

Última noche o *Ninth nite*

EN EL ARCHIPIÉLAGO RAIZAL, debido a la austeridad que requiere la religión bautista, la celebración de la *ninth nite* se ajusta a la liturgia, a la estética del velorio y a la de las ocho noches anteriores, pero es más larga y se entonan cantos hasta la media noche.

En el Caribe continental y en el Afropacífico la gente arma altares aún más fastuosos que los del velorio. Los ritos comienzan entre las 8 y las 9 de la noche; desde el momento en que se inicia la celebración, cantaoras, cantaores y rezaderos no paran de exclamar salves y rosarios, y de entonar alabaos, cantos e himnos, frente a un altar muy solemne, construido ese mismo día. Termina a las 5 de la mañana, con la partida definitiva del ser querido. En esta etapa del rito, las manifestaciones de solidaridad también son abundantes y es muy usual que los visitantes lleven comida para compartir en un gran banquete.

Con excepción de Uré, donde sólo las mujeres lideran el rito, durante toda la noche, cantaoras y cantaores experimentados y conocedores de la liturgia intercalan rosarios y alabaos. Dependiendo de gustos, conocimientos y habilidades, la concurrencia intervendrá con *responsones* (responsos) o podrá *encorá* (corear). Entre más personas encoren, más bonito se oye. Los alabaos pueden cantarse o contarse, mas no repetirse en una misma noche. En Robles, Nariño, nos afirmaron que cuando cantan alabaos llegan espíritus buenos, o los que están penando, en busca de oraciones, de manera que por medio de los cantos y el rezo las personas los ayuden a elevarse, en caso de que no se hayan podido ir. Para proteger la casa y evitar que los espíritus se queden rondando, en las esquinas echan agua bendita o sal marina. En Guapi, según David Sánchez, la gente se para tan pronto oye el pie de *El Verbo Divino*, un alabao a cuya letra y melodía se les atribuye mucho poder. *La Consideración* es otro alabao que cantan durante el velorio y el *Ave María* en el momento de levantar la tumba. Sin embargo en el Chocó también es frecuente que hagan esto último cantando el alabao *Levanten la tumba* (Córdoba 1998: 110).

Levanten la tumba
del cuerpo presente
se despide el alma
en vida y muerte.
Nueve noches
son las de mi novena
levanten la tumba
que esta alma es ajena

Según Héctor Elías Sandoval, folclorista de Puerto Tejada, en el norte del Cauca a los alabaos los llaman salves, cuando están dedicados a la Virgen María o a los santos. Sin embargo, esto no sucede en el Afropacífico, donde la Salve es la oración que se le reza a la Virgen María al final del rosario.

Los temas que le cantan al difunto dependen de quién era la persona; por ejemplo, para los ancianos venerables se usan los alabaos de San Antonio, de la Virgen del Carmen, de la Santísima Trinidad, de Santa Rosa. Así mismo, el tipo de cantos depende de lo que le nazca al cantaor o cantaora y de cómo los traen los dueños del muerto. En todas las regiones nos dijeron que cada



vez hay menos cantaores y cantaoras porque los más viejos y conocedores se están muriendo y los jóvenes no están interesados en aprender.

En Palenque, además de los cantos, las mujeres acompañan al muerto durante todo el velorio y la novena con el leko, una especie de llanto muy conmovedor. Por su parte, en las islas de San Andrés, Providencia y Santa Catalina entonan los himnos que aparecen en los mismos himnarios que utilizan los feligreses en las iglesias protestantes de Estados Unidos.

Al igual que en el velorio, durante todo el novenario y la última noche la casa se divide en tres espacios ceremoniales claramente diferenciados: para el canto y el rezo, para la preparación de alimentos y para el descanso.

En Tumaco, doña Matilde Inés Castillo Alarcón nos enseñó que “cada tumba lleva su reglamento”, que explica tanto los patrones estéticos y simbólicos que se reiteran en las distintas regiones afrocolombianas, como la originalidad de cada altar. La misma portadora de tradición explicaba que hay *tumbas de riñón* (cuya base es circular, como la de la última noche de Elda Quiñónes), de *alverja* (como esa misma, pero llamada así por el tipo de grano que se usa para escribir el nombre de la difunta) y de *cadáver sentimental* o *cuerpo presente*. En Guapi esta última modalidad se arma en las casas mediante una tela o una caja que imita el ataúd. Otra cosa son las tumbas de naves e iglesias, conforme nos lo explicó David Sánchez, y en la vereda Limones del mismo municipio, Florencia Sinisterra Montaña y Ubaldo Ruiz Cuero nos hablaron de tumbas de una cara o de cuatro caras.

Como sucede con otras prácticas, la de las tumbas cada día es menos común. Por una parte su instalación dejó de ser un ejercicio de solidaridad comunitaria a cargo de vecinos y amigos, para convertirse en una tarea para la cual contratan a expertas y expertos, como sucede en Tumaco con Wisman Tenorio, dueño y administrador de un local que cumple la función doble de funeraria y floristería, gracias a que sus potentes neveras permiten almacenar flores naturales provenientes de los cultivos de la Sabana de Bogotá. Él maneja estéticas que han quitado a las tumbas tradicionales ese aire de pesebre, no muy acogido por los consumidores urbanos y modernizados. Sin embargo, a Matilde Inés Castillo Alarcón la siguen buscando para que continúe haciendo los altares de siempre, porque hay quienes los consideran más sentimentales, o que expresan mejor el dolor y pasión por el ser querido, como ella nos afirmaba.

En Palenque, para arreglar el altar de la *Última Noche* y el *Levantamiento del Paño*, la rezandera y los demás asistentes al velorio se valen del mismo altar de toda la novena. Moraima Simarra es hija de Concepción Hernández, “Seño”, la rezandera más renombrada y ella, o alguna de sus hermanas, ejerce esa función cuando su madre no está disponible. A petición del historiador palenquero Luis Gerardo Martínez, accedió a modelar para nuestros registros el Levantamiento del Paño, exceptuando los respectivos rezos. Frente a la mesa, puso varios bloques o *blo* de cemento

En Palenque, para arreglar el altar de la última noche y el levantamiento del paño

la rezandera y los demás asistentes al velorio se valen del mismo altar de toda la novena, pero agregan más telas, escalones al frente, flores, moños y más velas



que formaban unas escaleras y los cubrió con otra sábana blanca. Con ayuda de otras personas, forraron con papel barrilete (papel seda) de color morado fuerte, negro y blanco doce botellas en las que engastaron nuevas velas. Hicieron lo mismo con unos vasos de plástico que llenaron de agua y flores naturales rojas y amarillas. Además pusieron dos velones en el centro de los extremos laterales de la mesa, de tal manera que el arreglo quedara simétrico. En las esquinas frontales de la mesa, en los escalones, a la sábana guindada que servía de telón le pegaron moños de papel, muy similares a otros moños y mariposas que vimos en distintos altares durante la investigación. Como dijo “Seño”, estos moños se asemejan a las mariposas, que son como el alma que revolotea.

En la vereda Limones de Guapi, sobre el río Quiroga, Florencia Sinisterra Montaña y Ubaldo Ruiz Cuero nos aseguraron que como a simple vista no puede verse el alma de la persona recién fallecida, la representan poniendo en el altar una mariposa de tela o de papel. Añadieron que es posible que un poco antes de las doce de la noche, para despedirse, el alma tome la forma de una mariposa grande y negra, que se mete a la casa, revolotee alrededor de la tumba y se les acerque a varias personas. Si esto no sucede, dicen que la persona se fue enojada o que le faltó algo.

En Palenque, a la media noche, el *kuagro* del finado o finada dirige una marcha al son del canto a *pilá el arró* y recoge sus pasos. Los hombres marcan el ritmo al dar golpes en el piso con las manos de los pilones o con palos que los remedan, y las mujeres zarandean piedras en un balay para simular el *ventiao* del arroz (List, 1994: 306 y 307). La mano de un pilón es un mazo de madera de 1 metro de largo por 25 centímetros de diámetro, que adelgazan en el centro y que se usa para que las mujeres golpeen el cereal u otros granos que meten dentro del pilón o cono doble de madera que mide otro metro de alto, por 70 centímetros de diámetro. Después de pilar los granos, los pasan a un balay –recipiente circular tejido con hojas de palma– que levantan hasta la cabeza y lo van vaciando sobre el pilón, a medida que el viento se lleva las cáscaras y el grano vuelve a caer en el sitio de la molienda. Gracias al movimiento ondulante de los brazos levantados, logran que la cáscara salga ventiaada. Hoy en día, poncheras o palanganas de plástico o metal reemplazan al balay.

En Uré, arman un altar nuevo durante el noveno día; puede ser de cuerpo presente, es decir, simular un ataúd cubierto por una tela blanca, o de nueve escalones, como el de la última noche de Fidelia Solís. Los nueve peldaños son irregulares y van cubiertos con una tela blanca. En cada uno de ellos se pone una vela blanca y la imagen de un santo. El sexto escalón es una mesa en cuya esquina izquierda se guinda una corona redonda hecha con flores de papel de diferentes colores. En el séptimo va el vaso con agua con la mota de algodón que permite que el difunto sacie la sed sin ver su reflejo en el agua; en el octavo, el Cristo, y en el último una imagen grande del Sagrado Corazón de Jesús. En la pared de atrás del altar cuelga una sábana blanca, de cuyas esquinas superiores penden sendas coronas triangulares, elaboradas también con flores de papel. A ambos lados del altar hay recipientes con flores naturales.

La novena noche es la más concurrida. Dentro del recinto sagrado las cantaoras repiten nueve veces la secuencia canto-rosario-canto, mientras que otras se ocupan de la cocina; los hombres, en el antejardín, juegan dominó y cartas. En el noveno rosario toda la concurrencia

En el altar de última noche de doña Fidelia Solís en Uré, Córdoba

hay nueve escalones. Destacamos las telas que lo cubren, así como las dos coronas en forma de triángulo, las cuales recuerdan un moño o mariposa dividida en dos, 14 de marzo de 2008





se reúne en torno al altar, porque las oficiantes comienzan a apagar las nueve luminarias que lo adornan, lo que representa el desvanecimiento de la

existencia entre los vivos y el paso al mundo de los muertos. La tristeza llega a su clímax cuando queda una sola vela encendida. Cuando terminan las oraciones, se inicia el último canto, con el cual apagan la vela y las rezanderas levantan el altar en medio de la oscuridad y de los llantos de los dolientes. Por su parte, las personas que estaban paradas en la puerta de la casa, se hacen al lado para permitir que el alma salga, sin que ello implique que cese el nexo con los vivos.

Antes de que emplearan velas y veladoras, los uresanos partían una naranja en dos, le sacaban la pulpa y ponían a secar la cáscara para poderla rellenar de aceite vegetal y agua, con un mechón de algodón que mantenían encendido toda la noche. El que en Uré la luz y el fuego de las velas sean la presencia del difunto reaparece en las otras regiones, donde también van apagando las luminarias paulatinamente.

La tumba de Augusto Sánchez

Augusto Sánchez, desterrado de Acosó por la violencia, representó para nosotros en Condoto, Chocó, cómo quedaría este altar fúnebre para celebrar una última noche; todo ello a petición de Walter Valencia, Secretario de Cultura de ese municipio. Esta tumba constaba de tres sábanas. La primera se puso en el techo de la habitación a manera de cielo, sin adornos particulares. La segunda, en posición vertical, se sujetó con tachuelas a la pared frontal de la habitación y estaba decorada con solemnidad, con un arco que formaba un hexágono irregular con dos secciones. La tercera cubría el lugar del cuerpo presente.

El arco de la segunda sábana se dividió en varias secciones. La exterior era una franja con pequeños triángulos equiláteros, enfrentados por los lados; un ribete blanco unía cada triángulo con su vecino y, al tiempo, formaba un zigzag que recordaba la simbología de Changó, el Oricha del rayo y el trueno, según puede leerse en el libro *The Face of the Gods* sobre altares afro-atlánticos, como los de la santería cubana (Thompson, 1993: 26). Enseguida de esa franja exterior había un segundo arco, con la misma forma, pero hecho con papel seda de colores rosado y morado, en los cuales, a manera de calado, se recortaron estrellas de ocho puntas; en el centro de cada una, pegadas, iban estrellas más pequeñas, de papel plateado, con el mismo número de puntas. Al lado de cada franja interior se colocaron, en parejas, juegos de estrellas de ocho picos, cortadas en los mismos papeles seda, con agujeros en el centro, ya fueran circulares o también en forma de pequeñas estrellas.

De la parte superior del hexágono, en el centro, se desprendía un triángulo equilátero en papel negro, con su vértice principal hacia arriba, lo que reitera una posible alusión a Changó. Debajo de él, aparecía una ánfora en donde beben dos pájaros; a continuación se halla un cáliz y, más abajo, una cruz. La serie concluye con otra estrella de mayor tamaño, con sus ocho picos y su hueco circular en

En el altar construido por Augusto Sánchez en Condoto, Chocó

aparecen varios de los rasgos comunes entre los altares de última noche que fotografiamos para este proyecto: una tela en el techo para simular el cielo, otras telas para cubrir el altar, triángulos, escalones, estrellas, un cuerpo presente que representa a la persona fallecida y luminarias (velas)

A la izquierda, el primer escalón (superior) de la tumba

el centro, que casi descansa sobre el primer peldaño de una escalera formada por tres cajas de cartón. Todo esto se elaboró en papel de color negro.

La escalera se decoró de la siguiente forma: se vistieron todas las caras del primer escalón con papel seda blanco y a los bordes de la cara frontal se le adhirieron tirillas de papel seda morado, de 5 centímetros de ancho, con estrellitas plateadas. El escalón se cruzó con dos diagonales también de papel morado, de las mismas dimensiones e igual decoración; en la intersección central de esas tiras pusieron una estrella de ocho puntas, de papel negro, y sobre el centro de esta figura, superpuestas, dos estrellas más, una rosada y una morada. Sobre todas las superficies esparcieron y fijaron pequeños rombos de papel plateado.

Taparon el escalón del medio con papel seda negro y lo bordearon con tirillas de papel seda blanco, a las cuales, cada 4,5 centímetros, les pegaron rombos de papel negro ahuecados en el centro. En cada una de las cuatro esquinas se añadieron estrellas de ocho lados, así: izquierda superior, blanca (papel de caja de cigarrillos Pielroja); superior derecha, rosada; inferior derecha, plateada, e inferior izquierda, morada. Hicieron lo mismo con el cáliz y la hostia que aparecen en el centro de ese mismo peldaño. A lo largo y ancho de toda la superficie negra, aplicaron pequeñas estrellas plateadas. Las demás caras de la caja quedaron cubiertas con papel seda negro. Sobre todas las superficies esparcieron pequeños rombos de papel plateado previamente engomados.

Todo el escalón inferior se revistió con papel seda morado, cuyo borde se hizo con una tirilla de papel blanco, con rombos recortados. También aparecen cuatro estrellas dispuestas así: negra (esquina superior izquierda), plateada (esquina superior derecha), rosada (esquina inferior derecha) y blanca (esquina inferior izquierda). Una cruz con dos aves prendidas del travesaño horizontal, beben de su extremo superior. También se engomaron pequeños rombos de papel plateado y los repartieron por todas las superficies.

Sobre el piso iba la tercera sábana y se cerraba el altar con una almohada sobre la cual descansaba la “cabeza” del cuerpo presente o representación de la persona que se despide en esa última noche. El cuerpo se representa con largueros de tela negra doblada para formar una cruz. De los extremos de sus travesaños horizontales se desprendían otras dos tiras que llegaban, en diagonal, al travesaño vertical para formar dos triángulos isósceles.

Por último, encajaron cuatro velas en respectivas botellas de cerveza, previamente cubiertas con papeles seda y adornadas con lacitos del mismo material. Instalaron esas velas a los lados del cuerpo presente del siguiente modo: blanca, encima del brazo izquierdo; rosada, debajo del mismo brazo; negra, encima del brazo derecho y morada, debajo del brazo derecho. Como sucedió con otras armazones que representaban tumbas reales, una vez terminaron ésta, la desarmaron rápidamente, “para no llamar muerto”. De manera casi subrepticia, la esposa del señor Sánchez contó que los *paracos*¹² que los habían amenazado no les permitieron recoger ninguno de sus

.....

¹² En las zonas colombianas afectadas por el conflicto, la población civil llama coloquialmente a los paramilitares *paracos* y a los guerrilleros, *guerrillos*.



Tumba de última noche y detalle del tercer escalón (inferior) de la tumba elaborada por Augusto Sánchez, Condoto



Las aguas del entable

toman un color verdoso característico, debido a los químicos vertidos sobre ellas. Con esta máquina clasificadora separan las arenas del metal precioso en la vía a la Ilaría, Condoto. Los niños juegan y trabajan entre las aguas cundidas de químicos. Así queda el terreno terminada la vida útil del entable, diciembre 2007

enseres, sino que los obligaron a salir “con lo que tenían puesto”. Días más tarde, ella se enteró de que los mismos grupos armados pasaron por Acosó en una “operación rastrillo” y arrasaron con los electrodomésticos y demás utensilios de los desterrados; todo fue a parar a los mercados de segunda mano de la región sanjuaneña.

La familia Sánchez residía en habitaciones provisionales al lado de un gran entable minero con tres retroexcavadoras y dos grandes motobombas. Pese a la precariedad del asentamiento, la señora Sánchez había montado un pequeño patio con sus cebollas y otras plantas. Subsistían de barequear oro dentro de las pozas residuales, cuando cada tres semanas paraba la maquinaria. Eso sí, tenían que darle un porcentaje a los concesionarios del entable. Quisimos hacer una videograbación de cómo funcionaba la mina industrializada, pero el Secretario de Cultura nos aconsejó abstenernos. Mientras llevamos a cabo la sesión de entrevistas, toma de fotos y grabación de video fuimos vigilados por hombres que circulaban en motocicleta. A las pocas semanas de haber estado con los Sánchez, ellos fueron desterrados de Condoto. Las fotos que incluimos de este lugar son de estudiantes de antropología de la Universidad Nacional, quienes hicieron una salida de campo a esa zona, luego de haberse puesto en contacto con la profesora Mirta Lozano, quien también le había colaborado a Lina del Mar Moreno y Leocadia Mosquera cuando visitaron la zona en julio de 2007.

Tumbas guapireñas

En una misma calle de Guapi pudimos ver el montaje de dos tumbas, una para Sindulfo Torres Cuero y otra para su vecina Enriqueta Sinisterra Rodríguez. Estuvimos también en la celebración de última noche de la difunta y el desmonte de su tumba. Una maestra de la concentración escolar fue la encargada de armar las dos tumbas y nos ratificó que los adornos que se le ponen a las telas usadas reciben el nombre de *lutos*.

La tumba de don Sindulfo Torres Cuero, docente de Guapi, quedó en la esquina del fondo a la derecha de la entrada a la sala de la que fuera su casa y estaba armada con cinco piezas de tela; dos velos bordados cubrían las dos paredes que hacían intersección y en uno de ellos, pegadas con alfileres, estaban las letras que conformaban el nombre del difunto. Lo mismo ocurría con los lutos.

