

UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA

Un encuentro entre el Condoto y el San Juan

Resignificación y revitalización de los ritos mortuorios en las
comunidades negras del Pacífico colombiano

Leonardo Montoya Peláez

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas

Maestría en Antropología

Medellín, Colombia

2017

Un encuentro entre el Condoto y el San Juan
Resignificación y revitalización de los ritos mortuorios en las
comunidades negras del Pacífico colombiano

Leonardo Montoya Peláez

Trabajo de investigación presentado para optar al título de:
Magíster en Antropología

Director:
Darío Blanco Arboleda

Universidad de Antioquia
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Maestría en Antropología
Medellín, Colombia
2017

A Violeta, mi hija
Un ser maravilloso que amo con toda mi humanidad
Plantita Violácea ¿qué le has hecho al corazón?

Agradecimientos

Agradezco el apoyo decidido de mi familia, quién me acompañó en los momentos más difíciles. Este trabajo es parte de su fortaleza de amor, paciencia y solidaridad. A mi hija Violeta por sus preguntas como ¿papá, tú por qué tienes que estudiar siempre? A Lina Marcela, madre de Violeta, por ser una excelente madre y por cuidar de esta ternura que es tan importante para nuestras vidas. Al profesor Darío Blanco por su apoyo, comprensión y liderazgo. A JulianaMoCa por su amor, su paciencia y el apoyo permanente. A la familia Castro Zapata por su cariño. A Ani Lady Zapata por la complicidad, la fuerza y la espiritualidad. A Sandra Keffer porque nunca dejó de creer en que era posible. A Mauro Bechara por la complicidad de los buenos amigos. A Manolo Caicedo por mantener su alegría chocoana y su expresividad cálida de Andagoyense. A la familia de Andagoya por permitir que me acercara a su cultura con total tranquilidad. A Alejandro Tobón y Maria Eugenia Londoño por permitirme crecer con sus manos de investigadores y maestros. A Adriana Zafra, Alejo, Gabriel, Juanes, Maria y Gonza por su amistad bella, sincera y jalonadora. A Norbey Arenas por la complicidad sin tiempos.

Al Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) por su apoyo económico con la beca “Pioneros de la Antropología Colombiana en homenaje a Eliécer Silva Celis y Virginia Gutiérrez de Pineda”. Con esta beca desarrollé parte de mi trabajo de campo durante el año 2011. A la Universidad de Antioquia, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, por permitirme crecer humanamente. También por su larga paciencia. Al profesor Jaime Arocha por sus enseñanzas. A Margarita Chaves y Carlos Andrés Meza por su generosidad con el conocimiento.

No me podría ir de esta página sin reconocer la fuerza que ha representado Elizabeth Isaza en mi vida. La profesora de clarinete que nunca saldrá de mi corazón.

Contenido	
Agradecimientos	4
Introducción	6
Contexto histórico y económico de la región del San Juan	14
Ubicación geográfica, contexto histórico y económico	15
Período colonial (1680-1810)	20
Manumisión y abolición de la esclavitud	23
La agricultura y los sistemas alimentarios	25
Modelo de economía extractiva	27
La Compañía Minera Chocó Pacífico	31
Reinicio del ciclo del despojo y del destierro: el conflicto armado	37
Los ritos mortuorios de las comunidades negras	41
El alma como ser espiritual	46
Los anuncios de la muerte.....	49
El velorio como espacio de reciprocidad comunitaria.	50
El entierro.....	52
La novena.....	53
La última noche y el levantamiento de la tumba.	55
El canto a los muertos como movilizador de la vida	57
El alabao.....	59
El gualí.....	65
Tradicón y modernidad de los ritos mortuorios. Un viraje hacia la	
patrimonialización	69
El multiculturalismo como recurso	81
Encuentro de Alabaos, Gualíes y Levantamiento de Tumbas del San Juan	88
La ruta de patrimonialización de los saberes mortuorios	98
La internacionalización de las prácticas locales	103
Conclusiones	107
Referencias Bibliográficas	117

Introducción

El Encuentro de Alabaos, Gualíes y Levantamiento de Tumbas de la región del San Juan, Departamento del Chocó, nace en un momento en el que los discursos de la etnicidad y la autenticidad cultural son enarbolados por el multiculturalismo global. Cercano a esta época (mediados de los años noventa aproximadamente) las comunidades negras del Pacífico colombiano empezaron a beneficiarse de una estrategia política que busca la protección de los derechos territoriales con fines de titularidad colectiva, para los grupos sociales ubicados en las zonas baldías, rurales y ribereñas de los ríos de la cuenca del Pacífico¹. Estos hechos sociales crean condiciones específicas para que el Encuentro² comience a ser liderado por una organización cultural de la misma región, y fortalecido, a partir del año 2004, con los recursos del Programa Nacional de Concertación Cultural que desarrolla el Ministerio de Cultura.

