Calientame el café’” (Zapata Olivella, 2020: 52). Las instrucciones son para acostumbrarla a las obligaciones del hogar, y así prepararla para ser buena madre en el futuro. Por eso en contrapartida, todos los hijos deben escucharla y obedecer a los servicios a que les obliga. A pesar de la pobreza, ella quiere tener una familia cuyos miembros sean dignos. Con lo cual, siempre “[s]e preocupó mucho por educarlos” (Zapata Olivella, 2020: 112) al trabajo como valor fundamental. Cada uno debe trabajar para llevar una vida digna, y eso desde niñez. Por eso, ella no vacila en castigar al que no respeta sus órdenes. Es el caso de Medialuna, quien se atreve a subir en el *ring* a pesar de que La Cotena le prohibió practicar el boxeo, por esta razón “lo hizo bajar a golpes de escoba. Esa misma tarde, lo llevó al hospital del barrio para que lo sujetara a la fragua. Quería que fuese un hombre de trabajo” (Zapata Olivella, 2020: 47). Esto nos permite interpretar el principio de

la familia africana bajo dos ángulos. El primero, es que la cultura del trabajo es una exigencia infalible. El segundo sobrentiende que el castigo corporal, muchas veces prohibido por las leyes, es una forma de educación familiar estricta correctiva aceptada por el colectivo afro para mantener el respeto de la jerarquía interna. Esta postura la transmite a su hija Clotilde, madre del hijo ilegítimo Dominguito. Ella transfiere a su hijo “sin padre” la educación que recibe de la Cotena. Lo reprime cuando el niño ya manifiesta su voluntad de participar, como muchos, en la guerra de Corea: “El puño golpeó sus labios. Su madre sólo le pegaba en la boca cuando pronunciaba malas palabras. ‘Quiero ir a la guerra’. No volvería a repetirlo” (Zapata Olivella, 2020: 53). A través de esta actitud, se nota la consideración de la sacralidad de la vida humana que la madre transmite al hijo, puesto que en la guerra se mata a personas sin piedad. Por ello, el narrador afirma que “Clotilde había cumplido con su deber de madre” (Zapata Olivella, 2020: 129).

La educación familiar requiere una solidaridad interna para llegar a la meta. Por eso, la familia afrocolombiana privilegia la agrupación para poder orientar a la posteridad hacia horizontes prometedores, cultivando el amor, la solidaridad, el respeto, el trabajo, etc., a la imagen de la familia original africana. En esta dinámica solidaria, los hermanos mayores ayudan a la madre para la buena conducta de los menores también. Máximo, el hijo mayor de La Cotena, en apoyo a su hermana, reprime a su primo por haber atrevido a llevar gallos a pelear a escondidas: “Tentaría una vez más ilusionarlo con el garrote con que apaleaba la ropa. Lo empuñó fuertemente y salió con él. La madre la siguió hasta la puerta y le grita inquieta: - ¡Castígalo duro, pero no lo mates!” (Zapata Olivella, 2020: 128). Así pues, vemos que la madre está a favor de una represión, pero la que oblique a la víctima a entrar en razón de los principios fundamentales de los parientes.

La educación en el respeto también es primordial en la familia de origen africana. Manuel Zapata Olivella usa la presencia de Inge, esposa blanca del afro Raquel, en la familia de la Cotena para medir la importancia de la preservación de la dignidad del negro frente al blanco. La sueca suele desnudarse ante los ojos de todos para lavarse por el calor insoportable. Así, la Cotena, para corregirle la indiscreción de la blanca, pide a Máximo que la convenza, puesto que el desnudarse delante de los otros, es como una expresión de falta de respeto y de incomodidad sociocultural. Máximo le responde a su madre de esta manera: “-Trataré de

hablarle. Dominguito ya es un adolescente y podrá perderle el respeto” (Zapata Olivella, 2020: 137). En este caso, se nota la educación en el respeto por encima de todo como valor esencial a preservar. Lo que el *otro* considera como banal, la ética negroafricana lo prohíbe; con lo cual, ante el exhibicionismo occidental, la discreción resulta una base fundamental de educación negroafricana que la familia de la Cotena permanece preservando.

La protección de la familia es una preocupación de la madre. Para departir a Máximo de las detenciones repetitivas quema, enfurecida, todos los libros de su hijo pensando que son la base de sus persecuciones permanentes: “Los vecinos rodearon las llamas. Sobrecogía el asombro. Jamás imaginaba que Máximo acumulara tantos libracos. Los analfabetos apenas veían arder el papel emborronado” (Zapata Olivella, 2020: 32). De este modo, la madre resiste a la influencia exterior y se obsesiona por proteger a su familia imponiendo una educación recibida como herencia de África. Analizando sus actitudes respectivas, se deduce que es una mujer conservadora que quiere transmitir este conservadurismo a sus hijos. Ya vemos que, para hacer alarde de la forma de educar heredada de la familia tradicional africana, Zapata Olivella se sirve de la madre la Cotena para sugerir la dinámica de la familia extendida, cuya responsabilidad descansa en la madre viuda. Esta familia basa la educación en el trabajo, el respeto mutuo y también en la solidaridad interna. Además, privilegia por encima de todo, la dignidad humana consolidada por valores adquiridos. Así que, no deja de centrarse en la protección interna.

