

AFRICAN JOURNAL OF LITERATURE AND HUMANITIES

vol.1/Issue 2

Mai 2020



www.afjoli.com

ISSN 2706-7408

EDITORIAL BOARD

Managing Director:

- LOUIS Obou, Professor, Félix Houphouët-Boigny University (Côte d'Ivoire)

Editor-in-Chief:

- Lèfara SILUE, Senior Lecturer, Félix Houphouët-Boigny University (Côte d'Ivoire)

Associate Editors:

- Moussa COULIBALY, Senior Lecturer, Félix Houphouët-Boigny University (Côte d'Ivoire)
- Anicette Ghislaine QUENUM, Senior Lecturer, Abomey-Calavi University (Bénin)
- Pierre Suzanne EYENGA ONANA, Senior Lecturer, Yaoundé 1 University (Cameroun)
- Djoko Luis Stéphane KOUADIO, Associate Professor, Félix Houphouët-Boigny University (Côte d'Ivoire)
- ADJASSOH Christian, Associate Professor, Alassane Ouattara University (Côte d'Ivoire)
- Boli Dit Lama GOURE Bi, Associate Professor, I N.P H.B, Yamoussoukro (Côte d'Ivoire)

Advisory Board:

- Philippe Toh ZOROBİ, Senior Lecturer, Alassane Ouattara University (Côte d'Ivoire)
- Idrissa Soyiba TRAORE, Senior Lecturer, Bamako University (Mali)
- Nguessan KOUAKOU, Associate Professor, Ecole Normale Supérieure, (Côte d'Ivoire)
- Aboubacar Sidiki COULIBALY, Associate Professor, Bamako University (Mali)
- Paul SAMSIA, Associate Professor, Yaoundé 1 University (Cameroun)
- Justin Kwaku Oduro ADINKRA, Senior Lecturer, Sunyani University (Ghana)
- Lacina YEO Senior, Lecturer, Félix Houphouët-Boigny University (Côte d'Ivoire)

Editorial Board Members:

- Adama COULIBALY, Professor, Félix Houphouët-Boigny University (Côte d'Ivoire)
- Alembong NOL, Professor, Buea University (Cameroun)
- BLEDE Logbo, Professor, Félix Houphouët-Boigny University (Côte d'Ivoire)
- Bienvenu KOUDJO, Professor, Abomey-Calavi University (Bénin)
- Clément DILI PALAÏ, Professor, Maroua University (Cameroun)
- Daouda COULIBALY, Professor, Alassane Ouattara University (Côte d'Ivoire)
- DJIMAN Kasimi, Professor, Félix Houphouët-Boigny University (Côte d'Ivoire)
- EBOSSE Cécile Dolisane, Professor, Yaoundé 1 University (Cameroun)
- Gabriel KUITCHE FONKOU, Professor, Dschang University (Cameroun)
- Gnéba KOKORA, Professor, Félix Houphouët-Boigny University (Côte d'Ivoire)
- Irié Ernest TOUOUI Bi, Professor, Félix Houphouët-Boigny University (Côte d'Ivoire)
- Jacques Sassongo SILUE, Professor, Félix Houphouët-Boigny University (Côte d'Ivoire)
- Jérôme KOUASSI, Professor, University Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire)
- Mamadou KANDJI, Professor, Cheick Anta Diop University (Sénégal)
- LOUIS Obou, Professor, Félix Houphouët-Boigny University (Côte d'Ivoire)
- Pascal Okri TOSSOU, Professor, Abomey-Calavi University (Bénin)
- Pierre MEDEHOUEGNON, Professor, Abomey-Calavi University (Bénin)
- René GNALEKA, Professor, University Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire)
- Yao Jérôme KOUADIO, Professor, Alassane Ouattara University (Côte d'Ivoire)

Table of contents

	Pages
SILUE Ténéna Mamadou, Thatcherism and Family Strife in Jonathan Coe's <i>What a Carve UP!</i>	p.1
Tchinele D. Joseph Sévérant , Deconstrucción del Ilusionismo Moderno/Occidental en <i>Akon y Belinga de Inongo-Vi-Makomè</i>	p.11
El Hadji Omar THIAM, Alienacão e Afirmação : Un Olhar Comparativo Sobre a Personagem <i>Mulata Nos Romances o Mulato</i> de Aluisio de Azevedo e Nini, <i>Mulâtresse</i> du Sénégal de Abdoulaye Sadjì	p.22
Cyriaque Akomo-Zoghe, De Los Fang a Los Afrocolombianos : Una Aproximación a La Representación Mitológica De La Muerte	p.31
A. Mia Élise ADJOURMANI, Regards croisés sur l'esclavage : récits testimoniaux Africain Américain et Africain francophone	p.44
Demgne Isabelle Valérie "L'éprouver" dans <i>Isabelle</i> d'André Gide	p.56
Nicolas Balutet, C'était Marcus Garvey	p.68
Yanick FEPEKAM NOUPAYIE, Reconfiguration du nationalisme Camerounais dans <i>Empreintes de Crabes</i> de Patrice Nganang	p.78
KOUASSI Tanoh Valéry, Temporalités et disqualification du l'alimentation chez les accompagnants à l'unité oncologie pédiatrique du CHU de Treichville	p.89
WABIY SALAWU (<i>PhD</i>),Corruption ou culture dominante dans <i>L'homme rompu</i> de Tahar Ben Jelloun (1994)	p.101
Ibrahima Khalilou Diagne, Interdits liées à la confection de la céramique en milieu Wolof dans les localités de Tivaouane et Kébémér au Sénégal. Regard ethnographique	p.109
Papa Samba Ndiaye, Le héros racinien: un être à géométrie variable	p.124
SECKA GUEYE, Le réalisme militant chez Sembène Ousmane	p.134
Eric MOUKODOUMOU MIDEPANI, L'initié dans le destin d'un guerrier de Joseph Bill Mambougou	p.144
Arsène MAGNIMA- KAKASSA, Le vieux nègre et la médaille: entre colonialisme et postcolonialisme	p.158
Tiako Djomatchoua Murielle Sandra, Crimes et châtiments surnaturels chez Djibi Thiam et Seydou Badian : une lecture de <i>Ma sœur la panthère</i> et les noces sacrées	p.169
ASSANA BRAHIM, Périphérie de la poésie camerounaise contemporaine : stratégies de la rhétorique publicitaire du positionnement du péritexte.....	p.180
Delphe Kifouani NKOUIKANI, Le temps des héroïnes: rapports de sexe, pouvoirs et résistance des femmes dans <i>Félicité</i> d'Alain Gomis	p.191