De la esquina del techo pendía un ramo de cuatro flores artificiales y, más abajo, una tela negra simple, de 1,70 metros de largo, anudada en el centro formaba la mariposa. Delante de ella colocaron un Cristo engastado en un candelabro plateado, en cuya base descansaba una estampa con la imagen de un santo. Los lutos eran flores de plástico azul, pegadas a hojas de un árbol que no identificamos.

Una sábana blanca cubría los tres peldaños de la escalera, formados por cajas de gaseosa que trajeron de una tienda vecina.

El cuerpo presente estaba representado por una cruz de tela negra de 20 centímetros de ancho por 1,50 metros de largo.

Tumbas de última noche

de Sindulfo Torres Cuero y Enriqueta Sinisterra Rodríguez, Guapi, Cauca



A los lados de la escalera, empezando por la parte superior, había ramos de flores cortadas llevadas para el velorio y para el entierro, ya marchitos. También había dos matas de uña y flores artificiales como las descritas para la tumba anterior.

Por su parte, la tumba para doña Enriqueta también quedó en la esquina del fondo, a la derecha de la entrada a la sala de la que fuera su residencia. Se utilizaron seis piezas de tela para construirla, las cuales se distribuyeron del siguiente modo:

Del techo de la sala pendía un velo bordado que se colgó de modo que formara un triángulo isósceles con las dos paredes de la esquina. En la parte superior del velo, se hilvanó una cinta negra, en cuyo centro se anudó un moño. Más abajo, a unos 20 centímetros, con alfileres, se puso una cinta negra con el nombre de la difunta y en cada extremo, un luto, correspondiente a uno de los dos tipos preponderantes en esta tumba: una mariposa blanca y gris de plástico, cosida por medio de alfileres a un ramo de hojas de helecho.

El segundo y el tercer tiros también consistían en telas bordadas, quizás para cortinas, a juzgar por las alforzas de tres pliegues de la parte superior. En la parte alta de la intersección, casi oculta por el velo del techo, una mariposa negra de 50 centímetros de largo, por 30 centímetros de alto anudada en tela de encaje presidía a las demás figuras. Debajo de ella, a 30 centímetros, un Cristo apoyado en un estandarte plateado y a su lado decenas de lutos del tipo descrito arriba, dos materas con matas de millonaria, los ramos de flores cortadas que la gente había llevado para el entierro, así estuvieran marchitas, además de flores artificiales de tela plastificada y gotitas de silicona imitando rocío.

El cuarto tiro era la sábana que cubría los tres peldaños de la escalera. En el escalón superior se colocó una fotografía reciente de la difunta, enmarcada en el quinto tiro de tela. Ésta era una pieza de encaje anudada en forma de mariposa, de casi un metro de larga por 50 centímetros de ancha; las alas se posaban sobre los dos tiros de las paredes y sobre el peldaño superior, bajo el retrato de la señora Enriqueta.

El sexto tiro formaba el cuerpo presente de la siguiente manera: una tela negra de unos 20 centímetros de ancho por 1,30 metro de largo, con un travesaño también de 20 centímetros de ancho pero por 70 centímetros. Estaba colocado frente al retrato mencionado, por encima de la escalera hasta cubrir el peldaño inferior de la tumba. En los extremos de cada uno de los tres escalones había mariposas de plástico de un tamaño un poco mayor, sin helechos. En adición, en cada grada se colocaron tres veladoras, para un total de nueve; cada una de ellas tenía pegado el tercer tipo de luto: un moño, al estilo de los usados en protestas contra el secuestro o de apoyo a los afectados por sida, pero de cinta negra.

Cuatro cirios engastados en candeleros plateados flanqueaban el cuerpo presente y los escalones, mientras que un quinto, encendido desde el velorio, estaba situado cerca del Cristo, así como el vaso de agua también servido desde ese entonces. A los cirios se les adornó con el cuarto tipo de lutos.

En el caso de este rito, a las 12 de la noche, al ritmo de un alabao estremecedor y con absoluta solemnidad, celebrantes y familiares quitaron todos los lutos, apagaron todas las luminarias, levantaron





Tumba de última noche

de Elda Quiñones, en el Barrio Panamá de Tumaco, Nariño

en esta ceremonia guapireña, en el resto de comunidades a las 12 de la noche quitan los lutos y a las cinco de la mañana comienzan a desmontar el resto de la tumba, incluyendo el levantamiento del cuerpo presente; recogen todos los objetos del altar y apagan las luminarias. Entonces, cantan los alabaos más imponentes para despedir al alma o espíritu del difunto, que sale a esa hora de la casa, siempre y cuando los presentes le abran el camellón al cual se refiere Whitten (1992) en su obra clásica.

Otras tumbas

En el barrio Viento Libre de Tumaco asistimos a la última noche de una joven lideresa comunitaria, Elda Quiñones. Telas de encaje más elaboradas que las del resto de las tumbas que vimos formaban el frente, el cielo y el cuerpo presente. Cuatro cortinas anudadas al centro cerraban el altar. El clásico moño no era evidente porque lo ocultaban las cortinas laterales, pero estaba cerca del techo, encima de una corona de flores artificiales. La cabeza del cuerpo presente, marcada mediante una cruz, descansaba sobre el pie más alto y no en la base del altar, sobre una almohada, como en la tumba que armó Augusto Sánchez en Condoto. Al menos 14 veladoras se usaron para la iluminación; se distribuyeron de manera simétrica, a cada lado del pie del cuerpo presente. En la base del altar estaba el nombre de la finada escrito con granos de arroz sobre frijoles, patrón que también figura en una tumba que la antropóloga Stella Rodríguez fotografió en El Bajito del mismo departamento, porque según nos dijo Wisman Tenorio “una tumba sin nombre es como un muerto sin doliente”.

Esta costumbre de los afronariñenses de escribir el nombre del difunto usando granos de arroz sobre granos de frijol y de usar la noción de tumba de alverja nos crea interrogantes sobre lo que haya podido suceder con aquella tradición que existía en el Afropacífico consistente en que cada persona trataba de mantener en secreto el nombre con el cual sus padres la bautizaban, y en su

reemplazo se valía del apodo que ellos le daban. Ese juego de ocultamientos tenía el propósito de defenderse de los efectos de posibles actos de brujería.

La tumba de María Erlinda Angulo también tenía “cuatro lados” que incluían las dos

Tumbas de última noche

en El Bajito, Nariño y tumba de última noche de Erlinda Angulo en Buenaventura, suministrada por su hija en Tumaco, Nariño





Durante el velorio de Ana Lucía Palacios Leudo

en Istmina, Chocó, la funeraria contratada diseñó el funcionamiento del espacio profano, suministró bancas de iglesia y sillas de plástico, pero no mesas. Así, no hubo juegos de dominó o cartas, ni las conversaciones fueron cara a cara

paredes de la sala y las cortinas anudadas en la mitad. El patrón del nombre escrito usando granos también aparece en la tumba que los hijos de la finada le armaron en Buenaventura hace ya doce años y que conocimos por las fotos que nos suministró en Tumaco la socióloga Leidy Angulo, pariente cercana de la difunta. En la base pusieron los sufragios que los deudos llevaron para la celebración.

Las observaciones en Istmina, Tumaco y Guapi nos mostraron que la mayor estrechez de los barrios urbanos afecta el desarrollo de las ceremonias y funcionamiento de los tres espacios a los cuales hemos aludido. En las tres ciudades, las funerarias contratadas diseñaron el espacio profano con ayuda de bancas de iglesia o sillas de plástico, pero no con mesas. Así, ni había juegos de dominó o cartas, ni las conversaciones eran cara a cara.

En Tumaco y Guapi, también habían mandado carpas pesadas con sus respectivos armazones de metal, las cuales encerraban el sonido de las conversaciones, amplificaban los ruidos de la calle, incluida la música emitida por equipos de sonido muy potentes, y en consecuencia, impedían escuchar los alabaos que las rezanderas interpretaban alrededor del altar. Para oírlos y grabarlos era necesario hacerse junto al féretro, como en efecto lo logramos en Istmina y Guapi. Sin embargo, en Istmina nos salimos del velorio al constatar que la estrechez de la sala nos forzaba a perturbar el rito.

Liliana Gracia y Sertxi García, dos alumnos del seminario Ritos Fúnebres de los Afrocolombianos y los Raizales, dictado por Jaime Arocha para los estudiantes de Antropología de la Universidad Nacional, se unieron al proyecto “Aseguramiento cultural en la carretera Las Ánimas-Nuquí, alto Baudó” que orienta Andrés Meza en el Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) para evaluar los efectos de la vía. En Chachajo, Chocó, fueron testigos de la última noche de una joven de 23 años, Sofía Perea Palacios. Hallaron constantes en el simbolismo de la tumba –moño negro, sábanas blancas, imágenes religiosas, vaso de agua– y un cuerpo presente hecho con ramas, cubierto por una sábana blanca y puesto sobre una plataforma similar a las que en la misma región les hacen a los agonizantes. Una variación consistió en las palmas de Cristo que usaron en la base del altar.

Gracia y García además hacen referencia a la *chimpa*, juego de cartas basado en la baraja española que convoca a hombres, mujeres y niños en torno al intercambio de alimentos para consumo de la comunidad, en especial la carne de cerdo que se rifa durante el juego. También se ofertan productos como arroz, huevos, queso, pan y otras viandas, en lo que parecería ser un mecanismo redistributivo del cual no habíamos tenido noticia hasta el momento:

Previo al sacrificio de un cerdo, sus dueños pueden decidir venderlo a través de la chimpa.

Se juega con el naipes ‘Cantaclaro’, participan nueve personas que compiten por ganar libras de carne. Cada participante paga un puesto a \$500, quien baraja –que es el dueño de la comida– saca las cartas 10, 11 y 12 que son llamadas ‘putas’ y sirven para pagar, pues equivalen a libras de carne, y reparte las otras, del as al 9; a cada participante le corresponden tres cartas; al final de la repartición se bota la última carta destapada. Si una persona tiene tres cartas de figuras diferentes entre las suyas y diferentes a la última



**En el altar de última noche de
Sofía Perea Palacios**

Chachajo, alto Baudó, Chocó, el cuerpo presente está hecho de hierbas puestas bajo una sábana, con la forma de un cuerpo humano. De nuevo encontramos la representación del cielo, moños, flores, y un par de palmas de Cristo amarradas a las patas de la mesa. A la derecha, la madre de Sofía acompañándola en su despedida

que se echó, tiene ‘primera’; si tiene tres cartas de la misma figura y éstas son también de la misma figura de la última carta que se echó hace ‘macho’, que es más que la ‘primera’; si tiene tres cartas de la misma figura pero diferentes a la última que se echó y si nadie tiene ni ‘primera’ ni ‘macho’ gana, porque saca ‘55’. Quien tenga un grupo de cartas todas diferentes hace chimpa y si varios tienen chimpa gana el que tenga más alto puntaje. Cuando una persona gana, quien dirige el juego le puede pagar con una ‘puta’, cada ‘puta’ tiene un valor que después se puede cambiar por carne o por dinero. Si cuando se acaba el juego, una persona tiene varias ‘putas’ y no las quiere vender las hace anotar

en un libro en el que se llevan las cuentas. El dueño del juego recoge todos los puestos con una ganancia de \$4.500.

En cada sesión de chimpa los participantes que deseen jugar pueden inscribirse mediante el pago del valor del puesto. Un juego de chimpa puede durar varios días y hasta semanas, eso depende del alimento que se esté chimpiando, pues si es un cerdo muy grande se demora hasta un mes. Cuando hay un ritual fúnebre como una novena se juega chimpa todas las noches hasta que esté vendido todo el cerdo, para después sacrificarlo en la mañana siguiente a la última noche y entregar a cada uno su carne; podría decirse que la chimpa es un ritual que antecede el sacrificio de cerdos.

En el juego de la chimpa participan hombres y mujeres y es una forma de circulación del alimento. La chimpa juega un papel clave en la cohesión social, ligada a la distribución de la carne porcina; además, manifiesta la importancia ritual que tiene el cerdo en las comunidades del Baudó, al tiempo que permite analizar cómo contextos lúdicos y de esparcimiento son relevantes en la reproducción de la vida, en este caso, la circulación y consumo de la carne (Gracia y García, 2008: 19-20).

Para concluir

En todas las regiones de la Afrocolombia y en el Archipiélago, el alma del difunto está presente durante todo el novenario. De ahí el vaso de agua en la tumba para que sacie su sed. En San Andrés, Providencia y Santa Catalina guardan el agua con la que bañaron y arreglaron el cuerpo, la mantienen debajo de la cama del difunto durante los nueve días y la cuidan celosamente porque con ella pueden hacer brujería, a diferencia de Guapi, donde la consideran inocua y la botan. En la zona plana del norte del Cauca y en Nariño, durante la novena, ponen una vela y un vaso de agua en la habitación que le pertenecía al difunto, mientras que en Guapi ese vaso va donde murió la persona. Finalizada la última noche, en el Baudó celebran una especie de comunión tomándose el agua que estuvo en la tumba. En otros lugares a esta práctica le atribuyen propiedades curativas. Los deudos limpian la casa, la organizan y la dejan como si nada hubiera pasado.

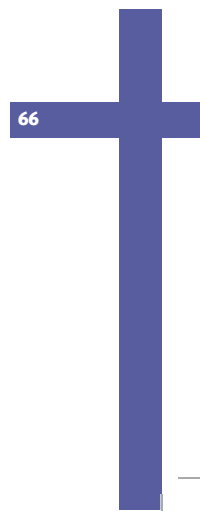
En San Andrés, Providencia y Santa Catalina voltean el colchón en el que dormía el difunto para que el espíritu se vaya definitivamente de la casa, vuelven a poner a funcionar el reloj de la sala que habían parado con la hora de defunción, retiran la sábana que cubría el espejo y la esposa del fallecido regresa a dormir a su cuarto.

Todos los entrevistados mencionaron que la tradición de celebrar la última noche se está perdiendo, ya sea porque hacen la novena en una iglesia o porque la reemplazan por una misa al noveno día, servicio incluido dentro de los planes prepago que adquieren de las funerarias. Para Wisman Tenorio, a los sacerdotes católicos les cabe una gran responsabilidad porque desde el púlpito sólo predicán a favor de los ritos más ortodoxos. En San Andrés, Providencia y Santa Catalina parte de esa responsabilidad le cabe a las autoridades continentales en su afán de colombianización.

En la siguiente tabla, resumimos los elementos estéticos y simbólicos que se reiteran en los altares fúnebres de las regiones de Afrocolombia. La restricción que las religiones protestantes imponen sobre la iconografía de los santos es evidente al observar el caso del Archipiélago Raizal.

Tabla 2
Iconografía utilizada en los ritos fúnebres

	Mariposa	Cielo	Estandartes	Lufos	Flores	Luminarias	Agua	Nombre en granos	Nombre y foto	Encrucijada	Escalera	Cuerpo Presente
ARCHIPIÉLAGO							x					
PALENQUE	x		x	x	x	x	x		x	x	x	
URÉ	x	x	x	x	x	x	x		x	x	x	x
CHOCÓ	x	x	x	x	x	x	x		x	x	x	x
NORTE DEL CAUCA	x	x	x	x	x	x	x		x	x	x	x
CAUCA PACÍFICO	x	x	x	x	x	x	x		x	x	x	x
NARIÑO	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x



Aniversario o *Cabo de Año*

PARA LOS ANIVERSARIOS del fallecimiento de una persona, la familia manda decir una misa por el descanso del alma del que ha partido; después de la ceremonia, los deudos reparten libros de oraciones, estampas con plegarias, camándulas, figuras de Cristo o, incluso, recordatorios que consisten en pequeños impresos con la fotografía del difunto, una oración al santo que fuera de su devoción y los respectivos agradecimientos para que lo recuerden en sus invocaciones.

En el Archipiélago, señalaba el cabo de año el hecho de dejar de vestir de luto y –en el caso de los bautistas– no se ofrecían servicios, misas o flores en el cementerio, porque “el muerto, muerto está”. Aún hoy, es posible que se realice un *prayer meeting*, en el que los allegados acompañan a los parientes cercanos en una ceremonia en la que entonan himnos y elevan plegarias que sirven para consolar y fortalecer a la familia.

Empero, también nos aseguraron que la relación con las personas queridas continua después de la muerte. En una de las sesiones de nuestro seminario permanente surgió la pregunta de la curadora Cristina Lleras sobre el lugar de los muertos. Al unísono, miss Dilia Robinson y doña Leocadia Mosquera respondieron: “aquí con nosotros”. Una mujer raizal y una afrochocoana coincidían en la noción referente a la cercanía entre vivos y antepasados.

A pesar de que con la celebración de la última noche los deudos despiden al muerto, en todas las regiones el espíritu mantiene contacto con los vivos porque, como decían María Elina Marquínez y Magola Quiñones en Robles, Nariño, “los muertos de uno nunca lo desamparan”. En Uré, la profesora Everlydes Ochoa comparte esta visión también al referirse al siguiente caso:

A una muchacha de aquí que estaba embarazada le dijeron en Barranquilla que le tenían que sacar el feto porque tenía el parásito ese que se come los fetos y los médicos decían que la única solución era sacarle el bebé. Entonces ella no quería y no quería, entonces no prestó atención y se vino al cementerio de Uré a pedirle a su abuela difunta que le ayudara, que le diera una guía, y al otro día por su casa pasó una rezandera y le dijo: ‘niña, que te manda a decir tu abuela que no vayas a mochar el arbolito ese, que no lo moches, yo no sé que será eso, pero eso te manda a decir tu abuela’. Entonces la muchacha entendió que el arbolito era su hija, y así le hizo caso a la abuela y ya ves que la niña nació bien y está por ahí.

En todos los lugares nos mencionaron la existencia de personas que sirven de mensajeros entre los vivos y los muertos y “llevaban razones de muerto” a los familiares o allegados, porque lo que se muere es la carne, mientras que el espíritu sigue atento al desarrollo de los hijos y de la familia. Si hay una disputa entre los descendientes por el tema de la herencia o el difunto dejó algo pendiente que le impide estar en paz, buscará comunicarse con los vivos. La gente dice que los muertos no hablan directo sino con símbolos y metáforas; por eso necesitan personas que sepan interpretar sus mensajes. En Uré la señora Petrona Paula, además de mensajera de los muertos, era rezandera y por medio de sus oraciones evitaba peleas y crecientes del río, alejaba huracanes y culebras, o sanaba personas enfermas. Según Eudol Londoño, para evitar que ella también muriera por ver y hablar con los muertos tenía que “retirar al difunto”, y lo hacía poniendo ramas y hojas del árbol de capín en su cama y haciendo un rezo especial.

Los sueños brindan una oportunidad privilegiada para que los muertos entren en contacto con los vivos, aunque la vigilia (cuando se está entre dormido y despierto) también es un momento propicio. No obstante, hay quienes pueden hacer lo propio durante el día y despiertos. Si, por ejemplo, una persona raizal sueña con una mujer vestida de novia, significa que esa persona va a morir pronto, pero si la persona vestida de novia ya está muerta, significa que otra persona va a pasar a mejor vida. Dicen los raizales que toda la gente tiene la capacidad de interpretar los sueños y para hacerlo pueden valerse de los *dream books*, los cuales tradicionalmente traían de Panamá. Algunas personas son más acertadas que otras y no requieren tales libros. Aunque esas personas con mayor experiencia están desapareciendo, la tradición continúa. Tanto en el Archipiélago como en Nariño, por lo general, ganan el chance quienes sueñan con un difunto y compran la boleta a nombre de esa persona o con el número que ella les dio.