Mi interés principal con esta investigación es comprender las condiciones que han dado pie a un cambio cultural en los ritos mortuorios de las comunidades negras del Pacífico colombiano, y las dinámicas políticas, sociales y económicas que han acompañado la creación del Encuentro de Alabaos, Gualíes y Levantamiento de Tumbas del San Juan.

A partir de esta primera idea, surgen varias preguntas que orientan la indagación general. Me interesa conocer ¿cuál ha sido el papel del Teatro Primero de Mayo y de la Iglesia Sagrado Corazón de Jesús en la revitalización y resignificación de los ritos mortuorios?

¹ Ley 70 de 1993, conocida comúnmente como Ley de Negritudes.

² A partir de este momento me referiré al Encuentro o Encuentro de Andagoya, como una abreviación del Encuentro de Alabaos, Gualíes y Levantamiento de Tumbas del San Juan.

Cabe anotar que en otros tiempos, estos espacios no eran utilizados para la realización de cantos como el alabao y los romances de gualí, por considerarlos inapropiados y de poco valor. En la actualidad, vemos cómo emergen escenarios alternos para la funebría, cuyo uso social está ligado a los procesos de espectacularización. Al parecer, esta situación ha logrado que los ritos se inserten en nuevos contextos de significación.

Históricamente, los habitantes de la región han dependido de la economía minera. Desde comienzos del siglo XX, la extracción de recursos no renovables se hizo por medio de un procedimiento industrial de dragado en los ríos Condoto³ y San Juan (Leal, 2009; Castillo y Varela, 2013)⁴. Quizás podamos hallar algunas referencias importantes en la finalización de la empresa Choco Pacífico, que nos muestre cómo ha sido el proceso de supervivencia cultural de las comunidades. Me pregunto en este caso ¿qué estrategias habrá utilizado la gente para resistir un período cesante tan largo, como fue el de la liquidación de la empresa minera?

Es muy posible que esta situación haya derivado en una búsqueda de nuevas fuentes de alternativa económica. Para ello me valdré de una consulta de referentes históricos que me permitan enlazar la dimensión económico regional, con los procesos de agenciamiento social y cultural.

Para el Estado colombiano no es un secreto que las características de la geografía chocoana han sido un paraíso para la extracción de los recursos naturales (Leal y Restrepo, 2003), la siembra y el transporte de drogas, además de la producción de monocultivos. La situación de violencia de las últimas décadas es posible que

³ El río Condoto se dio a conocer mundialmente a comienzos del siglo XX, por tener una gran reserva en oro y platino. El platino es un mineral precioso que tuvo un gran auge en la época de la primera guerra mundial, por encima del oro. Al estar Rusia concentrado en la guerra se marginó productor principal; esto fue lo que produjo una búsqueda afanosa de nuevos centros de producción del mineral (Castillo y Varela, 2013).

⁴ No solamente los mineros trabajaban para la compañía. Muchos de ellos eran zambullidores y utilizaban técnicas artesanales para la extracción de los minerales preciosos, por lo que hubo un conflicto permanente con los dueños de la empresa y con los negociadores representantes del gobierno nacional y regional. Este fue un conflicto invisibilizado por las autoridades territoriales y silenciado con el beneplácito del gobierno nacional (Castillo y Varela, 2013).

haya orientado a algunos colectivos comunitarios a buscar alternativas ancladas en la explotación de su capital cultural. Precisamente, el Encuentro de Andagoya surge como una iniciativa de un colectivo de gestores culturales, hoy denominado Fundación Cultural de Andagoya. Se dan aquí algunos hechos que podrían estar relacionados con la “puesta en valor” de una práctica cultural como lo es el alabao, el gualí y la acción de levantamiento de tumba, que intenta revivir como fuente de ingresos y, a la vez, como exhibición y recuperación de una ritualidad malograda por las condiciones sociopolíticas de la región. Revisaré entonces si ¿existe alguna relación entre el recrudecimiento del conflicto armado y los cambios en las maneras de velar y enterrar a los muertos en el Pacífico negro?