**DE LOS FANG A LOS AFROCOLOMBIANOS: UNA APROXIMACIÓN A LA
REPRESENTACIÓN MITOLÓGICA DE LA MUERTE**

Cyriaque Akomo-Zoghe
Docente-investigador, Maître-Assistant (CAMES),
la Escuela Normal Superior de Libreville (Gabón)
email: akomozoghe@yahoo.es

Resumen

El universo mitológico afrocolombiano y fang inserta fenómenos representativos de realidades cosmológicas y cosmogónicas que dan a conocer la visión del mundo de ambos pueblos. Lo que nos permite asentar una base discursiva sobre los mecanismos interpretativos capaces de entender la cultura y la filosofía de dichos pueblos. De esta forma, evocar la cuestión de la cosmovisión sobrentiende interrogar el aporte de los mitos en el proceso explicativo del principio de las creencias relacionadas con la creación del mundo. A partir de una sucesión de hechos reales y fantasmagóricos, los africanos se sirvieron en general de la fauna y de la flor para dar un sentido racional a los fenómenos místicos y físicos vigentes en la sociedad. Es el caso de la evocación de dos pajaritos que suelen anunciar la desgracia, la muerte tanto entre los Fang como entre los Afrocolombianos. En Colombia, los descendientes de africanos suelen referirse a los gritos del pajarito de mal agüero llamado *lombo-lombo* para prever el peligro y posiblemente anunciar un acontecimiento infeliz. Entre los Fang, el pajarito “*tsong*” desempeña el mismo papel.

Palabras clave: cosmovisión-afrocolombiano-fang-pájaros-muerte-lombo-lombo-tsong

Abstract

The Afro-Colombian and Fang mythological universe inserts representative phenomena of cosmological and cosmogonic realities that reveal the world view of both peoples. This allows us to establish a discursive base on the interpretative mechanisms capable of understanding the culture and philosophy of Afro-Colombians and the Fang. In this way, evoking the question of the worldview means asking the contribution of myths in the explanatory process of the principle of beliefs related to the creation of the world. Starting from a succession of real and phantasmagorical events, Africans generally used fauna and flowers to give a rational sense to the mystical and physical phenomena in force in society. This is the case of the evocation of two little birds that usually announce misfortune, death both among the Fang and among Afro-Colombians. In Colombia, African descendants often refer to the cries of the bad-luck bird called “*lombo-lombo*” to anticipate danger and possibly to announce an unhappy event. Among the fangs, the “*tsong*” bird plays the same role.

Keywords: afro-colombian-worldview-fang-birds-death-lombo-lombo-tsong

Introducción

La explicación de los fenómenos naturales y sobrenaturales en las sociedades africanas se hacía a través de la invitación de unos elementos de la fauna y de la flor. Los africanos querían tener una perfecta maestría del espacio medioambiental. Cuando una desgracia iba a acontecer, se refería a la presencia de unos pájaros de mal agüero. Según Pablo Allendesalazar (2013:2), la palabra agüero, además del que predice males y desdichas, la define la Real Academia Española (RAE, 2001:72) como quien adivina mediante un agüero, que a su vez es un « procedimiento o una práctica de adivinación utilizado en la antigüedad y en diversas épocas por pueblos supersticiosos, y basado principalmente en la interpretación de señales como el canto o el vuelo de las aves, fenómenos meteorológicos, etcétera», para ejemplificar el carácter del pájaro de mal agüero, nos inspiramos en el caso del “*lombo-lombo*” entre los Afrocolombianos y de “*tsong*” entre los Fang. Ambos pájaros son considerados por los mismos como anunciadores sea de una mala noticia sea de la muerte. En este trabajo, vamos a privilegiar el anuncio de la muerte porque nos parece mucho más repetida entre los africanos. La reiterada frecuencia de evocación de la muerte entre los africanos surge porque la mayoría de las sociedades subsaharianas se esfuerzan ante todo por hacer que la muerte les sea familiar, por integrarla al ciclo de la vida, por hacer de ella una etapa entre otras de ese ciclo (Jacques Barou, 2010:123). Desde la creación del hombre en la tierra, siempre anda buscando vías y medios para domar el medioambiente. La búsqueda de soluciones en sus alrededores constituía y sigue constituyendo una de sus preocupaciones vitales. Por eso es por lo que el anhelo de anticipar la cuestión referente a la muerte se daba por mor de la presencia de los pájaros. Claro está que hay una multitud de referentes capaces de proporcionar al ser humano unas respuestas idóneas para orientarse diariamente. Los Fang y los Afrocolombianos tienen un denominador común para presentir la muerte que consiste en la aparición de un pájaro de mal agüero.