En este sentido, es significativa la similitud con lo que aún sucede entre la gente Bantú de África central, donde “los ancestros se comunican con la gente a través de sueños, visiones o incluso infortunios y eventos catastróficos” (Bongmba, 2007 :80).

Relación entre vivos, muertos, ánimas y santos

Indagar sobre las etapas del velorio, última noche y cabo de año nos ratificó en la idea de que en las regiones afrocolombianas y en el Archipiélago raizal los vivos mantienen relaciones próximas y de familiaridad con ancestros, santos, vírgenes y con el propio Jesucristo. Incluso ya hemos hablado de que los denominan tíos, tías y hasta compadres y de que les hacen novenas, velorios y alumbrados. Ese trato particular además se evidencia en los altares especiales que arman, ya sea en la intimidad de los hogares, en las iglesias, con ocasión de las fiestas patronales, y en los caminos.

Si bien la liturgia y la estética simbólica de los ritos fúnebres y de las tumbas representan una manera de dar vida a los ancestros en medio de la tristeza por su partida, las fiestas y los altares en honor de santos y vírgenes son de regocijo. Las ceremonias fúnebres para los niños menores de siete años, llamadas *bundes de angelito*, *gualíes* y *chigualos*, ocupan un lugar intermedio entre ambas ritualidades: implican la tristeza por la partida del niño o niña y la alegría por su conversión inmediata en santo o santa, debido a su inocencia.

Las particulares de los mundos espirituales creados por los descendientes de los cautivos africanos en las Américas propició que la exposición *Velorios y santos vivos de las comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras* incluyera un altar en honor a la Virgen del Carmen, otro a San Pacho y un pesebre al Niño Jesús, según la usanza de las Adoraciones, de la zona plana del norte del Cauca.

Ahora bien, en Uré es inocultable el nexo entre los velorios para los muertos y el de Cristo. Durante la Semana Santa, y en especial el Viernes Santo, los uresanos entonan cantos fúnebres alusivos a la muerte del Señor. Uno de los más especiales es *El llanto de María*. Se dice que es exclusivo de ese pueblo y que ni siquiera las monjas ni los sacerdotes lo saben tan bien como las mujeres de allá. Está reservado para el Viernes Santo, y se canta alrededor del Santo Sepulcro, donde Cristo pasa toda la noche, luego de recorrer las calles del pueblo en procesión solemne con las monjas del convento, los paisas y otra gente venida de las sabanas de Córdoba y Sucre. Junto a



Tumba de la Virgen del Carmen, patrona del municipio de Espriella

pero adoptada por los pescadores del puerto de Tumaco por su capacidad de protegerlos de morir ahogados. Entre el 8 y el 16 de julio le celebran su novena y la velan alrededor de un altar fastuoso montado en la Catedral de Tumaco

la imagen de María, engalanada con su manto negro, comienzan a cantar el himno citado. Al mismo tiempo, el *centurión* –personaje que se viste de rojo y hace pensar en la imagen de un diablo–, baila al ritmo de una campana, una armónica y un tambor cubierto con una tela que origina un sonido grave y apagado. Según María Yovadis Londoño, la Semana Santa en Uré es una fecha muy importante dentro de las ceremonias fúnebres porque

el único adulto que en la actualidad enterramos con tambor, es al Santísimo. Los viejos recuerdan que a los niños los enterraban con bullerengue, pero sobre la forma de enterrar a los adultos y el uso de los tambores hay vacíos; si logramos mantener hasta hoy, a pesar de la oposición de la iglesia, el entierro del Santísimo con tambores es porque en la memoria de la gente está que al muerto se le entierra así (el subrayado es nuestro).

Quienes hacen mucho bien en vida, pueden santificarse al morir y de esa manera perpetuarse en una existencia benefactora, nos aseguró Francisco Tenorio, que ha dedicado la vida a hacer visible la cultura afrocolombiana de Tumaco y sus alrededores. Santos y familiares muertos son espíritus y ánimas cercanas, que prestan ayuda a los vivos y sirven de intermediarios, porque, como dice el mismo Tenorio, San Antonio es un ánima igual al padre que murió. El ánima se compromete a llevar a cabo las tareas que pide el vivo, quien, a su vez, debe recordarla, alabarla y hacerle peticiones para que se acerque más a Dios. Sin embargo, hay una jerarquía de deidades, por cuanto sólo a los santos se les ofrece un velorio para formular peticiones y un alumbrado para dar gracias por los beneficios concedidos. Una y otra fiesta involucra novenas, rosarios, salves y alabaos. Claro está que hay medios menos ortodoxos para acudir a los poderes sobrenaturales. Como lo narra Lina del Mar Moreno en este mismo catálogo, en Nariño, la gente de Robles resolvió que para amainar la fuerza de una tormenta lo mejor era meter a San Antonio de cabeza entre la corriente, sin pensar que el caudal se lo llevaría. De esa manera, el pueblo quedó desprotegido para el futuro y los devotos llenos de culpas por el error cometido.

Es costumbre que los padres, al nacer cada hijo, lo encomiendan a un santo para que los cuide toda la vida. Empero, toda la familia tiende a congregarse alrededor de la devoción del primogénito. De esta manera, cada miembro resulta adorando a más de un santo, dentro de un ecumenismo incluyente que recuerda orientaciones equivalentes como las de los fieles de religiones afroamericanas. Lo anterior puede observarse en las reglas de *Ocha-Ifá* y *Palo Monte*, propias de Cuba, o el *Candomblé* y la *Umbanda*, que nacieron en Brasil. No obstante esos orígenes, y las raíces lucumíes y bantúes de esos cultos, hoy se extienden por todas las Américas, en razón a las conductas ecuménicas de tolerancia e inclusión que caracterizan los fundamentos teológicos de esas religiones (Thompson, 1992: 146-280; Yai, 2004).

Por su parte, los devotos de las ánimas del purgatorio deben hacer ofrendas florales en el cementerio y pueden perder los dones que ellas brindan si roban o compran objetos robados. Hay ánimas groseras y atrevidas que no dejan dormir al devoto que no les reza antes de acostarse, como nos contaron María Elina Marquínez y Magola Quiñones en Robles, Nariño. A los santos les oran, les dan gracias y les hacen peticiones. Para los incrédulos, tan solo se trata del culto a cuadros o imágenes, pero para los devotos esos santos son ancestros vivos y así se comunican con ellos. En Palenque, al muerto se considera como santo y el santo como muerto. En las fiestas patronales, a San Basilio lo casan con la Virgen del Rosario. Si alguien va a salir del pueblo, antes de irse, puede encomendarse a alguna persona cercana enterrada en el cementerio para que lo proteja.

Hay devociones privadas y públicas.

Las primeras tienen lugar dentro de las casas, alrededor de altares familiares.

Las segundas en iglesias y en recorridos terrestres y fluviales

Fiestas patronales

EN GUAPI, DON ROBERTO CONDUMÍ, un hombre de unos 65 años, conocedor de las tradiciones religiosas, permanece confinado en una habitación del segundo piso de su casa, debido a la parálisis de sus piernas. En una de las paredes del cuarto tiene varias imágenes de la Virgen y frente a ellas, en otra pared, armó un altar de 1,25 metros de alto por un metro de ancho y 30 centímetros de profundidad:

El monumento está profusamente decorado con flores de tela plastificada, estatuillas y láminas de santos. En el borde superior hay dos ramos de rosas amarillas y blancas, separados por una especie de dalia blanca de unos 20 centímetros de diámetro. Otras cuatro flores de la misma especie terminan de dar forma a esa parte superior de los marcos laterales. En el borde inferior, del lado izquierdo, hay dos flores rojas de la misma familia de las blancas y, en el lado derecho, cuatro. Al lado de cada flor blanca, don Roberto puso una o dos rositas rojas; hacia el centro de este borde inferior colocó un soporte circular de madera para una veladora de 25 centímetros.

El centro del altar está dominado por una cruz de madera. Del travesaño horizontal pende la sábana de la mortaja de Cristo, representado por una figura de yeso vestida con un faldellín de tela verde. A la izquierda de la cruz principal hay otro Cristo pequeño y, debajo de ambos, otros tres: a la izquierda uno de cobre; en el extremo derecho, una lámina enmarcada, y más hacia la derecha se halla otra ilustración de Cristo, esta vez pequeña e incrustada en un marco circular.

A la izquierda del travesaño horizontal hay una imagen del Ángel de la Guarda y más abajo está la Virgen de los Milagros acompañada de otro Ángel de la Guarda y un San José; frente a ellos, en un primer plano, hay un busto del Sagrado Corazón y un Niño Dios hecho en yeso, que reposa en una cuna adornada con sacos de café, decorados con la bandera de Colombia.

Al lado derecho del travesaño horizontal se colgó un cuadro de la Sagrada Familia, con el Niño Dios de Praga que domina la escena, y más abajo está la fotografía de la Iglesia del 20 de Julio de Bogotá. Debajo de lo anterior hay más imágenes del Ángel de la Guarda, de la Virgen del Carmen y del Sagrado Corazón de Jesús. Sobre la mesa, aparece una pequeña estatuilla de San Martín de Porres y a la derecha del mulato Santo de la Escoba hay una lata de leche en polvo y un frasco de antiácido. Además, una camándula pende del extremo derecho del altar.

En Tumaco, también conocimos la casa de Sandra Quiñones, sobrina de la profesora Ruby Quiñones: en el umbral de la puerta que separa la sala de la habitación de la pareja vimos un altar doble, con una imagen del Sagrado Corazón a la izquierda y una de la Virgen del Carmen a la derecha.

Las dos imágenes estaban enmarcadas con rectángulos de papel de 50 centímetros por 60 centímetros y los bordes superiores eran en tiras de papel doblado y recogido mediante un hilo. Esas fajas bajaban 35 centímetros por los bordes verticales y por el centro, en el espacio entre las dos láminas, y de ellas se desprendían cintas de papel rojas y amarillas. Otra tira amarilla demarcaba el borde inferior y tenía dos lazos que formaban una flor.

En el centro del altar pusieron un jarrón con rosas amarillas de tela plastificada, y debajo de la imagen del Sagrado Corazón, un pequeño busto de la misma deidad. El monumento se había

Este altar familiar de la familia Quiñones

en Tumaco, Nariño, se reproduce a la salida del espacio sagrado de la exhibición





dedicado a dos santos, porque correspondía a las cofradías a las que pertenecían el padre y la madre de la dueña de casa y, en consecuencia, había que rendir tributo a cada santo.

Cuando la devota comenzaba a hablar de los milagros que había recibido, una mujer que estaba de visita en la casa la conminó a que mantuviera silencio, dado el secreto con el cual debían mantener las devociones y la potencia de lo que las deidades podían conceder. Sin embargo, nos explicó que les rezaba cada vez que pasaba por debajo del umbral y que, con ocasión de la fiesta patronal de cada uno de esos santos, renovaba la decoración del altar, que permanecía engalanado durante todo el año.

Las fiestas patronales son de carácter público y son importantes en todas las regiones de Afrocolombia, menos en las islas de San Andrés, Providencia y Santa Catalina, debido a la influencia bautista y al consecuente veto de venerar íconos.

Se conmemora el nacimiento de esas deidades, el día de su muerte o cuando se aparecieron e hicieron milagros. Para celebrar, se organizan alboradas y procesiones por las calles o balsadas por los ríos. Meses antes de la fecha específica, síndicos y síndicas coordinan recorridos con músicos y bailarines. Van de ribera en ribera y de vereda en vereda para recoger los fondos necesarios para la celebración principal. Estos oficiantes locales surgieron con el tiempo porque los sacerdotes y misioneros sólo visitaban los pueblos afrocolombianos con ocasión de las fiestas patronales. Mientras tanto, la liturgia y el arreglo de las iglesias corrían por cuenta de esas personas autodidactas, con particulares interpretaciones de la ortodoxia, que pueden ser consideradas “aberrantes” por quienes rechazan la heterodoxia. Con todo, desempeñaban ellos el papel cotidiano de la sanación espiritual y emocional de los miembros de las comunidades.

A lo largo de todo el Pacífico colombiano, con ocasión de las fiestas patronales de la Inmaculada Concepción (8 de diciembre), Navidad (24 de diciembre) y Reyes (6 de enero), y si no hay las restricciones para la navegación fluvial que hoy imponen los grupos al margen de la ley o las fuerzas militares, la gente celebra balsadas o procesiones acuáticas en las cuales el santo o santa patrona navegan: el homenajeado puede ir *en el buche de un potro*¹³, como la Virgen de Atocha, que subía por el río Güelmambí desde Barbaocoas hasta Los Brazos y El Venero (Friedemann y Arocha, 1986: 402-414), o en balsas que forman al unir varias canoas. En ambos casos, el altar va en la proa con su decoración de flores, ramos de palma, arcos de guadua y luminarias. Los músicos irán en otras canoas.

Al norte del Cabo Corrientes, Chocó, navegan con chirimías, y al sur, con marimbas, cununos, bombos y guasás. En las balsa también pueden ir síndicos, síndicas y, quizás, los devotos más fervientes. Además van los proeros que, como su nombre lo indica, desde la proa muestran la vía a los pilotos de las canoas para enrumbarlas río arriba, seguidas de otras canoas movidas por motores, canaletes o remos.

La procesión visita los pueblos vecinos y dan vueltas alrededor de los respectivos puertos. No falta quien se desplace a pie por la orilla, hasta regresar a donde celebrarán la fiesta, que durará toda la noche. Si la situación de orden público lo permite, el recorrido puede hacerse por la noche y se pernocta en el lugar visitado. Es usual que los navegantes extiendan telas plásticas para guarecerse

.....

¹³ En el Pacífico sur colombiano la canoa se conoce como potro. El buche del potro es la parte más cóncava de la canoa, lugar donde viajaba la imagen de la Virgen en este relato.

de las lluvias, siempre frecuentes en toda la región afropacífica. Cuando no eran tan populares esos impermeables, la gente escampaba bajo la llamada hoja blanca, una planta del monte.

En el Pacífico norte, quizá la fiesta patronal más conocida es la de San Pacho en Quibdó, cuyas celebraciones se prolongan por un poco más de un mes, entre septiembre y octubre. En 2007, la Fundación BAT Colombia auspició una presentación de esta fiesta en el teatro Jorge Eliécer Gaitán de Bogotá. Del folleto que repartieron a la entrada tomamos algunos apartes:

A las doce de la noche de cada 3 de septiembre, los quibdoseños se dan cita en el Parque Manuel Mosquera Garcés o en el Parque del Centenario de la Independencia para anunciar que en un mes [se conmemorará el aniversario de la muerte...] del patrono de la ciudad. Chirimías, la banda de San Pacho y la desbordante alegría de la juventud aunada con todos los grupos etarios recorren “el anillo central” de la ciudad, habiendo hecho un circuito previo de sus barrios [...]. Esta jornada lleva por nombre “La Alborada”. La fiesta arranca con el desfile de las banderas de todos los barrios franciscanos. En el parque Manuel Mosquera Garcés, cada uno elige un abanderado que en el centro del redondel demuestra su habilidad en el manejo de la bandera de su barrio con una espectacular coreografía improvisada (Fundación BAT Colombia, 2007: 6, 14).

Luego cada barrio, en una fecha diferente, efectúa su propia celebración, que comienza con la misa y continua con un desfile *que no dura menos de seis horas, visitando a los barrios hermanos en medio de los soles más abrasadores o de los aguaceros diluviales llamados ‘chocoanitos’* (Ibid.: 12). El desfile evidencia la alegría, el bullicio y la picardía del bunde, y está encabezado por el abanderado, seguido del portador del báculo,

[...] bastón de mando rural y ancestral, ‘la barra de la justicia’ africana, que hoy porta el presidente de la junta central, barrial o las personalidades del mismo sector, el cual a manera de testimonio, de jefe a jefe de barrio, se va pasando al barrio anfitrión en su día clásico (Ibid.: 9).

En ese sentido, Nina S. de Friedemann (1989a: 142) argumentó a favor del parentesco entre ese santo y *Orula*, pero coincide en que el eje central del desfile son carrozas con plataformas semicerradas sobre las cuales se encuentran *lo difrá*, figuras animadas que denuncian en un tono sarcástico y burlesco las cosas que el pueblo repudia.

Cuando se termina el recorrido comienza la verbena. El barrio anfitrión se llena de música y fiesta, animada por las chirimías y los equipos de sonido de las casas, en donde hay sancocho, ron, aguardiente y *biche* para amigos o extraños. [En 1929...] *Los dirigentes barriales Heladio Candia y Nefialí Cuesta, proponen la adopción de días clásicos por barrios, quedando así: Barrio Roma o San Francisco, septiembre 28; La Yesquita, septiembre 30; Yescagrande, octubre 1ro; Pandeyuca, 2 de octubre* [desde 1930 se fueron incorporando otros barrios a medida que la ciudad crecía...] (Fundación BAT Colombia, 2007: 7).

El 3 de octubre desfilan todos los disfraces y las comparsas por las calles de Quibdó, mientras el jurado delibera y escoge al ganador de cada modalidad. Al día siguiente los quibdoseños engalanan la ciudad para la fiesta religiosa que consta de una majestuosa procesión por las calles de la población. Se parte de la catedral en compañía de los fieles que entonan gozos al santo patrono.



Carteles de San Pacho
en la Catedral de
Quibdó, en 1995

El recorrido de la procesión está adornado con arcos de papel y en las esquinas principales de las calles se levanta un arco y un altar para recrear algunos de los pasajes de los milagros de San Francisco de Asís, entre los cuales el más sobresaliente fue el haber impedido que en 1966 el incendio de la carrera primera se extendiera a los barrios de la gente negra, lo cual cobra un mayor sentido si se tiene en cuenta, como decía Manuel Zapata Olivella, que el seráfico enmascara la deidad Bantú Inyamba, el incendiario (Ibid.: 9).

San Pacho retorna triunfal a su catedral después de un agotador recorrido de más de diez kilómetros a sol o a lluvia, llevado en andas duramente disputadas o alternadas por sus devotos. Es el día del color café y el hábito franciscano, salpicado de unos cuantos trajes lilas. Es el día de las peticiones, es el día de las espermas, de las velas, de la quemada tolerada, es el día de las mandas (Ibid.: 13). Definitivamente, éste es un santo vivo:

[...] un amigo íntimo, a quien le contamos nuestras cosas, a quien le pedimos que interceda en cosas divinas y humanas, su prestigio lo ratifica el número de milagros que siga realizando, se trata de una religiosidad utilitarista [como diría la antropóloga austríaca Angelina Pollack Eltz (Ibid: 10).]