En esta perspectiva de conservación de los valores de origen africano a pesar de la influencia diversa dominado por la intención de borrar la historia del negro africano en el ámbito latinoamericano, Manuel Zapata Olivella plantea la memoria historia como forma de refugio identitaria esencialista.

### **La memoria histórica: crónica de la raza negra**

Siendo el cúmulo de experiencia de una comunidad dada, la memoria histórica se refiere al esfuerzo consciente de grupos humanos con el objetivo de encontrarse con su pasado, a fin de conocer, explicar y, sobre todo, valorar sucesos que conformaron la propia historia: “Toda memoria lo es con respecto a un hecho acontecido en el pasado, un pasado más reciente o más lejano, que forma parte de un individuo, de un colectivo, de un estado [...] y por tanto de su historia” (Díaz Ruiz, 2010:

1). En *Chambacú, corral de negros*, la memoria histórica se refiere al trayecto forzado del negro desde África hasta América y las circunstancias en que se encontró como esclavo hasta su liberación.

De entrada, el autor de esta novela crea el personaje de Máximo como conocedor de dicha historia y aprovecha su conversación con la blanca Inge para exponérsela. Comienza por informar de cómo los negros llegaron a América enumerando algunas comunidades víctimas: “Los barcos negreros llegaban atestados de esclavos provenientes de toda África. Mandingas, yolofofos, minas, carabalíes, biáfaras, yorubas, más de cuarenta tribus” (Zapata Olivella, 2020: 141). Recordemos que, cuando la trata transatlántica, sistema de violencia institucionalizada de mayor magnitud en la historia de la humanidad, los negros sufrieron el comercio triangular por “Sevilla-costas africanas-las Indias” (Yao, 2014: 33) intercambiándolos en África por objetos de poco valor y luego se los llevaron en un viaje en condiciones precarias. De eso, Jean-Arsène Yao va más allá: “Durante la travesía muchos se enfermaban como consecuencia de las precarias condiciones higiénicas, maltrato, la sed, el hambre, la aglomeración, la carencia de atención médica, etc.” (2014: 23). De este modo, muchos africanos murieron en el trayecto antes de llegar a las Indias. Se les solía apiñar en los barcos de modo que no tenían ventilación, por lo cual morían muchas veces asfixiados o enfermos. Lo confirma Federico Mauró cuando declara que los esclavos disponían de menos espacio en el navío que los pasajeros ordinarios, así que muchos de ellos no pudieron resistir el calor y la fatiga y sucumbieron de agotamiento o víctimas de las epidemias (1975: 144). Por añadidura, el trayecto, trasatlántico, era muy largo así que eran viajes “que solían durar dos meses en condiciones infrahumanas” (Barras y Prado, 1926: 137). El hecho de que el afro conozca estas historias y las asimile es una manera de buscar y encontrar sus orígenes como afirmación identitaria. Fundamentalmente, el contarla a la sueca es también para persuadirle al *otro* el dolor que permanece en la memoria del afro y, asimismo, es una manifestación de inocencia ante el europeo. De modo idéntico, el propio narrador explica el proceso de identificación de los capturados. Al respecto precisa que, como eran tribus numerosas, era necesario diferenciar a los cautivos para poder reconocerlos: “Para diferenciarlos marcaban las espaldas y pechos con hierro candente” (Zapata Olivella, 1982: 141). El uso de un léxico contextualizado en el dolor con palabras connotadas

como *esclavos, hierro, candente*, muestra hasta qué punto la trata de los negros ha sido dolorosa. Esta memoria histórica conservada es una prueba de transmisión de aquella herida a la posteridad.

Otro aspecto que merece ser subrayado y recordado por Máximo es la comunicación con los cautivos. Era imposible hablar directamente entre amo y esclavo. De modo que era necesario encontrar un sistema de comunicación ascendente o descendente; o sea, del amo al esclavo, o a la inversa. Es lo que Máximo afirma al responder a la blanca cuando le pregunta la manera en que se entendían entre sí:

No era nada sencillo. Se valían de intérpretes. A veces una conversación entre dos debía ser traducida por tres o cuatro intermediarios. Vaya a saberse si realmente se entendían, después de saltar la palabra de unos labios a otros. Pero tenían algo en común: las cadenas. Juntos iban al trabajo, juntos recibían las azotainas. A la postre terminaban por tener las mismas palabras para todos. (Zapata Olivella, 2020: 141)

De todas formas, la comunicación era muy problemática porque aparentemente ni los intérpretes a los que recurrieron consiguieron transmitir siempre con fidelidad los mensajes de los unos a los otros.