Desde el punto de vista de la investigación, se nota que muchos afroamericanistas han trabajado sobre una infinidad de temáticas (Cyriaque Akomo Zoghe, 2011:16). Pero, la cuestión relacionada con el proceso explicativo racional de unos fenómenos sociales, el caso de la predicción de la muerte, queda inexistente. A partir de la ausencia de la simbología de los pájaros como catalizadores de la muerte, tomamos la decisión de aclarar este campo de estudio todavía virgen. ¿Cómo explicar la inexistencia de la representación de unos animales en el universo cosmológico de los africanos? ¿Cuál puede ser el enfoque científico al estudiar la cuestión de la representación de la muerte a partir de unos símbolos peculiares? ¿Cómo el “*lombo-lombo*” y el “*tsong*” se convirtieron en dos pájaros anunciadores de la muerte? El objetivo de la elección de este tema radica en la elaboración de un discurso científico basado en la mitológica como parte integrante de la idiosincrasia de muchos pueblos africanos. Los investigadores afrohispanistas han de buscar entre la multitud de los mitos, leyendas, cuentos, proverbios y adagios, nuevos campos de estudios para mejor entender la cosmovisión del ser africano (Cyriaque Akomo Zoghe, 2011:17). Urge considerar todas esas tradiciones como portadoras de ciencias y de filosofía. Gracias a esas costumbres ancestrales, los investigadores podrán enriquecer sus ejes de pesquisas abasteciendo a la comunidad científica de temáticas novedosas y originales. Además, sobre el plano pedagógico, el estudio de nuestras tradiciones

tiene como ventaja no solo la recuperación cultural sino también la valoración y la perpetuación de la misma (Cyriaque Akomo Zoghe, 2011:17).

Tratar del tema de la cosmovisión entre los Fang y los Afrocolombianos sobreentiende vislumbrar una hipótesis que permitiría ver los mecanismos evolutivos de esta tradición entre ambas comunidades. Asimismo, evocar la fenomenología de los gritos de los pájaros “*lombo-lombo*” y “*tsong*” como anunciadores de la muerte tendría como fundamento la comparación de ambas creencias. Con ello, presentaremos, en primer lugar, el enfoque teórico. Luego hablaremos de los orígenes de ambos mitos. Acabaremos subrayando la simbología de los pájaros “*lombo-lombo*” y “*tsong*”, antes de fijar como zócalo de nuestro trabajo, algunas similitudes y disimilitudes que existen entre ambos pájaros.

1-Enfoque Teórico y Metodológico

La cosmovisión es una palabra derivada del alemán “*weltanschauung*”, introducida por Johanna Broda en 1979, en el Congreso de Americanistas en Vancouver a propósito del estudio de culturas americanas, para explicar una visión estructurada que combina de manera coherente nociones sobre el cosmos y el medio ambiente en que residen los grupos humanos, según P. Zuckerhut citado por David Achig Balarezo, (2017: 88). Es una manera de apreciar el mundo, el espacio y el cosmos que tenían las antiguas [culturas mesoamericanas](#) antes de la época de la conquista europea. Esta visión era un intento de comprender cómo funcionaba el mundo y todo lo que lo rodeaba, incluidas las fuerzas del universo. Robert Redfield, citado por David Achig Balarezo, (2017: 88), define, a su vez, la cosmovisión como “la imagen o perspectiva característica de un pueblo”; es decir, como la concepción que tienen los miembros de una sociedad acerca de las características y propiedades de su entorno (ambiente, Universo y Cosmos) y de sí mismo; visto así cada cosmovisión implica una concepción específica de la naturaleza humana y sus interrelaciones. En África bantú, la evocación de la cosmovisión existe desde los tiempos remotos. Invocar a un ancestro fue la base de toda la concepción africana del universo. La cosmovisión como forma de decir el mundo desde una perspectiva africana requiere la integración de toda una serie de hábitos. Los cuales forman parte de la cultura popular de los pueblos. Para entender mejor la supervivencia de esta tradición, hace falta recordar que la cosmovisión legitima los diversos medios interpretativos que usan los africanos para pintar su medioambiente con las gafas africanas. Marco Ibarra (2019:12) lo subraya en estos términos:

Las cosmovisiones son el conjunto de saberes, religiones y opiniones que forman la imagen del mundo que tiene una persona, una época o una cultura, a partir de la cual interpreta su propia naturaleza y la de todo lo existente en el mundo. Una cosmovisión define nociones comunes que se aplican a todos los campos de la vida, desde la política, la economía o la ciencia hasta la religión, la moral o la filosofía.

El intento de analizar el fenómeno cosmológico entre los Fang participa de la voluntad de reconocer la fuerza de esta tradición y la necesidad de perpetuarla. Esta representación cosmológica del mundo nació con la frecuencia de los mitos en el seno de nuestras tradiciones. Sabemos que los mitos ocupan un lugar muy valioso en la manera de esclarecer unos hábitos consuetudinarios y reconocidos para todos como fenómenos rituales. Marco Ibarra (2019:4), acerca de la fuerza de los mitos asevera que:

Definir qué es un mito (del griego, *muthos*) no es, desde luego, tarea fácil. Una definición entregada por la Real Academia de la Lengua, señala que el mito es una “narración maravillosa situada fuera del tiempo histórico y protagonizada por personajes de carácter divino o heroico. Con frecuencia interpreta el origen del mundo o grandes acontecimientos de la humanidad.” Y agrega que es una “Historia ficticia o personaje literario o artístico que condensa alguna realidad humana de significación universal”.

A partir de esta definición, podemos agregar que los mitos son relatos que cuentan cómo se crearon los cielos, de dónde provienen los vientos o cómo nacen los propios dioses; los mitos nos transportan a un tiempo sagrado distinto al nuestro, más abierto a los hombres como su propio horizonte. Para el estructuralista [Claude Lévi-Strauss](#), citado por Marco Ibarra (2019:12) afirma:

"un mito es percibido como tal por cualquier lector en todo el mundo", lo que nos proporciona una primera aproximación: el mito es una clase de relato, caracterizada normalmente por tratar temas fabulosos o ficticios sobre dioses y héroes de un pasado remoto, cuya temporalidad es radicalmente distinta a la de la historia.