A esta descripción le añadiríamos que los niños también participan con entusiasmo, y arman sus propios difrá (disfraz). Se valen de cajas viejas y cartones que les regalan sus familiares y también recorren las calles con representaciones que siguen el formato de la crítica social y el escarnio que formulan los difrá de los adultos. Las fotos que aparecen a continuación son de la fiesta de San Pacho en 1995. En octubre de 2007, parte del equipo de este proyecto tuvo el privilegio de volver al festejo y constatar que aún siguen las casas con sus puertas abiertas para cualquier visitante que quiera entrar a bailar, beberse un trago de Platino y conversar. A propósito de esta celebración, la maestra Leocadia Mosquera escribió:

San Pacho para la comunidad quibdoseña es un imaginario colectivo aglutinador del actuar, pensar y sentir de las distintas clases sociales chocoanas, y el símbolo de unidad local que dinamiza todas las actividades productivas. Sincretiza la religiosidad y la espiritualidad con lo profano, en donde el reconocimiento de los valores positivos y naturales del santo se extiende a todos los sitios donde se encuentren los quibdoseños, convirtiéndose en patrimonio inmemorial. En [el festejo de] San Pacho se [critican] todas las problemáticas que sufre cotidianamente el pueblo, [pero al mismo tiempo, se ejerce la amistad y otras...] costumbres san pacheras. En algún momento perdido en la memoria colectiva está uno de los dioses africanos. Esa es mi interpretación de lo que es San Pacho.

Los difrá con los cuales los niños participan del San Pacho quibdoseño

hablan de situaciones actuales y cotidianas vistas desde su perspectiva, en 1995



El estilo y orden de la celebración de San Pacho guardan similitudes con el equivalente festejo de los uresanos en honor a San José, su santo patrono, a quien llaman “santo negro”, cuya fiesta celebran el 19 de marzo. En 2008, aunque coincidió con el Miércoles Santo, la celebración no tuvo variaciones. Todos los años, al día del santo está precedido por la realización de una novena, a cargo de los habitantes de los distintos barrios del pueblo, quienes además le hacen una procesión con oraciones y cantos, hasta llegar a la iglesia donde la imagen sagrada entra de espaldas. En la parte exterior de la iglesia, los devotos queman velas en grandes cantidades para pedirle favores al santo o rendirle culto. Las autoridades eclesiásticas han tratado de acabar con esta tradición porque daña la arquitectura y ensucia la fachada exterior de la iglesia, sin embargo, la devoción al santo es más fuerte que la norma y el letrero que reza “prohibido quemar velas aquí”.

Si bien San José es el patrono de los uresanos, a la fiesta acuden muchos devotos de otras partes de la región que llegan a pedir milagros, a pagar mandas o a cumplir con una tradición religiosa. A causa de esta gran concurrencia, los uresanos decidieron hacer su propia celebración el día siguiente, cuando los demás devotos visitantes ya han cumplido sus objetivos religiosos.

Otra fiesta central para los uresanos es la celebración del *Corpus Christi*, durante el cual acostumbran a bailar la danza del diablo, cuyos bailarines o personajes son el diablo, el *tapa güeva* o *güeva* y el pájaro *cucambo*. A la danza la acompañan el tambor macho y la caja, verseadores y cantaoras. En esta fiesta, detrás de la procesión religiosa va la danza del diablo, quien, al regresar a la iglesia, entra bailando de espaldas.

Para el antropólogo Alejandro Camargo existe una evidente relación entre la danza del diablo y los ritos fúnebres. Según los escritos de la Hermana María del Perpetuo Socorro en 1924, la gente decía que si no realizaban la danza, el diablo los asustaría en el momento de morir bailándoles y tocándoles tambor (Mesa, 1963). Sin embargo hay una asociación adicional que podríamos plantear a manera de hipótesis. El Viernes Santo, día de la procesión del Santo Sepulcro, además de otros personajes como ángeles, penitentes, mujeres que cantan, frente a la imagen del féretro va un personaje vestido de rojo que baila al son del sonido de un tambor y una armónica. El destino de la procesión es la casa de las monjas, donde se deja la imagen del Santo Sepulcro y formalmente se acaba el acto religioso. Sin embargo, una vez el sacerdote, las monjas y otros habitantes no originarios de Uré se van a sus casas, los uresanos y uresanas se van a la iglesia. Allí, junto a la imagen de la virgen de luto, las mujeres cantan *El llanto de María*, y frente a ellas, el personaje de rojo continúa bailando al son del tambor y la armónica.

Si bien la gente dice que es una representación de un soldado romano, a quien llaman centurión, o también *santurrión*, el atuendo rojo recuerda los diablos de la danza. Al aceptar que



Quema de velas frente a la iglesia durante las fiestas de San José

el santo patrono de Uré, Córdoba y celebración de las fiestas de San José el santo patrono de Uré, Córdoba

es una representación del diablo, podríamos hilar esta afirmación con la idea de que el diablo puede llegar en el momento de la muerte para asustar a la persona “bailándole y tocándole tambor”, tal como lo hace el santurrión en el momento de la procesión del Santo Sepulcro.

Para reforzar la hipótesis, Camargo plantea que bajo la idea de un “soldado romano”, los antiguos uresanos escondieron el diablo para hacerlo partícipe del rito fúnebre de Jesucristo, tal y como podría haber participado de sus propias agonías, a menos que le bailaran en el Corpus Christi. Recordemos también que una estrategia de resistencia de los pueblos afrodescendientes en América fue esconder personajes como el diablo o los dioses africanos, no aceptados por los sistemas ideológicos dominantes como el catolicismo, detrás de figuras políticamente aceptadas por sus amos, como los santos. En este caso el diablo se escondió detrás de un soldado romano, propio de la remembranza de los tiempos de Jesucristo.

De vuelta al Afropacífico, en Nariño y Guapi, durante los alumbramientos a los santos los fieles les cantan tonadas muy alegres, alabaos y arrullos, y adornan el altar con cortinas que cuelgan del techo, flores y luminarias. Anteriormente estos alumbrados se celebraban en los lugares donde no había sacerdotes. En Quibdó, además de lo anterior, le ofrecen los mejores productos de la cosecha y otros objetos al santo por los favores recibidos.

En Guapi, por su parte, con ocasión de la fiesta de un santo, los fieles pasan la víspera rezando y cantando, y en la madrugada rezan la oración que los viejos llaman *La cogida de vela*: toman la figura del santo, la ponen en una sábana blanca y cuatro personas agarran cada punta, mientras que en la otra llevan una vela. Así la van pasando entre los asistentes, cantando jugas y alabaos, en tanto que quienes quieren y pueden, dejan su óvulo en la sábana. Es obvia la remembranza de la visita del cajón ya descrita para los entierros en Palenque, así como su posible raíz africana.

Según Matilde Inés Castillo Alarcón el velorio de santo se parece mucho al velorio de niño, pero no cantan algunas rondas como *El buen viaje* y cambian varios versos de las canciones, según el santo que alaben. De acuerdo con Leocadia Mosquera, en Quibdó le hacen una novena al santo, que es el mismo alumbramiento, cuando necesitan pedirle un favor, y le celebran un arrullo para darle gracias por los favores recibidos.

En Tumaco hay una devoción intensa por la Virgen del Carmen, patrona del municipio vecino de Espriella, pero adoptada por los pescadores del puerto por su capacidad de protegerlos de morir ahogados. Entre el 8 y el 16 de julio le celebran su novena y la velan alrededor de un altar fastuoso que montan en la catedral. (Ver página 68)

En 2007, consistió en una cenefa morada de bordes redondeados que remataba en flecos dorados, de lado a lado de la nave principal de la iglesia. Por detrás de la cenefa, pendía un velo blanco que cubría todo el altar mayor y enmarcaba un cuadro blanco con bordes de madera en cuyo centro aparecía una cruz. A los lados pusieron dos estrellas de ocho picos también de madera. Frente al cuadrilátero, la estatuilla de la Virgen navegaba en una embarcación simbolizada por la proa, el timón y dos anclas con una estrella cada una. La quilla rompía las olas mediante dos tiros largos de tela blanca y negra que se abrían a los lados hasta prenderse de dos enormes ánforas llenas de flores naturales, y una tercera que iba debajo de la embarcación. Detrás de los primeros floreros había dos cirios altos, engastados en candeleros de un metro de altura, y más adelante, a izquierda y derecha de la imagen, otros dos cirios enormes, esta vez montados sobre pedestales cubiertos de telas color ocre. Del techo salían dos tiros arqueados del mismo color, convexos, que llegaban a la



mitad de las paredes de la iglesia. Más atrás, otros dos tiros iguales, aunque un poco más anchos, describían el mismo tipo de arco. Seis cirios grandes, en candelabros de un metro de alto cada uno, rodeaban el altar donde el sacerdote celebraba la misa; en el piso, al centro, habían puesto un ramo adicional, y hacia el lado de los feligreses, otros dos floreros más. La organización espacial de las luminarias recordaba el castillo de la tumba de la última noche de Elda Quiñones en el barrio Viento Libre del mismo puerto. Esta estética de telas, flores y luminarias presenta similitudes con varios altares que ilustra Robert Thompson (1993) en su libro *The Face of the Gods*, en particular con el que en 1986 diseñó Josie García en Nueva York, en honor a Ochún.

El viernes santo, día de la procesión del Santo Sepulcro,

además de otros personajes como ángeles, penitentes y mujeres que cantan, encabezando el grupo va una persona vestida de rojo que baila al son del sonido de un tambor y una armónica

Adoraciones. La Navidad en febrero y marzo

UNA EXPLICACIÓN REITERADA con respecto a las Adoraciones que tienen lugar en el norte del Cauca se refiere a que durante la Colonia, en las fiestas de diciembre, los cautivos tenían que servirles a sus amos, por lo cual no podían celebrar el nacimiento del Niño Jesús. No obstante, si se les daba permiso de hacer las fiestas en otra época, lo cual explicaría que, hoy por hoy, en febrero y marzo se sigan haciendo las Adoraciones al Niño Dios.

Una hipótesis alternativa aparece en el trabajo pionero de Jaime Atencio e Isabel Castellanos (1982), *Fiestas de negros en el norte del Cauca: las adoraciones del niño Dios*; los autores indican que por rebeldía, los cautivos y sus descendientes se habrían negado a celebrar el rito católico y más bien habrían establecido uno propio en honor al oricha Elegguá, deidad de las encrucijadas y el juego, que puede encarnarse en un niño pequeño y travieso, y a quien habrían escondido en la imagen del Niño Dios (Ibid: 51). Incluso sugieren (Ibid: 80) que también podría involucrar a los *Ibeyis* (mellizos), dos orichas a quienes por muchos años los santeros cubanos camuflaron valiéndose de las imágenes de Cosme y Damián. Esta referencia a los dos niños, como se verá más adelante, se intuirá en los distintos rituales de la celebración que implican un juego constante entre varios íconos del Niño Dios.

El 9 de julio de 2007, con Lina del Mar Moreno llegamos a Cali procedentes de Quibdó. Nos esperaban la profesora Carmen Paz Díaz, su hermana Marlene y la antropóloga Sofía González, quien se ocuparía de la etnografía visual de esa parte del proyecto. Haríamos una segunda visita entre el 14 y el 17 de febrero de 2008, ya no con Lina del Mar, sino con la profesora Marlene Paz, Sofía González, Juliana Botero, Catherina García y Luisa Fernanda Córdoba. Por ser oriundas de esa región, las hermanas Paz Díaz nos guiaron por Puerto Tejada, Villarrica, Padilla, Yarumales y Quinamayó, en el sur del Valle. En todos los lugares visitados nos dijeron que no deseaban aparecer en una exposición del Museo Nacional con sus ritos y altares fúnebres sino con las Adoraciones del Niño Dios, para ellos el conjunto de fiestas más representativas de esa zona.

Esa petición fue fundamental para que imagináramos cómo tendríamos que modificar el guión previo que teníamos en mente para la futura exposición e involucrar otros ritos. A medida que recorrimos las regiones afrocolombianas nos ratificamos en dos hipótesis: muertos y ánimas pertenecen al mundo de los santos, y los santos están vivos. Esta última cualidad involucra distintas maneras de comunicarse con las personas acerca de sentimientos y emociones o premoniciones. Así, en Boca de Pepé, valle del río Baudó, departamento del Chocó, la Virgen de la Pobreza se sonroja o sonrío a los feligreses cuando está satisfecha por la manera como le han rendido tributo a lo largo del año; por el contrario, cuando quiere manifestar insatisfacción por la conducta de ellos y ellas, vuelve pesada su anda a la hora de sacarla de la iglesia en su procesión anual. Y no olvidemos que si decide salir en esa procesión, lo hará remeneándole las caderas a San José. Del mismo modo, en Paimadó, Chocó, la Virgen de la Candelaria baila al son de la chirimía (de la Rosa y Moreno, 2005).

Esta reflexión culmina en el guión actual sobre el diseño del sitio de la exposición, que incluye la encrucijada como abstracción de la mariposa (que aparece en las tumbas) como punto central de la muestra, y que, a su vez alberga altares para santos vivos. Sobre el suelo, la delimitación circular delineada sirve para diferenciar la actitud emocional que el creyente asume frente a las tumbas para los muertos, con respecto a la que adopta ante los altares para los santos.

El vínculo simbólico entre estos dos estados de ánimo lo constituye el pabellón localizado tanto delante del pesebre de las Adoraciones del Niño Dios, como del altar que hacen los uresanos para despedir a un angelito.

La profesora Carmen Paz, por su parte, asegura que más que la natividad, los cautivos celebraban que el Niño Jesús hubiera escapado de la muerte a manos de los soldados del rey Herodes. Los esclavizados habrían convertido esa huída de la Sagrada Familia en un paradigma esperanzador con respecto al logro de su propia libertad. El 11 de julio de 2007, el folclorista portejadeño Héctor Elías Sandoval nos hizo énfasis en que la fuga es el eje de estas fiestas, que no se trata de la *juga*¹⁴ del Chocó. En esa conversación, la profesora Paz complementó el punto de vista de Sandoval y explicó que huir puede hacer referencia al evangelio de Mateo

en el *Nuevo Testamento*, que documenta cómo Herodes mandó a matar a todos los niños, y cómo el ángel indica a San José y a María que se fuguen, mas no que jueguen. La misma profesora añade que justamente una de las fugas que bailan los niños durante las Adoraciones es *La bámbara negra*, cuyos personajes principales son unos soldados, como los de Herodes, que buscaban al Niño Dios para asesinarlo. El profesor Sandoval nos aclaró que en los libros no encontraríamos la explicación que él brindaba.

Dados los lazos de vecindad, amistad y parentesco, la gente de cada pueblo trata de que su celebración no coincida con la de otro para que haya buena asistencia, máxime si se tiene en cuenta que en esas ocasiones quienes han emigrado retornan de visita a sus lugares de origen.

Atencio y Castellanos destacan el papel de síndicos y síndicas en la organización de las celebraciones y hablan de las capitanas, mujeres jóvenes que guían la coreografía de las fugas y portan los pabellones que en Guachené

hoy parecen haber entrado en desuso, pese a que hasta los años de 1980 fueron muy fastuosos con colgandijos de “[...] carne y pollos crudos, panes, mazorcas de maíz y chorizos [...]” (1982: 81; 50, 74 y 75; véase la descripción de los pabellones que aparece en este catálogo en el aparte sobre el bunde de angelito). Empero, de la información que recogimos entre el 14 y el 17 de febrero de 2008 en la vereda La Cabaña, Sector 5 y 6 de Guachené, da la impresión que ha cambiado el vocabulario y que hoy a esas señoras mayores y sabias las llaman capitanas. Del mismo modo, dada la cantidad de personas que trabajan como obreras de las nuevas fábricas que hay en la región, dedujimos que las colectas entre familias campesinas que antes esos síndicos y síndicas comenzaban a hacer recorriendo las veredas desde noviembre del año anterior (Atencio y Castellanos, 1982: 49), hoy han pasado a ser peticiones de apoyo a las empresas. En el caso de la fiesta que registramos, Rica Rondo, la multinacional productora de alimentos, regaló la comida. Existiría la posibilidad de que así como las funerarias contribuyen a burocratizar los ritos fúnebres, la “urbanización” y la “gestión cultural” hicieran lo propio con las adoraciones.

En Yarumales, vereda de Padilla, Cauca,

quisieron aparecer en la exposición del Museo con las Adoraciones del Niño Dios, las fiestas más representativas de la zona. En la foto, grupo local de cantoras y cantaores.



El profesor, músico y gestor cultural Héctor Elías Sandoval,

en su casa en Puerto Tejada

Según las observaciones que realizamos allí, y seis meses antes en Yarumales, una vereda del municipio de Padilla, esas fiestas tradicionales son “de calle”, de modo tal que ejecutantes y espectadores están en un mismo nivel espacial y pueden interactuar horizontalmente. A capitanas y madrinan les queda fácil intervenir ya sea para recordarle a la niña el verso que está recitando o para alzarla, porque es muy pequeña, para que la concurrencia la vea. Sin embargo, es posible que hacia el futuro las portadoras de estas tradiciones tengan que hacer negociaciones entre lo ancestral y la tendencia nacional a popularizar las fiestas que tienen lugar sobre tarimas.

El 16 de febrero de 2008 nos fuimos para Quinamayó (sur del departamento del Valle del Cauca), donde se nos había asegurado que las Adoraciones seguían usanzas antiguas. Sin embargo, hallamos que la gente optó por esos escenarios elevados, incluyendo su respectivo jurado, ya fuera para las fugas o para las expresiones más contemporáneas como el reguetón y el *hip-hop*. Como es lógico, en esos espacios han irrumpido los reinados de belleza, con la opción de que desplacen las teatralizaciones que Atencio y Castellanos (1982) describieron y que nosotros observamos en La Cabaña. Con la introducción de la tarima, el contacto cara a cara entre protagonistas y espectadores tiende a romperse por la organización vertical que adquiere el ámbito festivo. Del mismo modo, proliferan vendedores de electrodomésticos –que montan estantes improvisados para ofrecer sus mercancías a crédito–, así como cocineros de fritanga y lechona, que arrinconan a las cocineras de aborrajados.

La modernización que evidenciamos en Quinamayó nos dejó el interrogante sobre el futuro de la celebración sagrada. En las Adoraciones también tiene lugar la diferenciación entre los espacios sacros y los profanos, sobre la cual hemos hablado al referirnos a velorios, novenas y últimas noches (Atencio y Castellanos, 1982: 86-88). En la zona plana del norte del Cauca, el área alrededor del pesebre es de carácter sagrado, como lo son los espacios de la calle donde niños y niñas se detienen para hacer las representaciones que les corresponden. Los espacios profanos son

En la procesión infantil de las Adoraciones de la vereda La Cabaña, Sector 5 y 6, en Guachené, las capitanas y madrinan pueden intervenir fácilmente y recordar el verso a la niña que recita, gracias a la relación horizontal existente por ser estas unas fiestas “de calle”



Preámbulo de las Adoraciones en Quinamayó, sur del Valle



las casetas y discotecas a los lados de la calle principal. Uno esperaría que los dueños de los aparatos de sonido, encendidos a toda potencia, tuvieran la cortesía de bajar el volumen a medida que pasan las procesiones con los niños y niñas cantando arrullos y declamando loas, pero no es así. Incluso, la profesora Oderai Mera, gestora cultural de Guachené, nos aseguró que de antiguo no había bandas de viento, pero que se vieron obligados a contratarlas para que dieran más vigor a las fugas tradicionales. En la fiesta modernizada, tarima, reinado y concursos de danza tienden a desplazar los ámbitos sagrados del festejo o a reducirlos a una procesión con la imagen del Niño Dios que –según nos dijeron– parte de la iglesia precedida por el obispo de la diócesis.