Por añadidura, la oralidad, que es una de las características de la literatura tradicional africana y que consiste en transmitir conocimientos de boca a oreja a generaciones contemporáneas, se nota a través del propio personaje de Máximo mediante el cual se sabe que las murallas y castillos de Cartagena han sido construidos por aquellos esclavos en condiciones infrahumanas durante muchos siglos. Nos lo cuenta con detalles a estas palabras:

Las fortificaciones se construyeron en varios siglos. Los esqueletos de los esclavos muertos en ellas habían bastado para levantar murallas más altas y extensas que las que vemos. Morirían de hambre, de sed, de peste, de torturas. Se les enterraba en la playa, en el mismo lugar donde morían. Los que sobrevivían cavaban las fosas a sabiendas de que, al día siguiente, otros abrirían las suyas. (Zapata Olivella, 2020: 141-142)

A esta declaración, Borrego Plá añade otra clarificación según la cual los negros esclavos habían sido llevados a la ciudad de Cartagena al servicio de su amo o de entidades en la edificación: “En estas fortificaciones se emplearon numerosos negros como taladores, carpinteros y

otros oficios de cierta importancia” (1983: 426). Así que, el negro se percató de su importancia capital en la construcción de infraestructuras que constituyen fortalezas de Cartagena. De este modo, el recordarlo le permite experimentar cierto orgullo de lo que es fundamentalmente. Este conocimiento adquirido y compartido oralmente es una manera de Manuel Zapata Olivella para valorar particularmente la importancia de la historia afrocolombiana a través de la tradición oral africana al mismo tiempo y, con ello, defender la identidad de la raza negra en Hispanoamérica. Pues, vemos que el negro estaba en el centro de la construcción nacional. En la misma lógica, Brahimán Saganogo va más allá, valorando dicha literatura:

La literatura oral en África negra es de suma importancia ya que constituye la difusión del saber, la cultura, las costumbres, los usos, el pensamiento y la filosofía africanos mediante una retórica centrada esencialmente en la memoria, la *elocutio* y la *pronunciatio*. Es, además, una literatura que ha cumplido la función de preservar y traducir la identidad africana. (2008: 488)

Durante todo el periodo de su esclavización, los negros han padecido muchas atrocidades por parte de los esclavistas. Sin embargo, no faltaron quienes los protegieran. En el caso de los esclavos de Cartagena, “[h]ubo un Santo. Pedro Claver se llamó. Se compadecía de sus llagas. Los curaba y les alegraba la muerte, prometiéndoles una vida sin cadenas en el cielo” (Zapata Olivella, 2020: 142). Este jesuita catalán de Verdú (Vargas, 2006: 299) tuvo mucha piedad para con las criaturas negras y se convirtió así en su protector. Gracias a él, muchos de los esclavos pudieron sobrevivir. En calidad de misionero religioso, les enseñaba también la fe católica prometiéndoles una vida mejor después de la muerte. Así, Máximo le manifiesta su gratitud declarando: “A veces pienso que a él se debe en mucho la existencia de Chambacú. Gracias a su piedad pudieron sobrevivir muchos esclavos” (Zapata Olivella, 2020: 142).

La cuestión del cimarronaje viene abordada también por el autor a través de la voz del protagonista Máximo. Para Marie Meudec, “[e]l cimarronaje es una reacción posible de la mayor parte de un grupo agredido que procura protegerse desapareciendo simbólicamente a los ojos del adversario” (2007: 80). Muchos esclavos no pudieron seguir soportando las torturas permanentes en aquel entonces. Por tal motivo, como único recurso para imponerse la libertad, se escaparon para refugiarse sea en la montaña sea en la selva, donde llevaron una vida miserable que les

obligaba a veces a prácticas violentas para calmar el hambre que les perseguía. En el caso preciso de Cartagena, “[l]os que huían se refugiaban en las selvas que rodeaban entonces a Cartagena. Hambrientos, asaltaban a los transeúntes por los caminos” (Zapata Olivella, 2020: 142). Este fenómeno es muy antiguo, como señala Richard Price con más precisión, ya que en la flota de 1502 del gobernador Ovando “[l]legaron esclavos. Entre ellos se encontraba el primer cimarrón africano, un esclavo anónimo que se huía entre los indios, al interior montañoso de haber pisado el Nuevo Mundo” (1981: 193). Es como si los negros esclavos se inspiraran en ese fugitivo para lograr sus aspiraciones; lo que viene a confirmar más el aporte identitario fundamental de la historia en la psicología del afrodescendiente frente a la imposición hegemónica imperante.