Los hombres primitivos se encontraron ante el cosmos y sus fenómenos sin los conocimientos que hoy día poseemos para explicarlos científicamente. El ser humano, la tierra, el sol, la lluvia, el rayo y el trueno, [...] todos eran enormes interrogantes que causaban admiración a los seres humanos y, a veces, espantaba, daba miedo y hasta terror, Marco Ibarra (2019:14). La magnificencia de estos fenómenos los deslumbraba, y, cuando la naturaleza se enfurecía y desataba su violencia, el pánico se adueñaba de sus espíritus, Marco Ibarra (2019:14). Los arcaicos necesitaban con urgencia encontrar respuestas a sus infinitos interrogantes, fue entonces cuando el ser humano comenzó a crear símbolos, a inventar dioses, a tejer historias; y es aquí cuando surge la mitología, y los dioses cohabitan con los humanos, y juntos hacen la historia, la ciencia, el arte, hasta el amor.

Además, comparando entre sí los mitos, las leyendas y las historias sagradas de religiones animistas, politeístas y monoteístas de todo el mundo, construye a base de ejemplos un árbol genealógico del posible origen y evolución de las historias sagradas, Ruiz Antonio Franco (2010:22). Encuentra que todas están relacionadas entre sí, y que en su esencia se componen de unos pocos mitos teofóricos (sobre la aparición del Creador)⁶ y cosmogónicos

⁶ La evocación del Creador, en la mayoría de nuestros mitos africanos, constituye el principio del cuestionamiento sobre los orígenes de la vida. El Creador simboliza la fuerza inconmensurable, la omnipotencia

(sobre la creación del mundo) con numerosas versiones cada uno, unas versiones más antiguas y fantásticas que otras. Deduce que esos mitos tuvieron su origen en África, cuna de la humanidad, donde a la sazón se conservan hoy las versiones más antiguas, y donde se habría contado la primera historia sagrada, que el autor llama protohistoria sagrada, Ruiz Antonio Franco (2010:22). Claro está que los africanos creen en las entidades superiores, entre los cuales los ancestros, los espíritus tutelares, generadores de acepciones de los diversos fenómenos complejos vigentes en la sociedad. Para dar protagonismo en sus creencias, convocan los espíritus tutelares a fin de supeditar el medioambiente. Dichas creencias existen desde la creación del Hombre africano en la Tierra. Por lo tanto, resulta laborioso concebir la relación mística Hombre-Tiempo-Medioambiente sin aludir a los ancestros primogénitos.

Desde un punto de vista metodológico, hemos elegido el método comparatista en historia enfocándonos en los trabajos de [Élise Julien](#) (2005:191). Según el mismo, el comparatismo en historia se coloca como la comparación en el centro del análisis. Aquí se trata de la comparación entre la concepción de la muerte entre los Fang y los Afrocolombianos a través de los pájaros “*lombo-lombo*” y “*tsong*”. Este enfoque merece ser colocado en el contexto de la evolución reciente de la disciplina histórica, para poder comprender los significados que se le han atribuido, [Élise Julien](#) (2005:191). Más allá de esta evaluación historiográfica, el comparatismo insta al historiador a cuestionar las condiciones, los medios, las escalas y los objetivos de las comparaciones hechas en la historia, [Élise Julien](#) (2005:191). La representación de la muerte, a través de la comparación de dos pájaros, de dos pueblos y de dos áreas geográficas diferentes, nos da materia a la elaboración de una metodología capaz de establecer una buena comparación. H. Kaelble, citado por [Élise Julien](#) (2005:191), afirma que la comparación histórica se entiende con mayor frecuencia entre dos o más naciones, o al menos a ambos lados de una o más fronteras. Entonces, Colombia, pese a la distancia que la separa de Gabón, ambos países cultivan la misma semilla cultural. Esta semilla se evidencia por mor de la riqueza encontrada en la fauna y la flora como base sólida en la interacción: Fang-Afrocolombiano con el medioambiente.

Tras haber precisado el enfoque teórico y metodológico de la cosmovisión como medio de representación mitológica de la muerte, vamos a examinar ahora la problemática del origen africano del mito afrocolombiano de la muerte a través del pájaro “*lombo-lombo*”.

y la omnipresencia. La búsqueda de del Principio Primero de las explicación mitológica de las esencias vitales, remiten indudablemente en la presencia de una fuerza Superior, la del Creador.

2-Origen Africano Del Mito Afrocolombiano De La Muerte: “*Lombo-Lombo*”

Desde un punto de vista filológico, el vocablo *lombo-lombo* se relaciona con el ritual del *lumbalú*⁷. Si nos focalizamos en los trabajos de Manker, citado por Armin Schwgler, observamos que entre los pueblos del área congo, la momificación de muertos ocupaba un lugar importante en los ritos fúnebres y que, una vez momificado, el muerto se llamaba *niombo*, Armin Schwgler (1996:246). Sigue atestiguando que sería lógico pensar que *niombo* “muerto” fuera una voz recurrente en los antiguos *lumbalúes* de mujeres bozales, pero que el significado exacto de este mismo término ancestral empezara a borrarse, en territorios americanos, a partir del abandono de la momificación y del consiguiente desuso de la voz en el habla diaria, Armin Schwgler (1996:247). En efecto, la alternancia en los *lumbalúes* entre *nyombo* y *yombo* compone un lejano reflejo de una variación dialectal kikongo, [...] “*yombo*” derivará entonces del área kikongo meridional/oriental, mientras que *nyombo* tendrá su origen en una zona más bien occidental/norteña, Armin Schwgler (1996:246). El juicio de Armin Schwgler muestra su compleja localización en África bantú, pero lo seguro es que procede del kikongo. Según él, el habla, llamada el palenquero procede de tres lenguas africanas, el kimbundu, y el kikongo, Armin Schwgler (1996:246).