Retomamos lo observado en La Cabaña. Por la tarde del viernes 15 de febrero de 2008, doña María Eusebia Aponzá, capitana de las fiestas de esta vereda, nos condujo a una tolda con anuncios de Pony Malta, sostenida por una estructura metálica, localizada al costado izquierdo de su casa. La figura de bulto de un Niño Jesús de Praga estaba bajo un techo cubierto con “barbas de viejo”, soportado por una estructura en cemento, con escalones que recordaban los pies de las tumbas para velorio y última noche. Al igual que en ellas, los peldaños estaban cubiertos con un papel color beige, con letras rojas y verdes, rodeados de guirnaldas de los mismos colores pero hechas en papel metálico. A los lados pusieron materas con helechos. A la derecha del Niño Jesús situaron un ángel dorado, a su izquierda, un pequeño pesebre en el que la mula se había sustituido por un venado.

El típico pueblo de pesebre, con los animales, y un San José y una Virgen María más grandes que las casas, cubría el segundo escalón hacia abajo, con un Niño Dios en su cunita a la izquierda y un reno a la derecha. Más abajo, otro reno y otro venado, con diversos juguetitos en el centro, y ya en el escalón inferior, un arco hecho en papel metalizado con el letrero que decía *Merry Christmas*, las imágenes de otro pesebre y otro venado gris. Futuras investigaciones históricas desde marcos afroamericanistas responderán si esa proliferación de juguetes, también identificada por Atencio y Castellanos (1982: 51), sustenta el posible culto a Elegguá.

Después de que viéramos el pesebre, unas niñas pasaron a mostrarnos la estrella que portaría el Ángel de la Luz y parte de las diademas doradas que lucirían angelitas y ninfas. La señora Aponzá nos presentó a su madre, doña Raquel González, antigua

Pesebre en la casa matriz, según Atencio y Castellanos

Vereda La Cabaña sector 5 y 6, Guachené, Cauca.



Niño Dios de las Adoraciones

en la vereda La Cabaña, Sector 5 y 6, Guachené

Luis Alfonso Zapata y Tiburcio Ocampo

con las armazones de guadua para la mula y el buey, de las Adoraciones en la vereda La Cabaña, Sector 5 y 6, Guachené



capitana de la fiesta, y nos enseñó otro Niño Dios en su cuna, vestido con mucho esmero y de mejillas sonrojadas. De ahí nos llevó a otra casa localizada a unos 500 metros, sobre la vía principal. En el patio, dos señores hacían unas armazones de guadua: poliedros de base rectangular que terminaban en dos arcos, en el delantero estaba acomodado un palo de escoba que terminaba en una calavera ya fuera de mula o de buey.

La fiesta a la que asistimos se inició a las seis de la tarde, después de que llegaron los músicos de una banda de vientos y los adultos

comenzaron a bailar una fuga frente al pesebre. Terminada la danza, partió una procesión quizás hacia la segunda casa, pero no concluyó debido a un aguacero torrencial que se precipitó y que duró hasta la media noche. Buena parte de la asistencia se refugió en la sala de la residencia de la señora Aponzá a esperar a que parara de llover. Como esto no sucedía, a las 10 de la noche niños, niñas y personas adultas comenzaron a bailar fuga en esa sala y en el antejardín, hasta que aparecieron la mula y el buey, cuyos creadores habían reemplazado las calaveras que habíamos visto unas horas antes por cabezas talladas en madera y habían cubierto los bastidores con telas de colores. Los danzantes, mediante aparejos que fijaban las estructuras a los hombros, se los pusieron.

La concurrencia se trasladó al espacio sagrado del pesebre, donde los dos animales comenzaron a danzar en círculos, a la vez que dialogaban con una pastorcita y una niña que representaba al Ángel de la Luz. La capitana de la fiesta circulaba entre los ejecutantes, cuaderno en mano, para soplarles los versos olvidados o confundidos, aunque fue evidente que los intérpretes se reservaban el derecho a la improvisación. El hecho de que a los bailarines las dos cabezas les quedaran frente a las caderas y que ejecutaran movimientos de adentro hacia afuera dio lugar a la hipótesis de Atencio y Castellanos (1982: 89) en cuanto a la naturaleza fálica de la danza, en el marco de un rito de fertilidad.

Según Carmen Paz, la fiesta en las horas de la noche rememora la circunstancia de que María, José y el Niño tuvieran que huir amparados por la oscuridad. Entre el ruido de la lluvia y las notas de la banda, fue muy difícil entender si lo que los protagonistas iban diciendo correspondía a lo que figura en el cuaderno con los apuntes sobre las intervenciones de cada quien.

Con anterioridad, doña María Eusebia Aponzá y otras mujeres habían confeccionado los atuendos que llevarían todos los personajes que participarían en las Adoraciones del domingo 17. La niña que interpretaría al Ángel de la Luz portaría una estrella de ocho puntas, hecha en papel metálico color dorado y engastada en un palo de 60 centímetros. Las niñas que representarían a los demás angelitos llevarían unas alas puestas en la espalda, hechas en icopor, con papeles de seda y crepé pegados para formar las plumas, así como figuras en papel metálico de diferentes colores.

Luis Alfonso Zapata (buey)
y Tiburcio Ocampo (mula), María Eusebia Aponzá y la pastora, en las Adoraciones de La Cabaña





**Adoraciones
en la Vereda
La Cabaña,**
sector 5 y 6, en
Guachené, Cauca

Otros protagonistas son las ninfas, a quienes, como lo hacen con los angelitos, les ponen unas coronas de papel metálico color dorado (los *kepis*). Los niños y niñas que representan angelitos y ninfas, San José y la Virgen van vestidos con túnicas largas, quizás a la usanza bíblica. A San José no le pegaron barbas de algún tipo de fibra, sino se las pintaron quizás con negro de corcho o con pestañina o máscara para ojos. Por el sol, el santo llevaba un *sombrero vueltiao*. Se mantiene la tradición que hace treinta años Atencio y Castellanos (1982: 44) reportaron para La Dominga: lo ideal es que a la Virgen la represente una niña con la piel lo más clara posible.

Si durante la noche del sábado no supimos a qué lugar debería llegar la procesión interrumpida por la lluvia, el domingo no nos percatamos muy bien de que la movilización de los niños debidamente vestidos desde el pesebre de la casa de la señora Aponzá hasta aquella donde habían confeccionado la mula y el buey había sido una procesión para llevar al Niño Dios a un segundo pesebre. Repasar el libro de Atencio y Castellanos (1982) sobre el particular nos llevó a preguntarle a doña María Eusebia Aponzá; ella nos respondió que sí, y le dio el nombre de *ley* a la segunda casa.

Ratificamos así que en La Cabaña también quedaban conformados los dos espacios sagrados reportados para La Dominga: el de la casa de doña María Eusebia Aponzá, equivalente a la casa matriz sobre la que hablan los autores citados, y el de la casa de ley, que ellos denominan casa secundaria. Fue en esta última donde ya habían armado el otro pesebre, en un cobertizo de telas plásticas, adornado con hojas de palma. Allí situaron a la Virgen, y en sus brazos, al Niño Dios de mejillas sonrojadas; estaban también San José y tres pastorcitas.

Pastorcitas y angelitos bailaron una fuga y después cada protagonista ocupó el espacio que le correspondía: el Ángel de la Luz sobre un anda de madera y arcos cubiertos de papel blanco; San José, la Virgen y el Niño Dios, en un zorra tirada por una mula. Más adelante comprobaríamos que habían removido al Niño Jesús de Praga del pesebre de doña María Eusebia Aponzá, pero no nos enteramos si había sido mediante un rito particular. Investigaciones futuras aclararán si los celebrantes aún consideran que uno de estos dos niños está perdido y si hacen las celebraciones que antes hacían para que ambos pudieran encontrarse (Atencio y Castellanos 1982: 84, 85). La profesora Ruby Quiñones nos explicó que esta tradición también tiene lugar en Robles (Nariño), pero durante la Navidad; allí esconden al Niño “del monte” y debe hacerse un ritual particular para que aparezca, por lo cual Atencio y Castellanos (1982: 84) tendrían razón al sugerir que hay conexiones entre estos ritos y los de los bundes de angelito que practican para salvar al niño perdido mediante el canto y el baile, en ese caso asociado con un niño muerto, según se deduce del relato que el señor Drigelio Balanta les hizo a esos dos autores:

[...] al niño muerto se lo ‘salvan’ bailando [...] y luego aguardiente hasta que se juman y se caen todos y el niño queda allí en el centro. Entonces, llega uno e inspecciona: ‘ay, esta gente se ha quedado dormida todita y ahora verá cómo me robo al niño’ y entra a paso de gato y lo coge [...]. Al ratico llega con un frasquito como de hormigas o pica-pica y los va rociando, cuando se levantan todos sacudiéndose y temblando todos ‘tutunientos’ a buscar al niño y ¿dónde lo encuentran? Ya está oculto. Ya lo quitó de allí. Al ratico vuelven y lo traen y, bueno, otra vez [...] hasta que amanece” (Ibid.: 84).

Si bien es cierto que en La Cabaña no conocimos tal baile, en Yarumales sí nos lo representaron, conforme lo vimos 25 años atrás en Tumaco, a cargo del grupo de Francisco Tenorio. Rogelio Martínez Fouré, director del Ballet Folklórico de Cuba, sostiene que fuera de Colombia poco ha visto estas danzas de pasos estentóreos debido a supuestas irritaciones cutáneas, las cuales sí siguen siendo muy difundidas entre ashanties, fanties y baulés¹⁴.

Si el rito se hubiera desarrollado conforme la descripción de los dos autores citados, los dos niños se habrían encontrado bajo un arco hecho de guadua, flores, papel crepé y cintas, para regresar a la casa matriz donde los habrían entronizado en el pesebre (Ibid.: 80-88). Sin embargo, lo que sucedió en la calle principal de La Cabaña fue que el domingo a medio día, subido en el anda que alzaban dos hombres, el Ángel de la Luz partió como guía de San José y de la Virgen con el Niño en brazos, quienes lo siguieron en su carro de tracción animal, acompañados de angelitos y ninfas. Todos se dirigieron al pesebre de la casa de la señora Aponzá. La banda de vientos y percusión interpretaba la fuga y paraba de tocar cuando la procesión se detenía en diferentes “estaciones”, en las que niñas previamente escogidas y aleccionadas recitaban versos alusivos a la peregrinación. Al final de cada recitación, el coro respondía “que sea para bien”, la banda arremetía con sus notas y se reiniciaba el tránsito. Madres, abuelas y capitanas estaban pendientes de las representaciones de cada quien para apoyar con ademanes y estrofas olvidadas.

Una vez que la Virgen depositó al Niño Dios en el segundo peldaño del pesebre, niñas, jóvenes y adultos comenzaron otra fuga. La estética del altar había cambiado, porque al Niño Jesús de Praga y a los demás habitantes del piso más alto los habían reemplazado por un pesebre completo con más juguetes en los demás escalones. San José debía recibir las ofrendas de los reyes magos, pero los respectivos actores incumplieron, de modo que el rito no pudo completarse como había sido planificado, pese a que tres jóvenes se pusieron los respectivos disfraces y posaron para las cámaras.

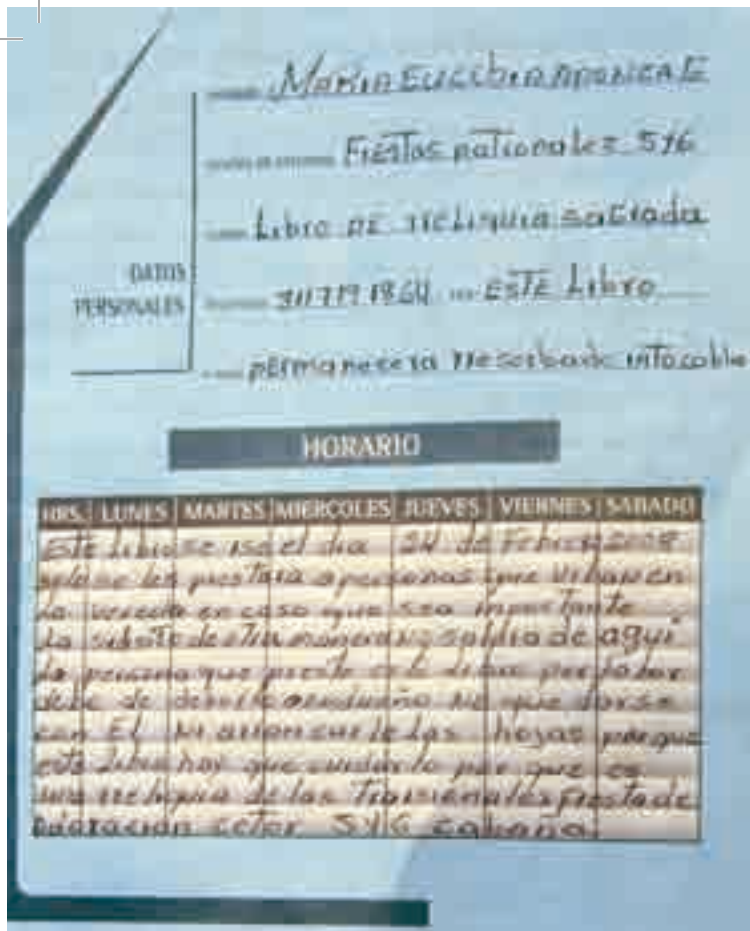
A diferencia de lo que pasaba en el decenio de 1980 con el estudio ya aludido, ahora los portadores de la tradición comienzan a valerse de cuadernos para preservar versos, loas y cantos. El que elaboró el señor Daniel Castillo le servía de guía a la capitana de la fiesta para lograr que el rito siguiera su orden. Describimos algunas características de este soporte de la memoria, preguntándonos

.....

¹⁴ Conversación con Jaime Arocha, Abidján, Costa de Marfil, diciembre 18 de 1998.

**Los tres
Reyes Magos**
junto al pesebre
en La Cabaña





Fotografía del Libro de Reliquia Sagrada, escrito por Daniel Castillo y guardado con esmero por la capitana de las Adoraciones, María Eusebia Aponzá

por el impacto futuro de esta innovación. Comenzamos por transcribir fielmente la carátula del cuaderno:

Este libro se iso el día 24 de febrero de 2008 solo se les prestara a personas que viban en la vereda en caso que sea importante. La solisito de otra manera no saldra de aquí. La persona que preste este libro por favor debe de deborlo a su dueño, no quedarse con el ni arrancarle las hojas porque este libro hay que cuidarlo por que es una rreliquia de las Traisionales Fiesta de Adoracion Cetor 5 y 6 Cabaña.

¿Planeaban hacer la fiesta una semana más tarde? La información es significativa por cuanto en la preparación de nuestra visita fue evidente la incertidumbre que

rodeaba las fiestas. Nos habían anunciado que las de Yarumales tendrían lugar durante el fin de semana del 9 y 10 de febrero y cuando nos aprontábamos para viajar, nos mandaron razón de que en esa localidad ya no sabían si tendrían que aplazarlas hasta el final del año. Pronto nos informaron sobre la posibilidad de que en Guachené y en Quinamayó pudiéramos ver las fiestas y por ello

partimos. Sin embargo, aún en el terreno, eran evidentes unas vacilaciones que contrastaban con la planeación tan firme que parecían tener las fiestas descritas por los autores a quienes recurrimos para hacer las comparaciones que hemos presentado. Estas dudas definen preguntas para resolver en investigaciones que están por venir: el cambio en los calendarios, ¿tiene que ver con las nuevas fuentes de financiación de las fiestas y la consecuente gestión cultural? La “urbanización”, ¿desestabiliza las fiestas?

A continuación, transcribimos parte del inventario de los parlamentos que corresponden a los protagonistas de las representaciones:

La Virgen

Soy la Virgen María. Bienaventurada me llaman todas las generaciones: Fui escogida por Dios para ser madre de Jesús, desde el principio del mundo antes que yo naciera. Era de familia humilde y pobre de vienes, pero rica en gracia y virtudes. Estando yo en Nasarét, cuando era un 25 de marzo a las 12 del día entro un el todo bestido de blanco resplandeciente, saludandome con estas palabras: Dios te salve María llena eres de gracia el señor es contigo bendita tu entre todas las mujeres y bendito es el fruto de tu vientre. Al oír yo estas palabras, se me turbo el corazón, mas el ángel me dijo: no temas María porque habeis hayado gracias delante de Dios; concebirás y darás a luz un hijo a quien pondrás por nombre Jesús mas yo exclamé: He aquí la esclava del Señor, que se cumpla en mí según sus palabras. Al [incomprensible] el angel saltó de gozo Y sentí conmoveme mis entrañas y sentí más alegría que resolvi hir a visitar a mi prima Isabel que vivía [incomprensible] que se hayaba en cinta y debia ser madre de san Juan bautista al oír mi voz exclamó: ¿De donde a mi

tanta gracia que la madre de mi señor venga a visitarme? Allí con alegría me detube con Isabel cerca de tres meses. Palabra de Dios.

San José

Yo soy José: trabajo el humilde oficio de carpintero trabajo en la montaña, soy descendiente de la familia de David, como también es María; hombre honesto, honrado y trabajador: Estando en la montaña un día tranquilo me llegó un mensajero desde Nazaret para que asistiera a un jubileo que se verificaba en un templo, en esta ciudad habían mil príncipes, enamorados de una doncella muy virtuosa aunque pobre como yo pero rica en gracia de Dios. Era hija de Joaquín y Ana al bajar yo de la montaña los mil príncipes ya estaban reunidos en el templo; Joaquín y Ana dieron a cada príncipe una palma de azucena con botón lo mismo que a mi, al otro día tenían que entregarlas florecidas y el que la entregara florecida se casaba con María... fueron entregando una a una y ninguna floreció; me pidieron la mía y estaba bien abierta y alegre. Que suerte la mía, desde ese momento fueron saliendo los príncipes tristes y aburridos a sus lugares de origen a mi me celebraron una gran fiesta que duró tres días. Palabra de Dios.