Debe señalarse también que muchas veces, los amos trataban de capturar a los fugitivos, puesto que se sirven de estos para sus negocios. En este caso, estos les oponían resistencia. No obstante, llegaban a capturar a algunos de ellos. Y cuando eso ocurría, les mochaban alguna parte de su cuerpo, tal como lo evoca Máximo: “Se les trató de recuperar, pero supieron defenderse. A los que aprehendían, les mutilaban alguna parte del cuerpo. Una mano, la lengua, la nariz” (Zapata Olivella, 2020: 142). Los amos, en vez de reincorporarlos en los trabajos para más producción, vista la escasez de mano de obra, prefieren mutilarlos para volverlos inválidos; con lo cual nunca les serán útiles. En relación con la problemática expuesta, nuestro orador va más allá de su fábula, evocando el caso de Biojo. Nos explica la crueldad que se aplicó a este cimarrón que decidió en un momento dado renunciar a su escondite para volver a reunirse con los suyos en la ciudad. Referente a él, Máximo relata su historia en estas palabras: “Benkos Biojo, uno de sus líderes, capituló y al llegar a la ciudad, fue colgado. Una muerte cruel, pero que sirvió de mucho a los esclavos. Nunca más capitularon ante los conquistadores” (Zapata Olivella, 2020: 142). Hay que hacer notar que esta actitud del blanco frente al rebelde que se rindió era reveladora para todos los otros cimarrones, ya que sabían que capitulando les iba a ocurrir la misma suerte que el líder ya ahorcado.

En tal sentido, aquellos fugitivos se quedaron pues en la selva donde permanecieron resistiendo a los esclavistas hasta la independencia de Colombia. Es lo que oímos de la boca del personaje de Máximo: “Después de nuestra guerra de independencia, los fugitivos cimarrones regresaron a la ciudad. Encontraron nuevos amos que les pagaban salarios de

miseria” (Zapata Olivella, 2020: 142). Considerando estas premisas, diremos que Cartagena vivió dos esclavitudes. La primera conocida de todos; o sea, antes de la independencia: resultaba muy atroz y el esclavo trabajaba sin ganar nada. La segunda viene después de la independencia porque, en ese momento, la abolición de la esclavitud había conferido al negro cierto derecho. Pero, a pesar de eso, como estaba en la obligación de encontrar una ocupación para sobrevivir, el amo aprovechaba esa necesidad para explotarlo haciéndolo trabajar y ganar así fortunas a cambio de salarios miserables.

Por todo lo dicho en las páginas anteriores, esta memoria histórica responde a una cronología del trayecto del negro desde la trata por el comercio triangular, llegando a su esclavización con tantas atrocidades hasta la independencia de Colombia, que coincide con el cambio de vida del afro. Manuel Zapata Olivella, para percatarnos de este recuerdo histórico que constituye una afirmación identitaria, se sirve de la oralitura del personaje de Máximo. Con lo cual, la vida de los afrocolombianos se asimila a “[l]a vieja África transportada en los hombros de sus antepasados” (Zapata Olivella, 2020: 120).

### **La herencia supersticiosa**

Entendemos por superstición, en el contexto de estas páginas, todas las creencias y prácticas idolátricas de origen africano que los afrodescendientes de Chambacú profesan para no solo regular su comunidad sino también como forma de manifestar su procedencia. El poder conservar este patrimonio transmitido por los antepasados es una forma de resistencia identitaria del afrodescendiente frente a la cultura occidental que se le impone.

En efecto, la memoria colectiva afro de Chambacú se dedica a la superstición para protegerse y controlar su entorno vital. En su sistema de creencias, reconocen en la existencia de espíritus. Según su entendimiento, muchas veces, estos vienen de los muertos, porque el espíritu del difunto es capaz de intervenir para proteger a los vivos. Así, cuando hay una amenaza, los creyentes los invocan para ahuyentar el peligro. Lo notamos en esta novela cuando los negros atacan la casa de la maestra Domitila. Esta, para protegerse, los amenaza con convocar el espíritu de sus difuntos padres: “¡Salgan de mi casa! ¡Abandonen el patio, si no quieren que en su nombre los confunda en los infiernos!” (Zapata Olivella, 2020:

164). Esta invocación del espíritu necesita un ritual preciso que la víctima no ignora. Además, genera un temor, como se afirma:

Blandía los cuadros. Dos alas negras que repartían relámpagos.

El miedo alentó la desbandada de los que huían buscando los portillos de la cerca. En los ranchos vecinos cerraban las puertas y se oía el rudo golpe de las trancas. (Zapata Olivella, 2020: 164)

Esta desbandada es una prueba de que los afros creen en la existencia de espíritus que pueden ser maléficos porque son capaces de hacerles daño. Por eso, uno de los manifestantes, antes de dispersarse declara: “¡Dejémosla! ¡Está convocando el demonio!” (Zapata Olivella, 2020: 164). Así, diremos que hay dos tipos de espíritus según los afros, en el contexto de la novela, en relación con el binarismo del bien y el mal: uno, benéfico, que se encarga de la protección de la población; otro, maléfico, al que se implora muchas veces para hacer daño y que identifican con el demonio.