Este origen bantú de la mayor parte de las voces del palenquero está admitido y reconocido por toda la comunidad científica afrocolombianista. A la hora de llevar a cabo un rito, los bantús solían ostensiblemente hacer gala de un lenguaje hermetizado y culto, únicamente reservado a los cofrades. Es un kikongo procedente del proto-bantú, la matriz de todas las lenguas de ascendencia bantú. Así que “*nyombo*” sería la primera denominación de la palabra *lombo*. Con la evolución lingüística del kikongo, es decir a principios de este siglo XX, “*nyombo-yombo*” designaba un pájaro de color oscuro y que, en el habla de las viejas cantadoras de *lumbalúes*, esta misma voz se ha confundido a menudo con el aún mejor recordado pero también arcaizante “(*i*)*lombo*”, pájaro negro anunciador de la muerte, Armin Schwgler (1996:246). G. Granda (1978:457) a su vez identifica que el componente “*lombo*” “oscuro”, existente en la lengua “congo” de Cuba como, documentan González Huguet, Lydia & Jean René Baudry (1967:53) afirma que las coplas del *lumbalú* insisten con la frecuencia de las voces bantú y particularmente “*lombo-lombo*” con una acepción ahora muy diferente que las precedentes. Armin Schwgler (1996:246) subraya que:

Como se habrá notado *lombo* también se emplea en forma reduplicada, es decir, *lombo-lombo* (pronunciado con dos acentos primarios: [*lómbo-lómbo*]). Esta afortunada circunstancia nos permite ahora no sólo confirmar el parentesco entre cub. *Limbo* y pal. *Lombo*, sino también concretar los étimos africanos de estas dos formas criollas. En efecto, ocurre en kikongo una reduplicación fonéticamente idéntica.

⁷ Ritual fúnebre que sirve para acompañar al difunto en el país de los ancestros. El reino de los muertos es el lugar donde cada ser humano se va después de la muerte. Una vez ahí, se transforma en espíritus tutelares para poder interactuar con los vivos. Su principal objetivo consiste en ayudar a los vivos. Durante esta ceremonia, los familiares y amigos hacen una procesión con gritos y cantos entre los palenqueros de San Basilio de Palenque en Colombia.

La reduplicación del vocablo “*lombo-lombo*” es una especificidad afrocolombiana para dar más firmeza y énfasis. La caracterización de la escritura afropalenquera procedente innegablemente de la mezcla del habla palenquera y de las lenguas española y portuguesa. La cercanía lingüística que encontramos entre el kikongo y el palenquero es debida a la influencia incontestable de la cultura bantú sobre el palenquero. Este sincretismo lingüístico sigue siendo vigente hasta ahora. Mientras que el uso cubano de la voz *lumbo* es una forma arcaizante de “*lombo*”, “*niombo*” e “*ilombo*”. Es interesante notar que entre los descendientes de algunos esclavos afrocubanos se sigue empleando *lombo* fuera del lenguaje “congo”. Además de ser el nombre de un santo, la palabra *lombo* se refiere a un tipo de baile o a un canto, la misma voz parece también estar encerrada en la expresión afrocubana, “*lombofula*”, la cual se emplea en contextos como “mi mama cantaba mucho “*lombofula*”, mi mama cantaba mucho los cantos de “*Limbo*”, Armin Schwgler (1996:314). Según las ancianas Inés Martínez y Catalina Salgado⁸, la superstición de que el *lombo* (u otras aves de color oscuro como el “*kajamba kajamba*” y el “*kambamba*”) anunciaba una muerte tenía acepción universal en el poblado hasta hace poco, Armin Schwgler (1996:315).

La perpetuación de esta tradición fue heredada desde hace varios siglos por los africanos a fin de guardar esta referencia cultural como legado de nuestros ancestros. A través de una concomitancia de sucesos reales en las sociedades fang y afropalenquero incluso su insistencia, los pájaros “*lombo-lombo*” y “*tsong*” entraron en la cosmovisión de los mismos. Con el paso del tiempo, ambos pájaros se convirtieron en una prueba patente de interpretación lógica comúnmente admitida por todo el mundo. Se trata, por supuesto, de la superstición más antigua de la humanidad Cyriaque Akomo Zoghe, (2008:25), la del infortunio y los innumerables recursos y conjuros que nuestra especie hizo gala a lo largo de su historia para ahuyentarla. Es algo que está en todas las culturas y en todas las épocas: el temor a la mala suerte, la necesidad desesperada de cerrarle el paso con la ayuda de la fe o de la magia, de dios o del diablo, Juan Esteban Constaín, (2019:33). Esta concepción africana del universo abogaba por una interdependencia entre los humanos y el medioambiente. Inclusive, sobre el plano espiritual, varios animales sirven, hasta hoy, en África de refugio espiritual para muchos brujos. Para saberlo, muchos africanos suelen duplicarse espiritualmente actuando dentro de los animales con el objetivo de embrujar a los demás o de dañar a los inocentes. La repetición de tales sucesos, acabó por agudizar la mente de los africanos hasta el punto de personificar unos animales. Los mismos decidieron relacionarlos con el fenómeno medioambiental producido. Por lo tanto, podemos deducir que hay en la cultura afrocolombiana, y de manera incontestable, unas semejanzas desde una perspectiva cosmogónica. La evocación de los mitos como soporte didáctico y cosmológico demuestra su validez y su importancia en ambas comunidades.

En efecto, con la ausencia del calendario lunar del occidente, los afrodescendientes solían orientarse por mor de mitos Cyriaque Akomo Zoghe, (2008:35). Dichos mitos existen

⁸ Inés Martínez y Catalina Salgado son dos antiguas mujeres que protagonizaron el ritual del *lumbalu* en Palenque de San Basilio. Gracias a ellas, dicho ritual se ha transmitido de generación en generación hasta ahora.

desde la creación del hombre en la tierra. Con lo cual, existe hasta hoy una multitud de mitos relacionados con la cosmogonía de cada pueblo. Los afropalenqueros van manteniendo una estrecha relación con los mitos ancestrales para explicar muchos fenómenos sociales. Esta tradición pervive durante la época donde los ancestros comunicaban con la naturaleza. Dicha comunicación no era verbal sino más bien espiritual y simbólica. La ocurrencia de algunos hechos sociales simultáneos servía de legitimación para validar la hipótesis referente a la aparición de unos animales o cualquier otra señal, como una próxima desgracia, Cyriaque Akomo Zoghe (2011:75). Después de haber mencionado el origen bantú del *lombo-lombo*, es menester subrayar la representación mitológica de los pájaros “*tsong*” y “*lombo-lombo*”.