En los años recientes, el nuevo contexto de producción de los ritos mortuorios ha permitido diversos agenciamientos que van de la mano de la gestión cultural y de las estrategias del mercadeo. ¿De qué manera la patrimonialización se constituye en una promesa de etnofuturo para las comunidades del San Juan, en la medida en que el Encuentro ya cuenta en sus últimas versiones con la inclusión de los ritos mortuorios en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Nación?

El análisis de esta ruta de patrimonialización me permitirá entender si el Encuentro ha comenzado a tomar elementos de la experiencia internacional, recogida por los “grandes festivales” nacionales que ya tienen incluidas algunas de sus modalidades en el Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad⁵. En este caso me pregunto ¿cómo son los nexos que se han establecido entre el Encuentro de Andagoya y el Festival Petronio Álvarez? ¿Es posible que el Encuentro de Andagoya se haya convertido en un apéndice de su poder central?

⁵ Declaración otorgada por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación la Ciencia y la Cultura – UNESCO.

Quisiera entender, además, ¿cómo el fortalecimiento de las políticas multiculturales en Colombia han condicionado las formaciones sociales de alteridad? Y si las han condicionado ¿Cómo contribuye este condicionamiento a una hiperexaltación de la etnicidad y a una valoración de las identidades como unas simples mercancías?

La serie de preguntas que esboqué anteriormente, me darán pautas para entender cómo ha sido el traslado de los espacios sociales de representación fúnebre – *velorio, novena, entierro o levantamiento de tumbas*–, a escenarios de representación dramática en los que participa más de un centenar de cantadores, habitantes de la región, políticos, periodistas, investigadores y curiosos, al estilo de los grandes festivales internacionales apoyados con los recursos de entidades públicas y de inversionistas del sector privado. Un punto clave para el desarrollo de este estudio estará en la comprensión de los significados de los actores y los agentes culturales.

Es muy posible que la resistencia e invisibilidad histórica de las cuestiones identitarias negras, en momentos de exacerbación del multiculturalismo, haya orientado estas prácticas hacia entornos más carnalescos, tipo festivales artísticos. Esto podría representar un giro respecto a los espacios rituales de congregación familiar y comunitaria, que hoy en día se siguen realizando en las poblaciones rurales que, en su mayoría, viven en los márgenes de los ríos.

Por medio de esta investigación intentaré aportar algunos elementos para la discusión, la cual recoge buena parte de la experiencia abordada por otros investigadores en eventos similares (Meza 2014; Vignolo 2014; Blanco 2013; Chaves, Montenegro y Zambrano, 2014), que me servirá para hacer un análisis detallado de uno de los eventos culturales que más expectativas ha generado en los últimos años, para la institucionalidad política y religiosa regional y nacional.

A continuación explicaré la manera como abordé la investigación en términos metodológicos:

Para la recolección de la información, combiné las modalidades cualitativa y cuantitativa de investigación social. El enfoque metodológico cualitativo tuvo tres componentes: trabajo de campo realizado en cuatro momentos a lo largo de un año (2010 y 2011), observación participante en la totalidad de las actividades del Encuentro de Andagoya y la constitución de tres diarios de campo, conforme a las salidas que hice.

El trabajo de campo lo realicé en los municipios del Medio San Juan, Istmina, Condoto y Quibdó. Como herramientas de apoyo para la recolección de información utilicé la técnica de grupo focal con el Grupo de Alabaos Las Negras Lucianas de Istmina y el Grupo de Alabaos de Condoto; hice 35 entrevistas semiestructuradas a diferentes actores del Encuentro de Alabaos⁶. Sin embargo, para efectos de este informe de investigación, solamente relaciono los que me sirvieron para aclarar o exponer algún punto específico. Los demás materiales recogidos me servirán como insumo para nuevos procesos de investigación.

Para la recolección de la información, utilicé las herramientas de registro de audio por medio de una grabadora multiformatos (wav y .mp3) y una cámara fotográfica con capacidad para toma de videoclips. Como herramienta de análisis, utilicé el software de análisis de datos cualitativos Atlas.ti para Mac. Los documentos ingresados al software fueron 345, distribuidos de la siguiente manera:

6 Cantadores y cantadoras, representantes de la institución política municipal y departamental, jubilados de la compañía minera Chocó Pacífico S.A., organizador del Encuentro de Alabaos, representantes de la institución religiosa católica, investigadores del Centro de Estudios Sociales CES Universidad Nacional de Bogotá e investigador del Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH, coordinadora del Programa Nacional de Concertación Cultural adscrito al Ministerio de Cultura y gestores culturales asistentes al Encuentro.