La conciencia afro de la existencia de una fuerza sobrenatural capaz de arruinarle la vida le obliga a establecer un sistema de prevención y de protección. Dicha práctica supersticiosa consiste en la purificación del espacio ocupado para impedir la eventual entrada del espíritu maléfico o ahuyentarlo si se advierte que ya ha poseído a las víctimas. Durante una fiesta organizada en el barrio, Arturo el ‘loco’ y el hijo del tamborilero se emborrachan y se acuestan por el suelo vomitando. La mujer cree que están poseídos por el espíritu maligno; por esta razón: “Purificó los rincones con agua bendita. Había que ahuyentar el espíritu maligno de los endemoniados” (Zapata Olivella, 2020: 87). Este procedimiento parece universal entre los afroamericanos, ya que ocurre lo mismo en el vodú profesado por los negros haitianos, como aparece en *El reino de este mundo* (1949) del cubano Alejo Carpentier, novela que se sitúa en Haití, por ejemplo. En esta obra, el curandero Solimán, para salvar a su ama Paulina Bonaparte de la peste, empieza por “lavar las puertas de la casa con plantas aromáticas y desechos de tabaco” (1978: 122) para purificar el entorno y ahuyentar a los malos espíritus que puedan malograr la sanación.

En esta perspectiva, incluimos también el uso del amuleto como medio de protección del sujeto afro contra el mal. El autor introduce este elemento en su novela para mostrar la capacidad de anticipación que los negros tienen para prevenir el perjuicio que una criatura negra puede pa-

decer. Cuando el nacimiento de José Raquel, Bonifacio “[l]e colgó al cuello un mate enchapado en oro para protegerlo contra el mal de ojo” (Zapata Olivella, 2020: 42).

Como herencia supersticiosa africana se nota también la adivinación, práctica mágica que consiste en desvelar un misterio. Los comuñeros se dedican a ella siempre cuando se encuentran en un dilema, porque estimula la curiosidad de conocer la resolución del enigma planteado, y acaso también la sensación de poder que entraña descifrar lo oculto (González, 2013). En su procedimiento, requiere muchas veces un pacto entre el que plantea el enigma y quien se encarga de resolverlo. Este último es considerado muchas veces como un brujo. En *Chambacú corral de negros*, el personaje de Bonifacio es el brujo y curandero que se encarga de estas profecías. En su ejercicio, usa cartas a través de las que responde favorablemente a las solicitudes de sus clientes. Por ejemplo, la ausencia de Raquel cuando el reclutamiento militar, obliga a su tía Petronila a acudir a Bonifacio para revelar lo que le ocurrió a su hijo adoptivo: “No encuentro a Raquel. Quiero que me echés las cartas” (Zapata Olivella, 2020: 40).

La preparación de la videncia necesita también ser acompañada de unas oraciones mágicas aparentemente imprescindibles para la efectividad del resultado. Es un lenguaje que hay que respetar como parte del ritual porque, como lo dice Ndèye Anna Fall, “c’est dans ce respect de la parole sacrée que réside toute l’efficacité recherchée” (2009: 123). Aunque puede provenir de misterios, la sabiduría que posee el brujo no es innata, sino que es, mayoritariamente, un legado de los antepasados africanos. Lo que confirma que los negros han logrado transmitir sus ciencias ocultas a la posteridad, que profesan como atributos para regular su existencia y, al mismo tiempo, evidenciar su identidad esencialista; o sea, original.

Otro aspecto relativo al ritual de la adivinación es la inmolación de un animal. Es como si hubiera una fuerza sobrenatural cuyo favor se implora y que la única condición para que responda favorablemente es a través del sacrificio. Este se vuelve pues, un ritual imprescindible que consiste en alimentar dicha fuerza para que, en contrapartida, transmita al brujo el mensaje buscado. Es lo que Bonifacio hace con “[l]a sangre fría de chivato” (Zapata Olivella, 2020: 41). El sacrificio es, en este caso, un pacto entre el brujo y una fuerza oculta para nutrirla en beneficio de

informaciones venideras. Todo este rito de la adivinación requiere normas a dominar. Así, para realizar esta brujería, “hay que saber, hay que tener profundísimas capacidades” (Coly, 1998: 13). Por eso, Bonifacio respeta el protocolo que evidencia la clarividencia que le procuran siempre las cartas, cuyo mensaje transmite al cliente.

Además, los afros adoptan diferentes procedimientos para la lectura de mensajes ocultos a través del llamado *asiento del café*. José Raquel vuelve al vicio, dedicándose al alcohol, la droga y la prostitución. Se ausenta de su casa durante largo tiempo. Así, su madre adoptiva Petronila, preocupada, piensa en los poderes del brujo y sabio Bonifacio como único medio para desvelar este misterio. Desde esta perspectiva, el narrador detalla el ritual de la preparación de este sistema de videncia en el fragmento siguiente:

Dejó expreso un asiento de café en el pocillo. Cuidadosamente lo depositó bocabajo sobre un cajón y esperó. En vela durante la noche, acostada en su estera. Temía que alguien pudiera levantar el pocillo y romper el hechizo de la adivinación. Por la mañana lo envolvió en un trapo negro para que no lo contaminara la luz. (Zapata Olivella, 2020: 121)

De este modo, el cumplimiento del asiento del café requiere una preparación previa antes de la adivinación. Parece realizarse siempre en la víspera, por la noche, y debe irse con cuidado para no ser tocado por cualquier persona en riesgo de volver imposible el proceso. También, es necesario cubrir el pocillo contra los rayos solares para llevarlo al brujo. Petronila domina todas estas reglas y las ha obedecido. En cuanto al brujo, siempre comienza por asegurarse de que los requisitos han sido respetados antes de empezar a ejercer su magia.