Madrina

Yo le pregunto a este niño,	Me contestó brevemente
¿Tu madre de dónde camina?	Yo la quiero complacer
Me contestó con cariño	Para madrina del niño
En busca de una madrina	Yo la escogí desde ayer
A la madre de este niño	Matica de mejorana
Yo le quiero preguntar	Nacido en un bello día
Si ha nacido en un camino	Y por de vuestras manos
Oh ha nacido en un portal	Lo recibo con alegría

Padrino

El 25 de diciembre	Oh Niño Dios de Belén
el Niño Jesús nació	Hoy vengo como extranjero
Aunque la Virgen María	Semejanza de padrino
De fría paja lo abrigó	Se encierra en este misterio
Son brillante que al nacer	La madrina de este niño
La luz brilla en Oriente	Deme tres pasos al frente
María llena de gozo	Deme facilita al berle
El niño besa en la frente	Aga silencio la gente
Las gaviotas en el monte	Haga silencio la gente
Alaban su nacimiento	Pongan todos atención
Y las flores perfumadas	Que la madrina del niño
Brotan todos sus ambientes	Quiere echar su relación

Siguen los versos para los ángeles San Gabriel, de las Nubes, Custodio, de la Guarda, Benigno, un querubín, un serafín, un ángel para quien escribieron cinco páginas, otro ángel con

dos páginas, y la Samaritana, cuyo recitativo es de ocho páginas. A continuación está el parlamento de las ninfas; una con dos páginas, la siguiente con cuatro, otra con tres y una más con dos; cuatro para gitanas, con dos páginas cada una; la pastora con ocho páginas, otra vez un ángel y un canto en común de dos páginas. De estos apuntes no queda claro cómo debe hacer cada protagonista para expresar su parte o cómo se intercalan las unas con las otras, por lo cual el documento es de un valor enorme para comprender cómo un pueblo cuya transmisión de la memoria se ha basado en la tradición oral, comienza a valerse de soportes escritos. Además, en estos el narrador desempeña el papel del *griot* al combinar el texto ortodoxo con el acontecer local, como sucede con ese San José que trabaja en la montaña, que es “honesto, honrado y trabajador” y a quien le celebran una fiesta de tres días no solo por haber sido escogido como marido de María sino por haber triunfado sobre rivales con más poder.

Para cerrar oficialmente la fiesta en La Cabaña, la noche del domingo hacen un castillo de pólvora aunque el lunes puede haber un remate consistente en el “el entierro del calabazo”, y quienes aún tengan fuerzas seguirán bailando fugas con los músicos de la región. Carmen Paz fue muy enfática en afirmar que la noche de la natividad siempre fue la fiesta de los amos, y en ella se representa a Jesús como un niño pobre, que no tenía un lugar digno para nacer. Agrega que:

[...] días después vinieron los reyes magos de oriente y le adoraron en una casa, no en el pesebre. En este caso Jesús es representado como un Rey desposeído. Esto coincide con las viejas historias de las abuelas, que se cuentan en las noches de luna llena, acerca de las riquezas que poseían y que les quitaron con la esclavitud. Antiguamente era un sacrilegio que las niñas usaran aretes que no fueran de oro y los niños una cadena o una manilla que no fueran de oro. Por esta razón la fiesta se hace posterior a la noche de la natividad. Porque Jesús es un Rey desposeído que escapa.

La economía campesina de café y cacao que tuvo su auge durante la primera mitad del siglo XX, y sus raíces en la resistencia contra el cautiverio, le daba sentido a estas festividades. Hoy, sin embargo, la expansión de los cañadulzales sobre las *fincurrias*¹⁵ —en especial para responder a la propuesta actual de producción de etanol— coincide con la urbanización de las fiestas, que se manifiesta en la introducción de la tarima y el reinado de belleza, conforme lo constatamos en Quinamayó. La preponderancia de los espacios profanos sobre los sagrados y la burocratización de ambos parecerían ser efectos posibles en contextos de modernización dentro de los cuales prima el ideal del trabajador asalariado y no la del productor autónomo. En el ámbito mundial las consecuencias de la implantación de este modelo comienzan a sentirse en la actual crisis alimentaria, pero en el norte del Cauca las hallamos en aspectos tan sensibles como el desabastecimiento de agua para consumo humano.

.....

15 Predio pequeño sembrado con café y cacao.

Contextos de modernización

A LO LARGO DE LAS INVESTIGACIONES de terreno que cimientan esta exposición fue manifiesto que ritos fúnebres y fiestas de santos vivos estaban bajo intensas presiones de cambio. En algunos casos, el efecto es directo, como sucede con la venta de servicios preexequiales. En otros, la ruta es indirecta, como ocurre con el programa de biocombustibles, cuya influencia sobre fiestas, como las de las Adoraciones del Niño Dios en la zona plana del norte del Cauca, viene por vía de la erosión de la economía campesina tradicional.

Esto último se evidencia al analizar lo ocurrido en esa región del Cauca, quizás el territorio colombiano con más apellidos africanos como Lucumí, Angola, Carabalí, Congo y Arará, entre muchos otros. Desde una perspectiva afroamericanista hace falta explicar ese rasgo tan sobresaliente, con seguridad modelado por formas de resistencia que cautivos y cautivas africanas ejercieron contra el sometimiento impuesto por los dueños de aquellos latifundios bautizados por el historiador Germán Colmenares como “haciendas de trapiche” (1980). Por su parte, Carlos Alberto Cabal (1978) llamó la atención acerca de los indivisos, especie de “territorios liberados” donde los sublevados mantuvieron cultivos y ejercieron la autonomía durante los años de la Colonia.

Estas conductas disidentes aparecen en la novela *Alférez Real* de Eustaquio Palacios. Allí se describe lo que sucedía a finales del siglo XVIII en la hacienda Cañasgordas, localizada en esa misma área. Su enfoque representa un clásico de lo que hoy llamaríamos “racismo paternalista”, es decir, el desprecio de los amos por los cautivos y el hecho de tratarlos como seres inferiores quedaba disimulado por expresiones de compasión beatífica hacia ellos o por el ejercicio de una bondad inspirada en las obras de misericordia católicas. La estructura y funcionamiento del latifundio eran comparables a los de La Bolsa en Villarrica, a donde nos llevaron los señores Juan de Dios Mezú y Víctor Nazarí para mostrarnos el antiguo cementerio, el lugar donde se erigió la capilla y, con la mirada puesta en las paredes de la casona que aún existe, contarnos que no ha sido posible quitar de allí la sangre que quedó de los azotes que miembros de la familia Arboleda les propinaban a sus esclavos.

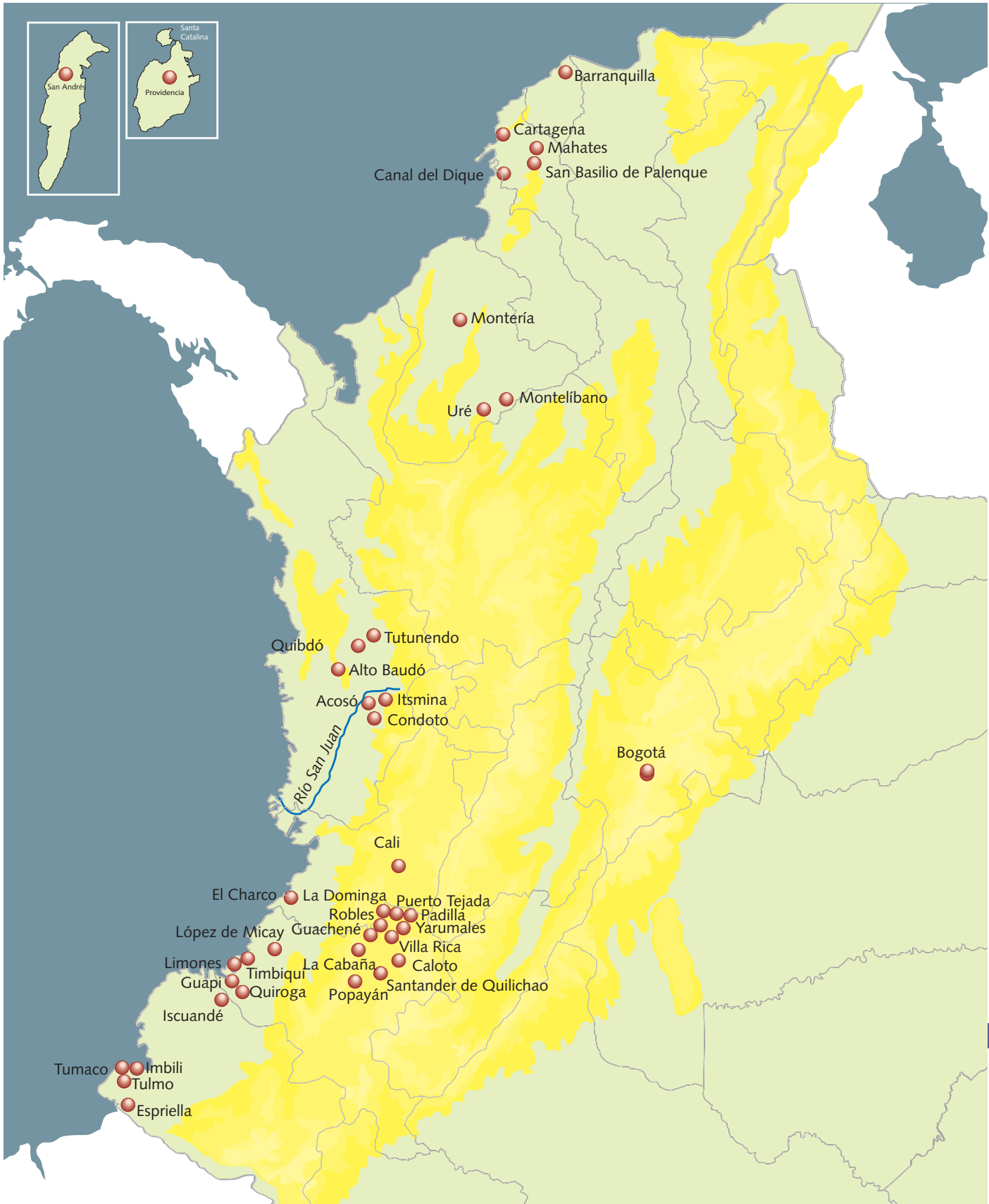
Pero volvamos al tema de la economía campesina que autores como Michael Taussig –que usó el seudónimo de Mateo Mina (1975)– describen para los decenios de 1960 y 1970, relacionada con esas búsquedas de libertad en el marco de la expansión de latifundios de ganado, soya y caña.

Ese proceso también fue objeto del ensayo que Nina S. de Friedemann (1976) tituló *Negros: monopolio de la tierra, agricultores y desarrollo de plantaciones de caña de azúcar en el valle del río Cauca* y del documental *Villarrica* (1986) que ella produjo con Ron Duncan y Gloria Sánchez, dentro de un convenio con el Centro de Investigaciones Multidisciplinarias de Desarrollo Rural (CIMDER) de la Universidad del Valle.

Ese equipo multidisciplinario fue organizado por el médico Óscar Echeverri, el sociólogo Gustavo De Roux y el ingeniero Antonio Navarro Wolff, y puso en marcha proyectos de salud pública, de ingeniería sanitaria y educación no formal como parte de un conjunto mayor de intervenciones que adelantó la misma Universidad, con el auspicio de fundaciones como la Rockefeller, la Kellogg’s y la Ford, entre otras. Con el empleo, en muy buen grado, de la teoría de sistemas, los equipos

Don Juan de Dios Mezú y don Víctor Nazarí
durante la visita a Villarrica





de investigación aplicada promovían formas de redención económica y social que no buscaban corregir la inequidad en la distribución de la tierra, sino las supuestas ineficiencias de la producción campesina. Para ello se entrenaron ingenieros de bienestar rural; en las *fincurrias*, predio pequeño con café y cacao, se sustituyeron café y plátano por soya como alternativa a la pérdida de nutrientes que causaba las diarreas, las cuales podían prevenirse mediante mejoras de saneamiento ambiental. A su vez, éstas se introducían entrenando promotores de salud rural que recorrían los campos. Estas sanadoras equivalían a los “médicos descalzos” que por la época de Mao fueron famosos en China. (Friedemann y Arocha, 1986: 183-230).

Hoy es evidente que las parcelas campesinas de policultivos que Taussig describió como modelos de agricultura sostenible están bastante arrinconadas por una economía de multinacionales que creció al amparo de la Ley Páez, la cual, según la Cámara de Comercio del Cauca,

[...] surgió como una respuesta a la tragedia del 6 de junio de 1994 que originó cuantiosas pérdidas, tanto de vidas humanas como de infraestructura en una gran zona del departamento del Cauca, creando la necesidad de un proyecto de ley que fomentará (sic) la inversión en la región.

Frente a estos problemas, la ley 218 de 1996, generó incentivos en el ámbito económico para que los empresarios iniciaran su empresa, que de otro modo no hubieran constituido en la zona afectada [...]

El examen del mapa del departamento del Cauca revela que los municipios afectados por el terremoto fueron Páez e Inzá, más cercanos al departamento del Huila que a la zona plana del norte, próxima al sur del Valle y a Cali. El malabarismo jurídico que el gobierno de César Gaviria puso en marcha, benefició a la clase empresarial pero no a los campesinos e indígenas, afectados por el temblor y las avalanchas (La Red, 1995).

Por otra parte, encontramos que la burocratización de las celebraciones también podía ocurrir por influjo de la televisión, cuya programación tiende a naturalizar tarimas y pasarelas. No obstante las diferencias de estos contextos, su denominador común es la homologación de expresiones culturales.

Pese a que es de esperarse que la reacción de los sujetos de esta exposición sea la de persistir en la resistencia a favor de sus autonomías, hay estéticas y símbolos que ya han desaparecido o que están bajo amenaza de desaparecer. A continuación enumeramos parte de los contextos que hemos identificado.

Funerarias y burocratización de los ritos fúnebres

A la entrada del cementerio de Quibdó encontramos un anuncio de la funeraria y floristería De la Costa, el cual aparece en varias esquinas de esa ciudad y de otras del Chocó. Así lo constatamos en julio de 2007, cuando visitamos el Museo de La Tertulia en Cali, donde estaba la exposición fotográfica *Atrato*, de Martha Posso, sobre las víctimas del desplazamiento forzado en la región de Riosucio. Una de las fotos de la artista, era de un cartel igual al que nosotros habíamos fotografiado en Quibdó, en el cual aparecen las direcciones y los teléfonos de las respectivas sedes locales.

**Aviso a la
entrada**
del cementerio
de Quibdó



Entre los efectos visibles sobre la homologación de los ritos fúnebres figuran:

Eliminación progresiva de la estética de moños, velos, mariposas, flores, escalones y “cuerpos presentes”

Exclusión del canto de alabaos, de los ritos de novena y última noche, que se reemplazan por la práctica de una misa a los nueve días del fallecimiento y otra al primer aniversario

Supresión de la integración y reconocimiento de espacios sacros y profanos

Desaparición de la repartición ritual de alimentos, café, tabaco y licor; de las procesiones fúnebres que rememoran el rito de la *visita de cajón* y, quizás lo más importante, anulación de la solidaridad comunitaria construida alrededor de juntas mortuorias o grupos de familiares y vecinos, quienes, como sucedía en el Archipiélago raizal, venían de sitios lejanos para quedarse y acompañar a los dolientes durante el mes que seguía al entierro

Andrés Meza, en su contribución para este catálogo, resalta que en el Chocó las juntas mortuorias son organizaciones enormes que pueden involucrar hasta 3.000 miembros, distribuidos por el departamento, el país y hasta el extranjero. Para él, debido a la capacidad de cohesión que tienen, incluso, pueden ser tan o más importantes que los consejos comunitarios que legitimó la Ley 70 de 1993 como mecanismo para normalizar la territorialidad ancestral y colectiva.

Reiteramos que no somos nostálgicos o evocamos el precepto de que cualquier tiempo pasado fue mejor; observamos, sí, los vacíos que estos cambios ocasionan en los modos de sanar el dolor y hacer la catarsis. Esperanza Biohó nos ha hablado de las *velonas*, salas que en lugares como Nuquí, Chocó, la comunidad ha habilitado para llevar a cabo los ritos fúnebres, incluyendo cocina y horno. En este sentido la Funeraria La Esperanza, en Quibdó, representa una alternativa a la diversidad, en tanto ha hecho una innovación similar que permite la delimitación de espacios rituales, a los cuales hemos aludido, y la ejecución del canto de alabaos, ofrecen facilidades de cocina para que los deudos puedan preparar los alimentos que se repartirán según las usanzas tradicionales. Quizás esta opción evidencie que modernización y diversidad no son incompatibles.

Hallamos que las funerarias también son punto de encuentro de globalizaciones. Por ejemplo, en sus neveras se almacenan aquellas flores provenientes de los viveros de la Sabana de Bogotá que se cultivan para los mercados internacionales, pero que no se exportan. La decoración de altares fúnebres con crisantemos, claveles y rosas provenientes de esas “fábricas” está normalizada, con impactos hasta ahora impredecibles para los costos de la decoración acostumbrada de tumbas y altares.

Del mismo modo, con la irrupción de las funerarias, las embalsamadoras y las mujeres que se ocupaban de decorar los sitios para los velorios y novenas quedan sin oficio o comienzan a cobrar por su trabajo y se insertan en las lógicas del mercado (Bohórquez y Villamizar, 2008: 5-6), tal y como sucede con rezanderas, rezanderos, cantoras y cantores (Mojica, 2008). Este fenómeno, añadido a la desaparición de los *circulars*, los *chasques* y los *chakeros*, compromete la activación de la solidaridad comunitaria desde el momento de la agonía. No es claro cómo se recompondrá ese mecanismo de los nexos sociales.





La Cabaña,
Sector 5 y 6,
Guachené,
Cauca.

Ortodoxia

Pese a que el equipo de campo compartía una aguda sensibilidad con respecto a los cambios en las identidades, ocurrió la coincidencia de que uno de los investigadores llevó consigo a terreno *El libro negro* de Orham Pamuk (2006) y compartió con los demás la tesis referente a que la lucha para que *uno mismo sea uno mismo*, depende de sus gestos y de su manera de contar historias.

Pamuk se aproxima al tema mediante la historia del señor Bedii, un fabricante de maniqués que intentó reproducir la corporalidad turca, cuando la industria del vestido occidental despegaba en ese país. El dueño del almacén a quien Bedii le ofrece sus esculturas las rechaza con el argumento de que su negocio vende ilusiones, las cuales en ese entonces no podían consistir en representaciones de hombres de bigotes poblados, pieles morenas, cabellos crespos y piernas cascorvas, sino en figuras atléticas, de cabellos rubios y ojos azules. Para Pamuk, esas ilusiones con respecto a poseer la perfección de un cuerpo ajeno las había forjado Hollywood, con su propagación de ciertas maneras anglosajonas y *blancas* de mirar, sonreír, caminar, besar, abrazar o llorar. Estas ideas hacen eco a las de Gregory Bateson (1991: 35-40; 412) sobre el gesto como algo integrado a la entonación de la voz y a otras formas de comunicación no verbal especializadas tanto en la expresión de las emociones como en el establecimiento de vínculos del individuo con su ecosistema y su sistema social.

Desde esa perspectiva, las etapas del rito fúnebre y las ceremonias respectivas consisten en secuencias de gestos que realzan la emotividad de las palabras. Algunos de esos gestos son altamente estereotipados; otros espontáneos, pero ambos aprendidos ya sea mediante la observación impremeditada o por medio de pedagogías públicas.

Dentro de las celebraciones afrocolombianas y raizales hay encadenamientos de gestos que hablan de posibles memorias africanas, como el “trance” que tiene lugar en velorios y entierros. Lo induce el ritmo repetitivo de alabaos, salves e himnos, la gestualidad también reiterada de cantaores y cantoras –quienes interactúan con el féretro, como si el cadáver que contiene estuviera vivo y los oyera–, la vigilia, el café, el tabaco y el licor, ya sea *biche*, *ñeque*, *bush rum* o tragos destilados industrialmente. El trance no sólo cumple funciones de comunicación con las deidades que pueden poseer a uno de los deudos, sino de catarsis y sanación de ellos. Sin embargo, es objeto de descalificación por “primitivo”, “atrasado” o “demoníaco”.