- ✓ 21 documentos de audio.
- ✓ 140 documentos de imagen.
- ✓ 83 documentos en formato portable (.pdf)
- ✓ 101 videos

Para el análisis del cuerpo documental utilicé la metodología de la teoría fundamentada, donde se establecen rangos de categoría principal y secundaria. Luego hice un análisis relacional de las propiedades y dimensiones, con las cuales conformé un grupo de notas descriptivas y memos de producción teórica. En este tipo de metodología se va haciendo un ajuste conforme se avanza en el análisis. Es un poco complejo al comienzo, pero con la ayuda de la herramienta informática y del proceso de avance durante el análisis, la estructuración de los puntos fuertes de discusión se fueron aclarando.

Bloques temáticos	Abrev.	Conceptos
Contextualización de la región del San Juan (descriptivo)	EconomiaRegion	Economía de la región
	ExtraccionRecursosNat	Extracción de recursos naturales
	MarginalidadInvisibilizacion	Marginalidad e invisibilización
	ViolenciaConflictoArmado	Violencia y conflicto armado
	OportunidadesJovenes	Oportunidades para los jóvenes
Los rituales mortuorios (descriptivo)	UsoSocialRitos	Uso social de los ritos mortuorios
	EscenificacionContextosFunebria	Escenificación en contextos de funebría
	AgenciamientoSocial	Agenciamiento social
	ExhibicionPrestigio	Exhibición y prestigio
	IntercambioRecip	Intercambio y reciprocidad
	JuntaMortuoria	Junta mortuoria
Tradición y modernidad: el cambio cultural en las prácticas mortuorias del Pacífico colombiano	CambioCultural	Cambio cultural
	ServiciosExequialesPrep	Servicios exequiales prepagados
	NocionDelegacion	Noción de delegación
	EscenificacionDramatica	Escenificación dramática
	Espectacularizacion	Espectacularización
	SignificadoValorEncuentro	Significado y valor del Encuentro

	Revalorizacion	Revalorización
	Resignificacion	Resignificación
	Intereses	Intereses
	InteresesCantadores	Intereses cantadores
	InteresesComunidad	Intereses comunidad
	InteresesLideresComunit	Intereses de los líderes comunitarios
	InteresesClasePolitica	Intereses de la clase política
	InteresesGobNal	Intereses Gobierno Nacional
	InteresesComunidadRelig	Intereses de las comunidades religiosas
	InteresesIE	Intereses de las instituciones educativas
	InteresesPrivados	Intereses privados
	Revitalizacion	Revitalización
	RelacionesPoder	Relaciones de poder
	TensionesActoresAgent	Tensiones entre actores y agentes
	ApendicePoderCentral	Apéndice del poder central
Patrimonialización	AlternativasSupervivencia	Alternativas de supervivencia
	RescateTradic	Rescate de la tradición
	OriginalidadAutentic	Originalidad y autenticidad
	MecanismosReparacion	Mecanismos de reparación
	HiperexaltacionEtnic	Hiperxaltación de la etnicidad
	CapitalCultural	Capital cultural
	InstrumentalizacionCult	Instrumentalización de la cultura
	AgenteCultural	Agente cultural
	PatrimonializacionPuestaValor	Patrimonializacion y puesta en valor
	Mercantilizacion	Mercantilización
	Internacionalizacion	Internacionalización
	PromesaEtnofuturo	Promesa de etnofuturo
	Etnoturismo	Etnoturismo
	PropiedadIntelectual	Propiedad intelectual

Esta investigación es importante para el avance en el estudio de la etnicidad en Colombia, porque identifica nuevas líneas de cruce entre los actores-espectadores y los agentes del ritual mortuario de las comunidades negras del Pacífico colombiano. El movimiento pendular entre tradición y modernidad en un contexto global como el de hoy, desplaza los espacios sociales de ritualidad tradicional y

los involucra con nuevas formas de agenciamiento. De manera que lo que antes estaba dispuesto para una congregación familiar y comunitaria (un velorio, un entierro, una novena, etc.), hoy en día comparte escenario con una performatividad teatralizada en la cual participan muchos más que los nativos, donde se utiliza la memoria imaginada para sumar valor al capital cultural afrochocoano, en un juego obsesivo de los agentes por el control de los mercados de representación simbólica.