De la misma manera que el de las cartas, el procedimiento del asiento del café impone una intimidad entre los dos individuos del pacto. Por eso, al entrar, Petronila pregunta al brujo si está solo y este, antes de empezar el trabajo, cierra la puerta para que nadie les oiga ni les moleste tampoco. La discreción es la circunstancia propicia para poder descifrar el mensaje oculto. Así, después de escrudiñar el fondo del pocillo con sus artes mágicas, Bonifacio habla clarividente:

Veo a tu sobrino enredado en una mata de tupí. (...) No puede desprenderse. Las alarmas se le enrollan en las piernas, brazos y garganta. Lucha por deshacerse y no puede. Te llama. Quiere

estar contigo, pero las piernas no los dejan. (Zapata Olivella, 2020: 122)

El mensaje quiere revelar que la ausencia de su sobrino José Raquel no es nada más que se ha enmarrihuinado y que el efecto lo deja impotente. A través de esta resolución de Petronila, el novelista plantea el alto grado de creencia en las supersticiones por parte de los afros. El mantenimiento de la herencia africana para desvelar enigmas cuando el sujeto afro está preocupado, muestra el valor de su cultura que consiste aquí en la capacidad no solo de leer el futuro, sino también de solucionar un problema concreto.

En la novela, Zapata Olivella ha creado este personaje de Bonifacio como prototipo de la encarnación de la superstición de herencia negroafricana. Posee poderes mágicos a los que recurre, por otra parte, para curar a los enfermos. Se ve en la novela cuando este se encarga de sanar a Máximo de la asfixiante enfermedad del asma. En vez de llevarlo al médico, “[é]l insistía en medicinarlo con escoria de manteca de cerdo. Hojas soasadas de higuera en el pecho. Collares de dientes de ajo” (Zapata Olivella, 2020: 30-31). El haberlo conseguido curar supone que la magia blanca es una necesidad social porque su finalidad es corregir defectos que padezcan las criaturas negras. La preferencia de la magia afro a la medicina moderna es una marca de resistencia que sobrentiende la valoración de lo heredado y el desafío de la eficacia de las prácticas propias frente a las impuestas por la colonia. Este choque cultural se nota también durante la enfermedad del niño Dominguito afectado por el espolonazo emponzoñado de un gallo de combate. Se le hinchó la pierna y los médicos ordenan mocharla porque, según ellos, la amputación es la única solución para evitar que se agrave la infección. La Cotena, considerando a los médicos como carniceros, se opone a su voluntad y se compromete en recurrir a los servicios del curandero Bonifacio: “-Me lo llevo a donde Bonifacio” (Zapata Olivella, 2020: 131). Es una resolución irrevocable a pesar de que su hijo mayor Máximo insiste en respetar la decisión de los médicos. La Cotena conoce la fama y experiencia del brujo en curar este tipo de llagas, y lo prueba diciendo: “Él había curado muchos espolazos envenenados. Una cuchilla de afeitar con el fósforo y tasajó en cruz los bordes de la herida. El joven se envolvió con alaridos” (Zapata Olivella, 2020: 132). Después de este procedimiento tan doloroso, “[e]l curandero amarró con majaguas varias hojas de malva sobre la herida” (Zapata Olivella, 2020: 133).

También, el protocolo de la curandería parece culminar siempre con una oración del brujo para estar más seguro de que el enfermo se sanará. Es una plegaria que consiste en convocar fuerzas sobrenaturales que el sanador ha alimentado a través del sacrificio de un animal, para que intervengan en contrapartida con el objetivo de aliviar al enfermo: “Se recogió en sí mismo. Alzó la cara al cielo y musitó palabras ininteligibles. Tras breves instantes en que sólo se oyó la respiración del muchacho, trazó la señal de la cruz y dio por terminada la curación” (Zapata Olivella, 2020: 133). El hecho de que el hechicero consiga curar al enfermo sin amputarle la pierna, como habían prescrito los médicos, es como una victoria de la magia de herencia africana sobre la imponente medicina moderna. A este respecto, podemos decir que el novelista parece abogar en favor de las artes ocultas de los negros —y no hay que olvidar el guiño o juego del escritor, ya que él mismo era médico de profesión—. Entonces, Manuel Zapata Olivella valora las prácticas supersticiosas como un modo posible para el afro de salvarse a sí mismo, con su propio sistema de creencias heredado.

La identidad esencialista abarca también la capacidad de las comunidades afros para conservar las costumbres de origen africano lejos de la tierra madre.