En el Archipiélago raizal se catalogan como *hysterics* y hay quienes dicen con orgullo que, por fortuna, esa conducta ya fue superada. En este caso, el papel de la ortodoxia cristiana ha sido fundamental en la erradicación de ese rasgo y de otros que pertenecen a la herencia de la religión Akán, conocida en todo el Caribe insular con el nombre de Obiah. Eventos comparables suceden en relación con los alabaos, cuya interpretación puede ir en contra de la misma ortodoxia, pero se practica para ejercer la resistencia cultural.

Antenas de telecomunicaciones
vereda Limones,
sobre el río Quiroga,
Guapi, Cauca.



Medios

Pese a los diversos velorios de los cuales habíamos sido testigos, tan sólo en la salida a terreno de julio de 2007 tomamos conciencia de que alabaos, salves e himnos tenían un soporte fundamental en cancioneros manuscritos por cantaoras y cantaores, así como en los himnarios en inglés en el Archipiélago. Como ya lo explicamos, en febrero de 2008 constatamos que –entre otras– las matronas de la zona plana del norte del Cauca elaboran con preciosismo cuadernos donde consignan los libretos y guiones que orientan los autos sacramentales que celebran con ocasión de las Adoraciones del Niño Dios.

Del mismo modo, tomaríamos conciencia de que en esas zonas rurales de Afrocolombia, remotas hasta que por sus territorios se extendieron las redes de la interconexión eléctrica, hoy proliferan teléfonos celulares cuyos dueños hacen rápidos registros mediante las cámaras digitales incorporadas a esos aparatos. Otras familias contratan video camarógrafos que registran velorios, entierros y últimas noches de las novenas, entre otros acontecimientos sociales. Entonces, concluimos que la palabra dicha, cantada o gesticulada ya cuenta con soportes diferentes al de la tradición oral, que ofrecen varias opciones para permanecer dentro de registros históricos. Al mismo tiempo, pensamos que esos soportes también tienen la capacidad de petrificar los contenidos de cantos y recitaciones y de esa manera domesticar su capacidad de incorporar historias locales o relatos disidentes con respecto a la ortodoxia.

Algo parecido puede estar sucediendo con los apoyos mediáticos y digitales que hoy por hoy está recibiendo la memoria oral. Las antenas satelitales de televisión y los teléfonos celulares son dos instrumentos de globalización fundamentales. Ambos dependen de la propagación de redes de electricidad por lugares antes inimaginables, como los valles altos de los ríos Baudó y Mira. En las investigaciones de campo para esta exposición, por primera vez nos hallamos con la omnipresencia de la televisión en esas áreas. Atrás quedan momentos como los vividos en Boca de Pepé, Chocó en 1995, cuando la comunidad se reunía a ver la telenovela de las ocho de la noche, luego de que el dueño de la tienda mejor surtida encendiera su planta eléctrica. Hoy las redes de electricidad dan a las presentadoras de televisión el don de la ubicuidad. A Yarumales, Cauca, llegamos exasperados porque no sabíamos cómo mantener la concentración que requiere una entrevista, cuando en todas las zonas que habíamos visitado el televisor estaba prendido durante todo el día y buena parte de la noche. Al entrar a la casa de nuestra anfitriona, nos alegramos de que estuviera apagado el aparato entronizado en un lugar especial de la sala, pero cuando ella apareció, de inmediato nos dijo, “ay, perdón, no les he prendido el televisor”. Nos preguntamos si ahora un signo de tener malos modales consistía en tener apagado el aparato.

En Colombia RCN Televisión (Radio Cadena Nacional) y Caracol Televisión son equivalentes al Hollywood que impactó a la Turquía de Pamuk (2006). Domestican el gesto. En el mismo Yarumales, cuando la gente vio nuestras cámaras, de inmediato montó una representación de las Adoraciones del Niño Dios, y al final de la tarde preguntó: “¿en qué canal vamos a salir?”. Parecería que ya hay una pedagogía para convertir en patrimonio las expresiones de la cultura local, y que hoy por hoy la gente sabe que la televisión también es un medio fundamental para crear aquellos

archivos que un pueblo elabora con lo mejor de sí mismo, según la concepción de cultura que Edward Said introduce en *Imperialismo y Cultura* (1996: 13).

Otro incidente de terreno refuerza esta idea: constatamos que programas como *Factor Xs*¹⁶ hacen cotidiana la representación cultural.

Como antecedente remitámonos al *metálogo*¹⁷ mediante el cual Gregory Bateson (1991: 71) demuestra que no hay instintos sino múltiples formas de aprendizaje; da la guía para comprender que en la acción de aprender hay por lo menos dos procesos de gran complejidad que comparten las repeticiones hacia la formación de patrones: en uno, se hace cotidiano lo que se ha verbalizado, y en el otro, se sumerge en el inconsciente, y de esa manera se automatiza.

En Tumaco, mientras esperábamos ingresar a la celebración de la última noche de la señora Elda Quiñónes en el barrio Viento Libre, vimos a un grupo de niñas, quienes se habían repartido los papeles de *Factor Xs*. A juzgar por las competencias que ostentaba, el grupito de Tumaco quizás llevaba semanas entrenándose en las representaciones. La niña mayor hacía de Andrea Serna, la moderadora del programa original, y les iba corrigiendo los gestos, modales, formas de caminar y modos de cantar a sus compañeritas que desfilaban por la pasarela imaginaria y se habían vuelto una especie de pequeñas concursantes¹⁸. Otros niños desempeñaban el papel de jurados que la cadena le había asignado a cantantes y productores musicales de reconocimiento nacional e internacional.

Factor Xs y otros programas de televisión contribuyen a naturalizar tarimas y pasarelas, y de ese modo facilitan que las innovaciones que la gente hace a sus tradiciones sigan ese molde, con los efectos cuestionables como el anotado al referirnos a las Adoraciones del Niño Dios:

Debilitamiento de los espacios y manifestaciones sacras, debido a la fuerza que esas innovaciones le dan a lo profano¹⁹

Distanciamiento entre ejecutante y espectador, quien tiende a dejar de ser participante activo

Teatralización de eventos locales para complacer a los jurados y no para documentar y criticar la vida comunitaria

En fin, el detrimento de las comparsas populares debido a la irrupción de reinados de belleza con gestualidades legitimadas por agencias globales de modelos, y no por las síndicas de las fiestas.

.....

¹⁶ *Reality show* que RCN Televisión emitió a mediados de 2007 y que consistía en que niñas y niños participaban en concursos de canto para ganar un premio y hasta ingresar a la farándula.

¹⁷ Un *metálogo* es una conversación sobre un tema problemático. La conversación tiene que ser tal, que no sólo los participantes discutan efectivamente el problema sino que la estructura de la conversación en su totalidad sea también pertinente al mismo tema [...] (Bateson, 1991: 27).

¹⁸ Véase el *metálogo* de Gregory Bateson, *¿Por qué un cisne?* (1991: 59-63).

¹⁹ Podría parecer que esta opinión contradice la que expresamos más adelante con respecto a la sacralización del Estado. Creemos que una cosa es la integración entre lo sacro y lo profano que practica un pueblo y otra el sesgo que el poder ejecutivo exprese en pro de una orientación religiosa en particular, dentro de un país cuya constitución política propugna un Estado laico.



Biocombustibles

En las márgenes del río Mira, Nariño, nos impactó la monotonía de las plantaciones de palma aceitera, consistentes en filas interminables de palmeras idénticas, sembradas de manera simétrica. Debajo de ellas, se movían hombres negros sudorosos y provistos de ganchos filudos de hierro, engastados en palos largos que permitían llegar hasta los racimos de corozos, cuyos vástagos cortaban para que cayeran al suelo.

A la orilla de la carretera que comunica a Tumaco con Pasto veíamos docenas de estos racimos a la espera de que los recogieran camiones para llevarlos a las plantas procesadoras que dedujimos que estarían a lo lejos, debido a las columnas de humo en el horizonte.

Muchos de esos sembrados monótonos tenían un color amarillo y mortecino. Nos hablaron de una crisis, con orígenes inciertos, que afectaba a las palmeras: ¿daños colaterales producto de los químicos que esparcían avionetas y helicópteros del gobierno para erradicar plantaciones de coca que existen en la misma zona? ¿Una plaga nueva no identificada? ¿La mano de Dios? Miembros del Consejo Comunitario de Alto Mira y Frontera, que se amparan en la Ley 70 de 1993 para defender los territorios colectivos de las comunidades negras de la región, nos dijeron que hasta podría tratarse de una especie de guerra biológica que eliminaría a los pequeños productores a favor de las grandes empresas, y de ese modo profundizar la desposesión territorial iniciada en el decenio de 1950. “Las multinacionales” de la palma, como las llaman allá, se afincan en los territorios colectivos de los campesinos afrocolombianos.

El nerviosismo de estos líderes era explicable porque el gobierno había anunciado que la meta para 2010 era expandir esas plantaciones en unas 600 mil hectáreas en el litoral Pacífico. Este proyecto cuenta con el pleno respaldo de los palmicultores industriales, quienes están agremiados en Fedepalma y no esconden su repudio por la Ley 70 de 1993, conforme puede leerse en la página web de esa federación:

La vigencia de la Ley 70 ha representado para los cultivadores de palma muchas dificultades para extender sus áreas de cultivo y generar proyectos a gran escala, bien sea como propietarios particulares o con proyectos productivos con alianzas.

Este tema amerita una profunda evaluación sobre el impacto que ha generado la vigencia de esta ley, frente a su conservación ambiental y desarrollo económico, cultural y social de la zona.

Sobre el particular, el Gobierno Nacional se comprometió a reglamentar el modelo asociativo previsto en el artículo 52 de la Ley 70 de 1993 o Ley de Comunidades Negras que establece el diseño de “mecanismos especiales financieros y crediticios que permitan a las comunidades negras la creación de formas asociativas y solidarias de producción para el aprovechamiento sostenido de sus recursos y para que participen en condiciones de equidad en las asociaciones empresariales que con particulares puedan conformar dichas comunidades (Fedepalma, 2007).



Proceso de la caña
en el norte del Cauca

Entre el 5 y el 14 de marzo de 2008, la Comisión Ética de la Verdad²⁰ visitó el bajo Atrato y ratificó denuncias como las que ya habían hecho el padre Jesús Alfonso Flórez y la socióloga Constanza Millán (2007: 204-214) con respecto al destierro del cual habían sido objeto 15 mil campesinos afrocolombianos de los valles de los ríos Cacarica, Curvaradó, Jiguamindó, Domingodó, Truandó y Salaquí, donde diferentes empresas han extendido los cultivos de palma.

Además de la palma, el programa de biocombustibles incluye ampliar los sembradíos de caña de azúcar en la zona plana del norte del Cauca, entre otras regiones (Censat Agua Viva y el Proceso de Comunidades Negras PCN, 2008). De ahí la desaparición de las economías campesinas de esa región y de sus equivalentes en los territorios colectivos de comunidades negras.

Esta estrategia de desarrollo no es ajena a que el 49% de la población del litoral Pacífico ya ha sido desplazada (*El Espectador*, 2008), ni a que, según el último informe de ACNUR (2007: 29), las cifras de destierro de Colombia figuren entre las más elevadas del planeta. Quienes no se desplazan, pasan a ser trabajadores al servicio del monocultivo agroindustrial de ambas cosechas. A favor del proceso uno podría alegar que mejoran las estadísticas nacionales sobre empleo e integra a los nuevos trabajadores al sistema de seguridad social y derechos laborales, garantizados por el Estado. Sin embargo, en las regiones que hemos recorrido los campesinos afrocolombianos pasan de ser agentes autónomos de su propio destino y de realizar actividades productivas muy variadas, consecuentes con las formas de policultivo sostenible que practicaban, a desempeñar tareas rutinarias, muy pesadas, mediante contratos sin prestaciones, ni servicios de salud que propagan las cooperativas de servicio.

.....

- 20** Miembros de la Comisión Ética: Mirta Baravalle, Madres de la Plaza de Mayo –línea fundadora– Argentina; Enrique Núñez Aranda, Comisión Ética contra la tortura de Chile; Stephen Nathan Haymes, Ph.D., Universidad DePaul, Chicago, USA; Charity Ryerson y Liz Deligio, Movimiento por el cierre de la escuela de las Américas –SOA- Watch, USA; Alberto Giraldez, Comunidades Cristianas Santo Tomas, Madrid, España.

También hacen parte de la Comisión Ética de la Verdad: Adolfo Pérez Esquivel, Premio Nóbel, miembro de SERPAJ, Argentina; François Houtart, sacerdote, coordinador Foro Social Mundial, Director del Cetri, Bélgica; Bernardine Dhonr, jurista de la Universidad Northwestern de Chicago, EE.UU.; Tomas Gumbleton, Obispo Emérito de Detroit, EE.UU.; Pueblo indígena Mapuche de Chile; Movimiento de los Trabajadores Sin Tierra, MST Brasil; Grupo Libera, Italia. Hijos de Argentina, por la identidad y la justicia contra el olvido y el silencio; Coalición de los Pobres, EE.UU.; Libertad Sánchez, Asociación por la Recuperación de la Memoria Histórica, Mérida, España; Miguel Álvarez, Asociación Verapaz de México, experto en temas de paz y negociación de conflictos, México; Carlos Fazio, profesor de la UNAM y analista del diario *La Jornada*, México; Gilberto López y Rivas, catedrático de la UNA; Federación Democrática Internacional de Mujeres; Rainer Huhle, centro de Derechos Humanos de Nuremberg, Alemania.

Así, el milagro de la incorporación al sistema de seguridad social queda pospuesto y los trabajadores laboran en condiciones de rutina y riesgo, sin los márgenes de autonomía que les ofrecía la producción campesina. Los críticos de los modelos neoliberales aclaman que el agotamiento de las fuentes fósiles de energía, dependiente de la escasez física de petróleo y de los factores políticos, tiene como solución los biocombustibles y la privatización de la política energética, en detrimento de la seguridad alimentaria y nutricional de todos los ciudadanos. Al mismo tiempo que, como dice Alfredo Molano:

La selvas, las pocas que quedan en pie, están siendo abatidas, y los cultivos propiamente alimenticios arrinconados. El objetivo final es bajar el costo de los combustibles pagando un precio ambiental y social elevadísimo, porque también esa nueva economía entrará en crisis por una oleada de sobreoferta que hoy se prepara con tanta violencia como irresponsabilidad. (Molano, 2008b).

Al enfocar ya no el drama humano sino a la palma individual, nos percatamos de que a sus tallos y ramas se prendían helechos, quiches y orquídeas, como si al monocultivo tratara de reconquistarlo la biodiversidad del bosque tropical húmedo. Mientras fotografiábamos esa frondosidad terca nos explicaron que acabarla era una de las tareas que los empresarios les encomendaban a los trabajadores. Ya fuera a mano o aplicando agroquímicos, a ellos les correspondía acabar con todas aquellas plantas que le quitaran fuerza a la plantación monótona. Entonces, no debería sorprender que esa misma Comisión Ética de la Verdad acerca de la cual ya hablamos informara que:

Nuestro ingreso a través del río Urada y nuestra salida luego de atravesar el río Jiguamiandó para llegar al Curvaradó, nos permitió constatar la destrucción ambiental empresarial que se ha desatado desde 1996 con la violencia de tipo paramilitar consentida por estructuras estatales. De esta situación recibimos 14 testimonios y observamos con nuestros propios ojos tal situación dentro del Territorio Colectivo. Constatamos el riesgo que viven las comunidades ante una nueva fase de arrasamiento y de destrucción empresarial. La deforestación intensiva, la desertización de las aguas, el ingreso de maquinaria pesada para la siembra de palma y la extensión ganadera están a la orden del día.

De camino al Curvaradó constatamos el contraste de la biodiversidad con la destrucción integral por la deforestación, el sembrado de palma y la ganadería extensiva. En la Zona Humanitaria percibimos la destrucción el año pasado por las operaciones paramilitares del Monumento a la Memoria construido por la comunidad. Igualmente observamos la ampliación de la siembra de palma a pesar del reconocimiento estatal que se trata de predios colectivos que coinciden con una serie de amenazas de las estructuras paramilitares de las “Águilas Negras”. (Comisión Ética de la Verdad, 2008).

Entable
minero de
Condoto,
Chocó,
diciembre
de 2007



Los ecosistemas

Lina del Mar Moreno, Leocadia Mosquera y Jaime Arocha viajaron a Tutunendo con un grupo de docentes del sistema de educación pública, que iban a las cataratas que se conocen como Sal de Frutas para celebrar un cumpleaños. Por el camino, dos de ellos compraron agua empacada en bolsas plásticas que arrojaron por la ventana del bus a un río, una vez vaciaron el contenido. Uno de los maestros enseñaba en su colegio la cátedra sobre medio ambiente, de modo que uno podría decir que a la “falta de cultura de la gente” se debe el espectáculo tan aterrador de la acumulación infinita de desechos no biodegradables.

Cientos de toneladas de empaques de tetrapack, botellas de Agua Brisa o Agua Cristal, envases de cerveza y gaseosa, recipientes de icopor, pañales desechables y toallas higiénicas flotan ya sea en las aguas de la ensenada de Tumaco o se acumulan en las esquinas de las calles de las ciudades del Pacífico, del Palenque de San Basilio, de Uré y de San Andrés, donde el manejo de las basuras ha sido objeto de protestas airadas por parte de la comunidad raizal que en Providencia ha logrado soluciones parciales²¹. No obstante la posible falta de civismo individual, ¿qué pasa

con la responsabilidad social y ambiental de las empresas que fabrican objetos no biodegradables o distribuyen sus productos en ese tipo de empaques? ¿No deberían invertir en el desarrollo de alternativas amigables con el medio o en incentivos para la recolección y procesamiento de esos desechos en esos puntos no metropolitanos de la geografía nacional? ¿Qué tienen que ver las basuras con los altares para muertos y santos vivos? Tienen que ver con que el ambiente de las comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras esté cada vez más degradado. Además de los plásticos y las laminillas de aluminio y estaño, el bienestar y

vida de esas personas también enfrenta el compromiso exclusivo que los inversionistas despliegan con el crecimiento acelerado de sus capitales.

El panorama de la minería del oro en lugares como Condoto, Chocó, es dantesco. Vimos un entable con tres enormes retroexcavadoras que habían hecho socavones hasta de 30 metros de profundidad. Las arenas y gravas que iban subiendo hasta las tolvas instaladas a nivel del suelo se lavaban con aguas de río que bombeaban por medio de máquinas de alta presión. El mercurio que aplicaban para separar el oro de las arenas iba a dar al lecho de ríos como el Condoto o el San Juan junto con el resto de los desperdicios. Las personas asentadas alrededor del entable, a quienes conocimos, eran víctimas del desplazamiento forzado. Podían sobrevivir lavando las arenas residuales cada vez que las máquinas dejaban de funcionar o se retiraban definitivamente, siempre y cuando les pasaran a los concesionarios de las licencias mineras un porcentaje del mineral extraído. Era obvio el peligro de que esos mineros quedaran sepultados por los altos taludes que habían dejado las *retros*. De ahí la frecuencia de reportes de prensa como el emitido por el programa *6 a.m. Hoy por hoy*, de Caracol el 22 de julio de 2008, en el sentido de que dos mineros perecieron



.....