Para definir la esencia de ambos pájaros, hemos de demostrar los puntos comunes que podemos encontrar entre ambos. Según las investigaciones del lingüista norteamericano A. Schwgler; relaciona “*lombo*” con el kikongo “*lombo-lombo*” que significa “oscuro”. Desde el principio de sus investigaciones, se percató de que el pájaro *lombo-lombo* tenía un significado polisémico. Se refería al pájaro que tenía poderes mágico-demoniacos. Chatelain, citado por A. Schwgler opina que entre los congos, la voz “*lombo*” efectivamente denotaba o connotaba seres sobrenaturales, Armin Schwgler (1996:246). Juzgando por lo que dice Georges Balandier (1968:247), parece haber sido común en el Congo colonial esta asociación simbólica entre ciertos pájaros y agentes demoniacos, anunciadores de malas noticias. Del mismo el “*lombo-lombo*” y “*tsong*” son pájaros anunciadores de la muerte, Manuel Angel, Charro Gorgojo, (1997:78), a su vez nos relata la simbología de dos otros pájaros para confirmar que es una tradición antigua de muchas civilizaciones a través del búho y de la lechuza:

El búho y la lechuza hacen acto de presencia en los libros sagrados, generalmente en escenas de ruina y desolación. Así, en el pasaje de Isaías 34, 11 leemos: "Será morada de pelícanos y erizos, mansión de cuervos y lechuzas", y en los Salmos 102, 7 dice: "Me parezco al pelicano del desierto, soy como la lechuza de las ruinas". Además de su inclusión como animales impuros según las prescripciones que dio Dios a Moisés no podían comerse, constituyendo desde antiguo las aves por antonomasia de agüeros siniestros.

Quedando en la misma lógica de lo precede, Charro Gorgojo (1997:78), añade:

Los bestiarios insisten en la suciedad del búho basándose en una cita del Deut.14:15; la preferencia de este animal por la obscuridad es interpretada como un rechazo de Cristo. Guillaume Le Clerc explica que la lechuza representa a los judíos traidores y malditos, que no quisieron creer los consejos de Dios. También la asocia con el Príncipe de las Tinieblas. Contrariamente, en el Bestiario de Oxford, en sentido místico, este ave representa a Cristo, a quien le gusta la noche y las tinieblas, porque no quiere la muerte del pecador, sino su conversión y su vida.

El canto del búho era considerado de muy mal agüero, ya estuviera sobre la casa o en un árbol cercano, era aviso de enfermedad y muerte, de aniquilación de la casa y de la familia que en ella habitaba, Manuel Angel, Charro Gorgojo, (1997:79). Este símbolo que está manifiestamente ligado a la idea de la muerte o sacrificio, está ornado de collares de perlas y de conchas marinas, el pecho está pintado de rojo y la divinidad así representada está a menudo flanqueada por dos perros. Esta lechuza sostiene a menudo un cuchillo de sacrificio en una mano y en la otra el vaso destinado a recoger la sangre de la víctima, Manuel Angel, Charro Gorgojo, (1997:79). Entre los indios, el búho y la lechuza desempeñaban el mismo papel tal como el “*lombo-lombo*” y “*tsong*”:

Los indios de América tuvieron preocupaciones semejantes a los de los pueblos europeos respecto al canto del búho y la lechuza, siendo su aparición señal de que alguno había de morir en ella pronto. La lechuza es un animal fatídico que anuncia la muerte. Llamada urucurea por los guaraníes habita en la cueva de la Vizcaya, cuadrúpedo de quien dice el vulgo que las noches de luna tiene sus danzas. En nuestro país además de considerarlas encarnaciones y símbolos de las almas perversas, si se le oye durante un parto vaticinan la muerte del recién nacido, Manuel Ángel, Charro Gorgojo, (1997:80).

Volviendo en el origen del pájaro “*tsong*”, diremos que desempeña primero, desde siempre, un papel protagonista entre los Fang de África Central. Con lo cual, el canto *ngofio* es muy particular en la sociedad tradicional fang porque concentra entre sí innumerables aspectos de las creencias africanas. Es un universo donde abundan criaturas inquietantes tales como monstruos, fantasmas, espíritus malvados. Marc Mvé Bekale (2001: 29) opina que cuando evocamos el simbolismo de este pájaro “*tsong*”, el bosque se oscurece, el lago se vuelve nublado, la atmósfera se rellena de misterios. Es un espectáculo digno de una película de horror. El origen de este mito queda hasta ahora contado en los pueblos fang. Según cuentan los ancianos:

Mengue era una hermosísima chica, la más hermosa de toda la comarca. Era una mujer virgen y soltera. Tenía una prohibición que le dio su tatarabuela antes de morir. Le prohibió pisar las hojas muertas de la vieja selva que se encontraban detrás de la casa familiar. [...] Harta de observar este mandamiento, decidió algún día infringir la regla. Tomó la decisión de marcharse a solas para bañarse. [...] Al llegar, se zambulló en el río y se puso a bañarse inocentemente sin ideas segundas en la cabeza. Mientras tanto, el pajarito seguía admirándole sin temer la reacción de la mujer. Después de un par de minutos, *tsong* voló y adelantó a Mengue en el camino del pueblo. Antes de llegar, a unos diez metros del pueblo, oyó una multitud de llantos que venían por doquier en el pueblo. [...] Su hermanito le

contestó que su padre acababa de fallecer. Desde aquel día el pájaro *tsong* se convirtió en un animal de mal agüero.⁹

Así que cuando nos referimos a la pertinencia de las aseveraciones de esta leyenda milenaria, nos percatamos de que nuestras tradiciones tienen referencias y códigos heredados desde las épocas lejanas. No podemos considerarlas como meros acontecimientos sociales, sino como predicciones. Entonces, si analizamos el comportamiento de Mengue al enterarse del fallecimiento de su padre, ella se juntó a la comunidad para la celebración del ritual. En efecto, tal como lo señala Jacques Barou (2010:125):

Las sociedades subsaharianas casi no tienen lugar para el individuo ni lo alientan a forjarse una personalidad singular; el individuo únicamente existe a través de los lazos que lo vinculan al grupo. La muerte, fenómeno esencialmente individual, pierde importancia debido a la propia pérdida de importancia del individuo; y el lazo que hacía existir al individuo a través del grupo al que pertenecía no se rompe con la muerte, salvo que, cuando vivo, hubiese corrido el riesgo de excluirse del grupo, mediante la práctica de la brujería.