### **La preservación del legado cultural africano**

La naturaleza, cómplice del negro, le procura su secreto para facilitar su equilibrio social. En su obra, Manuel Zapata Olivella nos presenta este misterio como legado cultural de sus antepasados. Lo vemos a través de las mujeres que acuden a ayudar a la Cotena a recobrar la salud a su hijo Medialuna, noqueado en el *ring* del boxeo: “La tía Petronila calentaba agua en un moyo y hundía en él un calcetín con el café molido. El olor, justa medida de su punto. Una anciana envolvía ramas de tabaco sobre un cajón” (Zapata Olivella, 2020: 105). El café y el tabaco se vuelven así plantas medicinales de las que se sirven los afros para curarse de ciertos padecimientos. Por extensión, esta actitud muestra también el espíritu de solidaridad que se establece entre estos comuneros, sobre todo, cuando hay problemas. Del mismo modo, vemos a Clotilde quien, para aliviarle una fiebre, prepara y “aplicaba hojas tibias de llantén en la frente de su madre” (Zapata Olivella, 2020: 42-43). Entonces, podemos deducir que la pobreza y la perifерización de que padecen y que les vuelve difícil el acceso a la medicina moderna por su

alto coste, les obligan a los afrocolombianos de Chambacú a valerse de su conocimiento de la naturaleza heredada de los antepasados como medio para atenderse. Se confirma en el método de parto de la mujer afro, quien da a luz no en la maternidad moderna sino dentro de su rancho con la ayuda de otras mujeres parteras. Raquel distingue a una comadre sentada en un banquillo y cuenta a su esposa blanca Inge de este modo: “se sentaba en él en la hora de los pujos entre las piernas de la parturienta y de ahí no se levantaba hasta cortar el ombligo del recién nacido (Zapata Olivella, 2020: 105).

Otro patrimonio referente al folklore que el afro ha sabido conservar es la música que es esencialmente una forma de expresión de resistencia cultural porque consta de instrumentos que producen ritmos particulares con una simbología muy precisa. El instrumento de percusión por excelencia de los afros es, sin lugar a duda, el tambor. En Cartagena, los comuneros de Chambacú suelen organizar fiestas y el tambor es el instrumento básico de música. El tamborilero es un viejo ciego que se encarga de transmitir este sonido profundo y rítmico de origen africano a las criaturas negras para manifestar su identidad con orgullo. Esta larga cita viene para ilustrarlo:

El ciego sonreía y palmoteaba su tambor. Se escupía las manos y las restregaba contra el parche para arrancarle una queja profunda. La cúspide trunca del instrumento contra la tierra. Boca abierta que respiraba con graves resuellos cada vez que el ciego percutía la piel. El instrumento y hombre hermanados. El tambor suplía algo más que sus ojos ciegos. Aquellos cueros y bejucos eran nervios exteriorizarlos. Los párpados replegados sobre las cuencas vacías. El músico se escapaba de su oscuridad y se marchaba tan lejos como se lo permitía el distante eco de su percusión (Zapata Olivella, 2020: 89-90).

Vemos que, para tocar el tambor, el negro toma disposiciones que le permiten acomodarse para hacer percudir el sonido y ritmo conforme a las normas adquiridas. Además, se nota la complicidad entre el percusionista y el tambor porque están “hermanados”. Así, para conseguir el mensaje buscado, lo golpea con furia y el sonido que emite es como “una queja profunda” que alude, por ende, a la angustia del afro. La personificación del instrumento es un pretexto para hacer resaltar su valor comunicativo y la conexión íntima que solo el negro –también

golpeado históricamente— puede comprender. Por eso, el músico parece ser poseído por la queja del parche que lo lleva muy lejos de sí mismo.

Este tambor fabricado a través del “cuero de chivo” (Zapata Olivella, 2020: 85), está acompañado de un tamborcillo tocado, esta vez, por el hijo del ciego. El pequeño instrumento participa de la modelación de la cadencia general de la música, con un sonido particular: “Persistente como un quejido de bestia ansiosa, otro tambor pequeño martillaba el compás. (...) Comprimálo fuertemente a su costado como si intentara asfixiar la cabeza de un enemigo (Zapata Olivella, 2020: 90). Como el tambor mayor, el pequeño, a pesar de que emite un sonido a veces independiente, permite variar el ritmo cuya modelación se realiza con la exactitud de un péndulo. A diferencia del tambor más pesado, que se coloca en el suelo, al tamborcillo se lo aprisiona bajo el brazo para poder controlar el sonido y el ritmo que se desea exponer. La cara severa del niño golpeando el parche significa que no solo comprende el significado del son que está produciendo, sino que lo integra y lo vive en su propio ser. Esta angustia que se siente al golpear los instrumentos con cierta furia hace que produzcan un sonido muy fuerte de modo que “los tambores sepultarán el ruido de la lluvia” (Zapata Olivella, 2020: 95). En este orden de cosas, podemos decir que la música de los afros centrada sobre el tambor es una herencia cultural esencialista que requiere un conocimiento previo de ritmos que desvela una comunicación bien precisa. Es un lenguaje codificado que solo puede entender el afro y que también está relacionado no solo con la identidad, sino con la espiritualidad. El mantener este legado es una forma de resistencia contra la influencia cultural del *otro*.