²¹ Hoy lamentamos no haber dirigido los lentes de nuestras cámaras hacia las basuras y carecer de registros que nos permitan ilustrar esta tragedia.

debido al derrumbe de uno de esos taludes en la mina La Ranchería, localizada en el municipio de Yuto.

Las mujeres lavaban la ropa en esas aguas estancadas, nauseabundas, grises y verdes, mientras que sus hijos se sumergían y retozaban en esos líquidos densos de químicos y barro. Las explotaciones ya abandonadas consistían

en pozos rodeados de arena y piedra donde la vegetación reptaba o en lotes llanos cuya grava reemplazaba el antiguo bosque húmedo.

En Villarrica el panorama era menos dramático, pero personas conocedoras de la región, como los señores Juan de Dios Mezú y Víctor Nazarí, se quejaban de que cada día había menos agua para el consumo humano y más para los cañaduzales. Por su parte, los tejares retratados en la película *Villarrica*, de Nina S. de Friedemann, habían crecido en magnitudes industriales, sin que fuera evidente la instalación de hornos y chimeneas amigables para el entorno. La excepción de estos dramas era Guapi, quizás porque la falta de carretera lo inmuniza un poco del deterioro del medio.

El 27 de julio de 2008 Alfredo Molano publicó el artículo *Los de adentro y los de afuera*, refiriéndose al arrinconamiento de la población campesina del norte del Cauca, y a la expansión de coca, la ganadería y la palma en Guapi. Ello muestra que este panorama es hoy en día aún más dramático. (Molano, 2008a).

Infraestructura

El antropólogo Andrés Meza forma parte del Grupo de Estudios Afrocolombianos de la Universidad Nacional. Hace dos años se vinculó con el Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) para hacer una investigación sobre los efectos de la construcción de la carretera que va de Las Ánimas a Nuquí, Chocó. Trabaja hombro a hombro con el ingeniero Rudesindo Castro, fundador de la Asociación Campesina del Baudó, uno de los motores de las reformas que derivaron en el diseño y aprobación de la Ley 70 de 1993. Mediante acuerdos con la Secretaría Distrital de Educación han llevado dos grupos de docentes para que recorran partes de los ríos Baudó y San Juan. Han grabado videos sobre las experiencias de los viajeros, las culturas locales y los procesos de cambio que ocasiona la vía, como la urbanización incipiente que hace dos años tenía lugar en Puerto Meluk sobre el río Baudó. Empero, la última película ya da cuenta de un pueblo de colonos paisas y gente negra desplazada.

El 16 de julio de 2008, Jaime Arocha le resumía esta historia a una estudiante de una universidad neoyorquina. Ella defendía la obra, porque, entonces, ¿cómo haría la gente negra para sacar los productos de sus tierras? Jaime Arocha le respondió que esa es la voluntad de las comunidades negras de la región, pero en el marco del respeto por sus territorios colectivos y del mecanismo de consulta previa que prevén tanto la Ley 70 de 1993 como el Convenio 169 de la OIT.



**En la carretera a Pereira,
este es el panorama**
que brindan las obras
de infraestructura

Como hacia el futuro ella profundizará sus investigaciones sobre esos pueblos afrodescendientes, Jaime Arocha la retó para que registre si para ese entonces la fuerza pública habrá tomado partido a favor de ellos y de acuerdo con la legislación mencionada. Infortunadamente, autores como los ya citados, Flórez y Millán (2007), documentan en detalle la conducta opuesta, y el 20 de julio de 2008, nos enteramos de que el Consejo Comunitario del Municipio de Nuquí - Los Riscuales vuelve a hacer público su descontento porque ni el gobierno ni los inversionistas interesados en la carretera y el nuevo puerto (TDG) ponen en marcha los mecanismos de consulta previa que requieren las leyes nacionales e internacionales ratificadas por Colombia. Curiosamente, dos semanas antes, el periódico *Portafolio* (2008) publicó un artículo en el que se señala la urgencia de atraer nuevos inversionistas, como si se tratara de tierras baldías y no de territorios colectivos de comunidades negras.

La lucha por la tierra y el territorio, la violencia y el desplazamiento forzado de los ríos a las cabeceras municipales, a las capitales de departamento y a las grandes ciudades del país también tienen su origen, según monseñor Héctor Epalza de Buenaventura:

“en los macroproyectos que están en marcha y que necesitan construirse en la misma tierra donde está la gente pobre, en la bajamar. Es una guerra sucia que busca desalojar a la gente para que abandone su casa y poder así construir el emporio que se proyecta” (Molano, 2007a).

El presidente Uribe ha promovido grandes obras privadas “de progreso” en esa ciudad portuaria que están mirando hacia los mercados del Pacífico y del Tratado de Libre Comercio, que incluyen el Complejo Industrial y Portuario, el Puerto Industrial de Aguadulce y el Malecón de la Bahía de la Cruz. Según lo anunciado por la Alcaldía, estas obras contarán con “[...] centro internacional de negocios, centro de convenciones, atractivos turísticos, parques, plazas, complejos habitacionales, hoteles y playa” (Ibid). Todo lo anterior significa:

[...] una valorización extraordinaria de las tierras costeras y, por tanto, el traslado de por lo menos 70.000 personas [al tiempo que] el Ministro de Medio Ambiente, Vivienda y Desarrollo ha prometido un plan subsidiado de vivienda de interés social para 12.000 familias, que espera financiar con los 87 millones de dólares encontrados en las caletas de Chupeta, que también reclama la DEA.

Pero la gente no quiere irse y las razones son varias. La primera y más importante es que en la bajamar pescan o recogen moluscos y así solucionan el problema básico de su alimentación diaria. La segunda razón que alegan los pobladores es que la cercanía de los manglares les permite mantener su casa en pie cambiando las varas cada vez que las necesiten. La tercera razón –no válida para todos– es que en que las zonas de bajamar existen numerosos puertos clandestinos ocultos en los manglares, por donde pueden salir cargamentos de cocaína en lanchas menores para ser reembarcados en alta mar.

Mucha gente vive –o aumenta sus ingresos– como caleteros de bolsas que contienen cocaína, insumos para su procesamiento o simplemente mercancías de contrabando. Es una modalidad de rebusque muy vieja en el puerto, que ahora las autoridades antinarcóticos han hecho pública para complementar los argumentos que justifican la guerra decretada por Washington contra la droga.

La bajamar es entonces un territorio donde se libran dos guerras: la del “progreso” y la del “rebusque”. La lucha por el control de estas zonas la llevan a cabo los paramilitares, las guerrillas y las Fuerzas Armadas. Cada contingente defiende tanto intereses genéricos como intereses particulares. La población local se ve envuelta entre sus necesidades y las oportunidades, entre el respaldo de una fuerza determinada y el riesgo de ser atacada por la otra (Ibid).



Acorazado fluvial
en Quibdó,
Chocó

Guerra

Conflicto armado y narcotráfico son inseparables. Según Alfredo Molano (2007b), cada día es más frecuente que el mar, los esteros y manglares se conviertan en tumbas de jóvenes que fueron desaparecidos, descuartizados vivos y tirados al mar entre bolsas plásticas o costales con piedras para que nunca floten. Los dolientes no pueden completar el rito fúnebre sin cuerpo, por eso,

la gente adolorida mira al mar, su consuelo. Porque el desaparecido no es un muerto. Es un cadáver que no descansa y no permite a sus dolientes descansar. Así lo viven las comunidades negras del Pacífico, que arrastran su memoria africana. El crimen es doble: es una muerte inconclusa y siempre abierta. El muerto es un cuerpo presente que no vuelve a estar.

La gente negra necesita llorar sus muertos, porque de otra manera el muerto no puede descansar. El desaparecido no tiene funeral y por tanto su vida no remata, no puede concluir, queda en puntos suspensivos. No hay tambores que avisen y llamen a sus familiares y amigos a rodearlo, los cantadores y cantadoras no pueden lamentar ni alegrar la despedida, ni los deudos llorar al ritmo de los alabaos, un coro hecho por los que van llegando y que dura toda la noche. O dos noches si es necesario porque un hijo, un primo, no ha podido llegar. Nadie puede botar el corazón por los labios; los carpinteros no pueden construir el cajón ni las mujeres coser la mortaja de seda porque no hay muerto. No habrá velas enlutadas. No habrá a quién bañar con hierbas olorosas. No habrá altar escalonado y blanco, no estará sobre su cuerpo la gran mariposa negra africana que preside todo entierro aun por encima de la cruz. No habrá cortejo que pueda salir a recoger los pasos del finado: llevarlo a la tienda donde se emborrachaba con biche, ni al muro donde recostado esperaba la tarde, ni al puerto que lo despedía a la madrugada cuando salía a pescar. No habrá árbol en cuya sombra cariñosa pueda abrirse su fosa. No habrá mujer que se desgarré a jirones su vestido, no habrá hijo que se unte con tierra en la frente. A los niños no los pasarán por encima del cajón para defenderlos de la muerte. Nadie podrá voltearle con amor la cara yerta al poniente para que lo que venga no lo tome por sorpresa, nadie podrá ponerle la cruz de palolaurel sin clavos que marque el punto de partida de un viaje sin destino. Nadie podrá recordarlo por sus faltas ni ausencias ni querencias. No será nunca el espíritu que merodee porque su cuerpo queda perdido en un lugar secreto en el fondo del mar o de los esteros. No habrá Nueve Noches ni Cabo de Año, toda su gente le esperará hasta que el olvido, como la humedad de la selva del Pacífico, vaya recuperando tragándose el recuerdo. Entonces, el olvido lo cubrirá. La atención,

esa manera de amar, se adelgazará hasta la indiferencia. Quizás entonces quien haya vivido, muera (Ibid).

A partir del decenio de 1990, la expansión de la lucha armada por las regiones de Afrocolombia y en el Archipiélago raizal ha incrementado las muertes violentas y la dificultad de manejarlas mediante la realidad acostumbrada. En el norte del Cauca nos hablaron de que en casos de asesinato urgía recoger la sangre que derramaba la víctima en aras de blindar la proliferación de casos similares, y en todos los lugares, las necropsias son traumáticas.

Las matanzas, los desplazamientos, los bombardeos, la sangre, el dolor, el engaño, develan así uno de los grandes objetivos: acabar de hecho con la Ley 70 [de 1993] dar rienda suelta a los intereses que atenazan a las comunidades del Cacarica y de todo el Atrato. Por fin, el programa político de los paramilitares: madera para los madereros, tierra para los ganaderos, concesiones para los palmeros de aceite y para los bananeros, coca para los narcotraficantes y campo y anchura para la carretera panamericana (Molano, 2001, citado por Botero y Cuellar, 2008: 7-8).

La Ley 70 de 1993 y el artículo 310 de la Constitución Nacional consisten en los fundamentos jurídicos y legislativos de los proyectos de autodeterminación impulsados por las comunidades negras y raizales. Con ellos, esos pueblos no buscan desmembrar la nación, sino practicar la inclusión ciudadana sin comprometer la diversidad étnica. Parten de que el ejercicio de esa ciudadanía tiene que ser pacífico, porque, como nos lo decía Fidel Corpus, defensor del Pueblo en el Archipiélago, la soberanía es una práctica de cada ciudadano, a partir de aquel ejercicio de dos vías consistente en cumplir con unos deberes patrios a cambio de que el Estado respete y proteja los derechos de esa persona. Es un ejercicio de convicciones individuales, no de imposiciones militares.

Ese proyecto basado en la no violencia ha sido objeto de acciones armadas de guerrilleros, paramilitares y fuerzas del Estado, pero como decía una mujer de Bojayá, Chocó, luego de la masacre de mayo de 2003:

No se puede hacer nada contra la guerra y le queda el interrogatorio a uno por qué a él, quién hizo, por qué yo, qué fue lo que pasó, qué fue lo que hizo [...] pero si es una muerte natural, uno siempre llora y uno siempre dice, son cosas de Dios y como que hay más resignación. Pero cuando las cosas son así, las preguntas sin respuestas duelen más (Bello, 2005: 77).

Los derechos étnico-territoriales parecerían agujonear a todos por igual, y de esa manera han hecho de los ritos fúnebres campos de batalla; les han disputado a las comunidades el derecho a tener el cadáver de la víctimas y, por lo tanto, el de celebrar las ceremonias que convierten a esas personas en santas vivas. ¿Conocen esos grupos armados la capacidad aglutinante de los universos simbólicos alrededor de la muerte? Parecería que sí y que vulnerarlos hace parte de la estrategia para debilitar a esas comunidades. De ahí el sentido de esta exposición.

Nación y Patria

La Constitución de 1991 en el artículo 7 introdujo un cambio radical al responsabilizar al Estado de reconocer y proteger “[...] la diversidad étnica y cultural de la nación” (República de

Desfile del
20 de julio
de 2007 en
Tumaco, Nariño



Colombia, 1991: 2). No obstante, hoy por hoy, parecería que esa responsabilidad se diluye y que renace un marcado andinocentrismo que se manifiesta en el culto que los medios le prestan a la raza y demás expresiones y valores paisas²². En San Andrés, el 20 de julio de 2007, al desfile de niños de colegio que siempre servía de eje para las celebraciones patrias se reemplazó por una parada militar que requirió el desembarco de marinos y pertrechos de guerra. Ante las protestas de los raizales por lo que consideraron una agresión, programas como FM de RCN reaccionaron y resaltaron lo desagradecida que era esa población.

Argumentos similares se han esgrimido ante la insatisfacción raizal por la construcción inconsulta de una vía peatonal de estilo minimalista que bordea la playa, rodeada de almacenes de cadena internacionales. Algo semejante ha sucedido con el hospital Amor de Patria cuyo nombre y funciones los raizales también ven como resultado de la imposición continental (Guevara y Botero, 2008).

El ámbito de lo cultural parecería escaparse de esta reedición de hispanismo y catolicismo como aglutinadores de una ciudadanía para gente blanca. Los medios han planteado interrogantes en relación con las manifestaciones públicas de fe católica por parte de altos funcionarios, si se considera que la Constitución Nacional define al colombiano como un Estado laico (*Semana*, 2008b: 42, 44).

Podría argumentarse que otras acciones contradirían este supuesto eurocentrismo. Para conmemoraciones como la del 20 de julio de 2008 cantoras como Etelvina Maldonado y Totó La Momposina aparecían en niveles comparables a los de Shakira y Carlos Vives, en tanto que grupos como *Chocquibtown* también figuraban en calidad de protagonistas centrales (*Semana* 2008a: 30, 31). No obstante, surgen dudas sobre los efectos de convertir en patrimonio los universos simbólicos intangibles.

Por una parte está el problema de la formación de nuevas generaciones de oficiantes religiosos locales. Cantoras que desempeñaban papeles fundamentales en las celebraciones fúnebres saltan al estrellato y se vuelven cantantes profesionales que pueden representar paradigmas para las nuevas generaciones, pero cuyas nuevas actividades no necesariamente redundan en la renovación de las tradiciones religiosas locales. Nacen escuelas nuevas de músicas ancestrales que sin duda fortalecen toques de marimba y gaita en Bogotá, pero que no necesariamente reclutan a los valores locales, ni los enrumban por las carreras ceremoniales por las cuales esos cultores sí transitaron.

Por otra parte está la contradicción entre la promoción cultural y expropiación territorial. Mientras el Estado no asuma un compromiso decidido para defender los territorios raizales y colectivos de las comunidades negras, la exaltación de los universos simbólicos de comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras seguirá siendo o saludo a la bandera o simple

.....

²² Paisa es la palabra que en el litoral designa a quien ni es “cholo” (indígena), ni “libre” o “renaciente” (negro o negra). En ese sentido, una persona mestiza de Bogotá ha recibido el mismo nombre que una del valle de Aburrá. No obstante, debido a la agresividad de las nuevas olas de colonización, parecería que el término comienza restringirse a la gente de Antioquia.



**La peatonal,
Avenida Colombia**
o Path Way en
San Andrés Isla

cortina que oculta el aniquilamiento de las huellas de africanía aún presentes (Arocha, 1996, 2005-2006, 2007).

En general...

Toda esta sumatoria de contextos de cambio resume la tragedia contemporánea consistente en la reducción de la diversidad de formas de vida y de cultura. Ese fenómeno puede tener múltiples razones. Puede ocurrir porque los campesinos productores autónomos de miles de cosechas se convierten en trabajadores de cooperativa de servicios o por esa noción de patria con sabor a arepa y “frisoles” con garra, protegida por intervención del beato Marianito y de las fuerzas armadas.

Puede ser producto del rito unificado que divulgan las funerarias con el beneplácito de la Iglesia o de los cañadulzales que se extienden hacia un infinito tan solo interrumpido por las plantas que hacen etanol o procesan bagazo de caña para hacer pañales. Puede surgir en las filas simétricas de palmas aceiteras que desplazan cultivos de plátano, arroz, yuca y chontaduro o en los *realities* como *Factor Xs* que, junto a las imágenes reiteradas de modelos que desfilan por pasarelas rectilíneas, domesticar los gestos de jóvenes y niñas.

Puede obedecer también a la minería de oro que transforma el bosque tropical húmedo en enormes pedregales o en lagos artificiales de aguas grises o verdes, pero siempre fétidas, o al comercio de las manzanas chilenas que pululan en las calles de Quibdó y suplantando borjós y chontaduros. Puede deberse a la carretera Las Ánimas-Nuquí que en sólo dos años convirtió a Puerto Meluk sobre el río Baudó en un emporio de colonización paisa y destierro de pobladores afrocolombianos o a la vía peatonal de San Andrés que extendió la estética de adoquines de ladrillo y lámparas de acero inoxidable hasta el límite de las playas, en detrimento del derecho de los raizales a escoger o preservar su propia arquitectura.

Pueden haberla causado los guerreros de izquierda, derecha y centro para quienes la autonomía territorial y la autodeterminación política de los afrodescendientes son sinónimos de deslealtad patriótica o puede surgir en las tarimas que entronizan reinados de belleza y erosionan fiestas de calle con sus lugares sacros diferenciados de los profanos.

Pueden incidir los envases de tetrapack y poliestireno que transforman ríos y ensenadas en basurales indestructibles. En fin, puede ser un repliegue profundo en el cumplimiento del artículo séptimo de la Constitución de 1991 que hace que nos precipitemos en el abismo de la monotonía y la homogeneidad, si no fuera por la capacidad de luchar y resistir que la gente negra ha demostrado desde el siglo XV, cuando primero se la llevaron al Mediterráneo Ibérico, y luego hacia las Américas con la desnudez de su cuerpo, pero con un memoria disidente y terca, de la cual sus herederos también han hecho gala.

Que esta exposición sea un motivo para pensar en opciones a favor de las múltiples formas de creación que desarrollan las comunidades afrocolombianas, negras, raizales y palenqueras.