Los llantos forman parte de la socialización del deceso entre los africanos porque morir para ellos, deja de ser un drama sino una transmutación de un lugar a otro. De hecho, el encuentro de la casa familiar alrededor del fallecido concuerda a que la muerte se convierta en el último rito de pasaje-transición, el punto culminante de una ascensión prestigiosa; a través de ella se pasa del estadio de anciano, concebido ya como extremadamente gratificante, al de antepasado, en el que se alcanza la cima del prestigio. La escenificación del pasaje al estadio de antepasado puede hacerse después de la ceremonia funeraria, Jacques Barou (2010:127). Asimismo, el lingüista Armin Schwgler (1996:135) menciona que el “*lombo-lombo*” desempeña el mismo papel en la representación mitológica de la muerte entre los afrocolombianos en las siguientes frases:

Es igualmente en el contexto de este continuo africano donde hay que interpretar la idea palenquera de que un mal inminente se anuncie a veces por medio de mensajeros mágico-religiosos. En los *lumbalúes*, tales mensajeros son pájaros como lombo-lombo, cuyo canto era antaño un indicio seguro de que alguien iba a morir.

Para representarse diariamente, en un medioambiente socialmente deestructurado de todo simbolismo y referente cultural, no solo toponímico sino teofórico y cosmogónico, los afrodescendientes convocaron sus referentes identitarios para magnificarlos. La búsqueda perpetua de algunas narraciones para poder identificarse, en una nueva sociedad colombiana violenta y opresiva, condujo a que los afrocolombianos reprodujera este mito de origen africano, Cyriaque Akomo Zoghe (2011:75). La idea consistía en la recreación de las tradiciones antiguamente vigentes en África con el objetivo de salvaguardarlas. La lejanía, la dictadura de la opresión colonial en medio esclavista y discriminatoria, ritmaban la vida de

⁹ Propósito de mi entrevistadora Martine Andeme Ovono, del pueblo Mefoup, en la provincia de Woleu-Ntem, en el norte de Gabón, es ama de casa, de la tribu *essemvouis*.

los africanos. El otro punto sustancial referente a la reproducción de la cosmovisión de origen africano radicaba en la reinterpretación y la revaloración de la fauna y la flor entre los afrocolombianos. Tener el hábito consuetudinario de coexistir con el universo selvático propició una leve adaptación y reintegración de los afrocolombianos, Cyriaque Akomo Zoghe (2011:76). Es la razón por la cual prefirieron realizarse en la selva para dar más protagonismo en su nueva vida en Colombia. La costumbre de convivir con la selva fue un alivio para aquellos esclavizados africanos.

Antiguamente considerado como el pilar del esclavismo en el Nuevo Reino de Granada en el siglo XVII, la costa atlántica colombiana es la parte donde se ubica hasta hoy por hoy unos descendientes de origen africano con ascendencia bantú Cyriaque Akomo Zoghe (2011:76). La fauna simbolizaba el apego y la relación intrínseca que existían entre el africano bantú y la selva. La presencia de la Cuenca de Kongo, como pulmón mundial abastecedor de la madera de todo tipo y del oxígeno, forjó el carácter de los afrodescendientes en su proceso de integración. Al acabar el estudio simbólico de la representación mitológica de los pájaros “*lombo-lombo*” y “*tsong*”, desembocamos ahora en la presentación de algunas similitudes y disimilitudes que existen entre ambos.

4-Similitudes y Disimilitudes Entre El “*Lombo-Lombo*” y El “*Tsong*”

La principal similitud entre el “*lombo-lombo*” y el “*tsong*” radica en la presencia de dos pájaros como anunciadores de una muerte próxima. Toparse con uno de esos dos pájaros de mal agüero significa, en muchos ámbitos, la preparación de una desgracia en un poblado. Otro punto común que podemos relevar, son los pueblos que creen en esos mitos. Tenemos por un lado, los Fang y por otro los Afrocolombianos. En efecto, el “*lombo-lombo*” nos viene de Colombia, territorio hispanoamericano y el “*tsong*” viene de la sociedad fang de Gabón. El “*lombo-lombo*” es un pájaro enteramente negro, desde las patas hasta el pico. El pájaro “*tsong*” en cambio, tiene un plumaje marrón con el pico y las pastas negruzcos. Su cuello largo y delgado lleva su grito alto *ngofio* desde lejos. El “*lombo-lombo*” grita de manera lenta y aguda. En cambio, “*tsong*” canta con insistencia y de manera repetitiva. El “*lombo-lombo*” vuela muy bajo y no teme a las personas. Mientras que “*tsong*”, suele escoger los arbolitos de mediano tamaño para dejar percibir su mensaje. Desde lejos, se entiende el mismo fuertemente marcado para señalar su presencia. Y su canto no deja indiferente a nadie. El “*lombo-lombo*” tiene una fuerte presencia, todo el mundo debe verlo y percatarse de su llegada. Ambos pájaros simbolizan el peligro y, por consiguiente, moviliza las familias entorno a la dictadura del luto. Su presencia suele modificar los hábitos consuetudinarios de los habitantes de los pueblos fang y afrocolombianos. “*Tsong*” grita en el bosque o/y en la selva, mientras que el “*lombo-lombo*” viene hasta en el pueblo para aterrorizar a la población. Otro rasgo valioso que hemos de señalar, acerca de ambos pájaros, se sitúa a nivel de su consubstancialidad entre el mito, como fenómeno social, y su interpretación. Dichos pájaros suelen ejercer indudablemente una presión social y psicológica entre los Fang y Afrocolombiana. Se trata de una violencia que tiene la costumbre de conmocionar a los pueblerinos. Asimismo, la llegada de ambos pájaros infunde también, entre los oyentes de sus

gritos, sentimientos de temor y de angustia. Así, la representación mitológica de la muerte, a través de elementos cosmológicos, queda muy recurrente en África central.