## Conclusión

En suma, este análisis ha revelado la persistencia y vitalidad de los valores culturales africanos en la diáspora afrocolombiana como una manifestación de identidad original. Tocante al matricentrismo, ha aparecido como pilar de resistencia cultural a través de la viuda Cotena que encarna la figura de la familia extendida en la que la madre africana asume la responsabilidad de educación y protección. A pesar de un hábitat asfixiante, la madre negrochambaculera ha sabido forjar un hogar armonioso orientado esencialmente hacia el trabajo y el buen comportamiento a la manera africana. Además, los afrochambaculeros

no han olvidado su historia que hemos vislumbrado como un refugio identitario para escaparse de la tentativa ahistórica que le inflige el colonizador. Manuel Zapata Olivella, mediante el personaje de Máximo, ha logrado reconstruir la cronología del trayecto diaspórica de la trata transatlántica hasta el cimarronaje como acto de negación al sometimiento. Gracias a esta memoria preservada y compartida, el autor nos ha revelado la contribución del negro en la construcción nacional por haber edificado las fortificaciones de Cartagena. Hemos visto, también, que las prácticas supersticiosas heredadas de la madre África se sirven para protegerse, desvelar mensajes secretos. Este estudio ha podido evidenciar igualmente la capacidad del sujeto afrochambaculero de conservar su patrimonio cultural tradicional frente a la modernidad. Se basa en los remedios curativos de Bonifacio, el rito del parto, el arte, la música a través de la “queja profunda” del tambor que traduce un mensaje codificado para comunicar las angustias históricas del afro por una viva conexión espiritual con África. De allí, este legado aparece como una vigencia de conocimientos ancestrales para regular su comunidad. Los resultados del artículo demuestran una memoria histórica y sociocultural transmitida oralmente a generaciones y que el escritor afrocolombiano Manuel Zapata Olivella ha sabido exponer en su novela *Chambacú corral de negros* como nueva forma moderna de transmisión para la intelectualidad afrodiaspórica.

Sin embargo, el sujeto afro, consciente de su trayectoria sociohistórica y cultural, se compromete a abrirse hacia elementos nuevos de la vida como reto para una redefinición identitaria inclusiva.

## Bibliografía

**BORREGO PLÁ María del Carmen**, 1983. *Cartagena de Indias en el siglo XVI*. Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla.

**CARPENTIER Alejo**, 1978. *El reino de este mundo* [1949], Edhasa, Barcelona.

**COLY Youssouf**, 1998. El universo mágico religioso de origen africano en Ecué-Yamba-O de Alejo Carpentier. [Tesina de maestría, Universidad Cheikh Anta Diop de Dakar], Repositorio institucional de URBE, Dakar.

**DÍAZ RUIZ Pedro Luis**, 2010. “La memoria histórica”, en Edita Cefalea, N° 19 19, Febrero 2010, pp 1-8.

**FALL Ndèye Anna**, 2009. *L'Afrique à Cuba, La regla de osba: culte ou religion ?*, Harmattan, Paris.

**GONZÁLEZ Marie**, 2001. “La construcción social de la familia: Una perspectiva de análisis desde los estudiantes de la Escuela de Trabajo Social de la Universidad del Zulia”, en Telos, Vol. 3, N°1, mayo, 2001, pp109-118.

**MAURÓ Frédéric**, 1975. *La expansión europea (1600-1870)*, Nueva Clío, Barcelona.

**MEUDEC Marie**, 2007. *Maladie, vodou ou gestion des conflits en Haïti : le cas du Kout Poud*, L'Harmattan, Paris.

**PRICE Richard**, 1981. *Sociedades cimarronas: comunidades esclavas rebeldes en las Américas*, Siglo XXI Editores, México.

**SAGANOGO Brahiman**, 2008. “Evolución de la literatura africana de expresión francófona: de la oralidad a la escritura”, en Estudios de Asia y África, El Colegio de México, Vol. XLIII, N°2, mayo-agosto 2008, pp487-499.

**SUBERCASEAUX Bernardo**, 2006. “Identidad y Destino: El Caso de Chile”, en Rozas, G. y Arredondo, J., Identidad, Comunidad y Desarrollo, pp19 - 36.

**VARGAS ARANA Paola**, 2006. “Pedro Claver y la evangelización en Cartagena: Pilar del encuentro entre africanos y el Nuevo Mundo, siglo XVII”, en Fronteras de la Historia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia Bogotá, N°11, 2006, pp293-328.

**YAO Jean-Arsène**, 2014. *Afrodescendientes en América: de esclavos a ciudadanos*, Editorial Mundo Negro, Madrid.

**ZAPATA OLIVELLA Manuel**, 1963. *Chambacú: corral de negros*, 5e Ed. Universidad del Valle, Cali.