Conclusión

Estudiar la cosmovisión afrocolombiana y fang a través de la representación de la muerte a partir de los gritos de los pájaros “*lombo-lombo*” y “*tsong*”, nos ha propiciado establecer una relación de contigüidad de ambos pájaros. Primero, para llevar a cabo este trabajo, hemos hecho un estudio especulativo y conceptual sobre la palabra cosmovisión. Además, hemos dado el origen africano de ambas tradiciones. Luego, la presencia de los pájaros como animales de mal agüeros ha constituido uno de los objetivos de nuestro análisis. El anuncio de la muerte a partir de un fenómeno cosmológico se ha convertido en un hábito consuetudinario para ambos pueblos. Es oportuno subrayar la necesidad tanto para los Fang como para los Afrocolombianos de sujetar el medioambiente inspirándose de las actuaciones de la fauna. Tenemos por ejemplo la presencia de los pájaros como muestra de esta tradición. También, es preciso señalar que la búsqueda de explicaciones sobre algunos fenómenos sociales ha favorecido el surgimiento de este tipo de reflexión sobre el impacto de la fauna y de la flor entre los seres humanos.

El hecho de referirse a los mitos para explicar una realidad social se hizo gracias a la reiterada observación participativa del hombre sobre la naturaleza. Con lo cual, al colocar en el centro de nuestro estudio el efecto medioambiental sobre la vida de los seres humanos, queremos insistir en la idea de fortalecer su interacción. Tercero, hemos visto que el origen de esta tradición viene desde los tiempos remotos, en África bantú. Los africanos han desarrollado una costumbre de cercanía con la naturaleza. Entonces, mencionar la influencia de la fauna y de la flora sobre la representación cosmogónica africana no es fortuita. A pesar de encontrarse en el continente latinoamericano, los afrocolombianos han guardado esta tradición referencial de nuestro patrimonio ancestral. Así es como la supervivencia de la hermenéutica de los hechos sociales, a partir de la fauna, tipifica la manera con la cual los antiguos africanos concebían el universo.

Bibliografía

- Akomo Zoghe, Cyriaque (2011), « L'évangélisation des esclaves bantú et les résistances en Colombie 1602-1774 », Thèse de Doctorat Nouveau Régime, Paris, Université de Paris 8 Vincennes.
- _____, (2008), *La religiosidad bantú y el evangelio en África y América siglos XVI-XVIII*. Bogotá, Pluma de Mompox.
- Allende Salazar, Pablo (2013), «Pájaro de mal agüero» *El Periódico* [en línea]. Consultado el 27 de marzo de 2020. Consultable en www.elperiodico.com, Barcelona.
- Balandier, Georges (1968), *Daily life in the kingdom of the Kongo (from the sixteenth to the eighteenth century)*, Nueva York, Random House.
- Balarezo, David Achig (2017), «Significados y sentidos de la cosmovisión andina cultura médica» in *Ateneo. Revista oficial de difusión científica del colegio de médicos del Azuay* volumen 19. Número, Cuenca, Facultad de Ciencias Médicas de la Universidad de Cuenca, pp. 87-91.

- Barou, Jacques (2010), «La idea de la muerte y los ritos funerarios en el África subsahariana. Permanencia y transformaciones» in, *Revista TRACE Travaux et Recherches dans les Amériques du Centre*, México, <http://www.cemca.org.mx>, consultado el 20 de abril de 2020.
- Charro Gorgojo, Manuel Angel (1997), «lechuzas y buhos ¿aves de mal agüero?» in, *Revista de Folklore. Tomo 17a. Núm. 195*, <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcp0009>, 1997, Madrid pp.75-82.
- Élise Julien, (2005), « Le comparatisme en histoire Rappels historiographiques et approches méthodologiques » in, *Hypothèses, Éditions de la Sorbonne*, pp. 191-201.
- Esteban Constaín, Juan (2019), «Aves de mal agüero, No hay nada peor que los cenizos en la política, ahora que se cierran las campañas, por fin» in, *El Tiempo*, Cartagena.
- Ibarra, Marco, (2019), « Cosmovisión Mítica: Historia, Características y Ejemplos », in *Lifeder.com*.
- González Huguet, Lydia & Jean René Baudry, (1967) « voces « bantu » en el vocabulario palero », in, *Etimología y folklore*, pp.31-64.
- Granda, Germán De (1968), « La tipología “criolla” de dos hablas del área lingüística hispánica » in *Thesaurus 23:193-205*. [Reproducido en Granda 1988: 21-30].
 _____ (1978), *Estudios lingüísticos hispánicos, afrohispanicos y criollos*. Madrid: Gredos.
- Laman, Karl Edouard, (1964), *Dictionnaire kikongo-français (2tomos)*. Ridgewood, NJ: The Gregg Press.
- Miller, Joseph Calder (1976), *Kings and kinsmen. Early Mbundu states in Angola*. Oxford: Clarendon Press.
- Mvé Bekale, Marc (2001), *Pierre Claver Zeng et l'art poétique fang, esquisse d'une herméneutique*, Paris, L'harmattan.
- Ruiz, Antonio Franco (2010), *cosmovisión mítica*, Madrid, Punto Rojo Libros.
- Schwglar, Armin, (1996) «Chi ma (n)kongo »: *Lengua y rito ancestrales en el Palenque de San Basilio (Colombia) Tomes 1 et 2*, Madrid, Frankfurt.