Así, la ritualidad mortuoria en la actualidad podría analizarse desde una perspectiva de relaciones históricas (formaciones de alteridad), relaciones políticas (juegos de poder donde se involucra el capital cultural como su mejor aliado), relaciones económicas (mercado y transacción de intereses y valores) y relaciones culturales (multiculturalismo, interculturalidad e hibridación). A partir de este juego de relaciones se define cómo quedan las nuevas fichas del rompecabezas global, y lo que viene siendo el rito mortuorio para un capitalismo que no tiene cabeza, ni cuerpo, ni alma; pero que sí actúa sobre el cuerpo, el alma y la cabeza de las comunidades del Pacífico negro colombiano.

Contexto histórico y económico de la región del San Juan

Las dragas! Ah!, las dragas! asesinas del paisaje! Monstruos de bronce con conciencia de acero. Impiadosas dragas. Succionan mis entrañas, me vuelcan, me despedazan y teniéndome atado con fuertes cables de acero sobre mis márgenes, hacen de mí lo que a bien tienen. Ya ni el cántaro azul de mi alma existe, porque constantemente arrojan a mi seno el lodo de los barrancos y el de las conciencias! Grito, aúllo y mis lamentos se pierden en las oquedades del monte y mis hijos, atónitos, inermes, incapaces, contemplan mi destrucción y mi agonía, sin una protesta, sin un gesto, con una muda conformidad de seres inferiores, vencidos... [...] Cómo envidio los ríos pobres, sencillos y callados, que duermen, olvidados, en el interior de mis selvas chocoanas! Que no tienen esta riqueza efímera y fugaz, que amarga mi existencia! Maldigo aquel hado siniestro que arrojó en mis entrañas el oro y el platino, vértebras del lujo y la civilización, que destruyen las vértebras de mi ser! (Abadía, 1944).

En este primer capítulo haré énfasis en la caracterización histórica y económica de las comunidades negras del Pacífico colombiano⁷. Es importante analizar algunas referencias de autores que tratan el contexto de explotación de los recursos naturales de la región, desde los tiempos de la colonización europea, para comprender el reinicio de los ciclos extractivos auríferos en la región del San Juan, entre finales del siglo XIX y comienzos del XX. La modernización tecnológica en Andagoya tenía como antecedente un período largo desde la época de la revolución británica, de manera que el dragado industrial como tecnología de punta, fue introducido por medio de navegación a vapor en el recorrido que va desde la costa pacífica, desembocadura del San Juan, hasta la parte media del río en donde recibe el afluente del Condoto⁸.

⁷ Para efectos de este estudio ubico como zona geográfica central la región del San Juan, por ser el lugar donde se realiza el Encuentro de Alabaos, Gualíes y Levantamiento de Tumbas, además de haber sido la sede del campamento minero-industrial de mayor envergadura que ha existido en Colombia. No obstante, hago la salvedad que la condición histórica y económica de las comunidades negras de esta región, va más allá de los límites contemporáneos definidos como estrategia geopolítica. Es decir, que las regiones del Pacífico Norte y Sur de Colombia comparten un mismo mapa en cuanto a condiciones de explotación, expropiación y marginalidad. La literatura de estudios étnicos se ha centrado con mayor detenimiento en las regiones del Atrato y el Baudó, además hay un fuerte énfasis en los estudios de la región costera de los departamentos del Cauca y Nariño.

⁸ Entrevista a José Demetrio Urrutia Mosquera – Vacación. Andagoya, agosto de 2010.

Ubicación geográfica, contexto histórico y económico



Mapa No.1 Ubicación geográfica de la región de estudio.
Gráfico de base tomado de la cartografía disponible en la página electrónica del Instituto Geográfico Agustín Codazzi (<http://www.igac.gov.co/igac>).
Intervención gráfica y diseño creativo de Santiago Vélez, 2016.

Existe una división geográfica y cultural del Pacífico Norte colombiano⁹ que se configura en relación con su sistema fluvial: cuencas hídricas del Atrato, el Baudó

⁹ El Pacífico Norte se refiere al departamento del Chocó. El Pacífico Sur comprende los departamentos del Valle del Cauca, Cauca y Nariño, especialmente las regiones que están más cerca al mar pacífico.

y el San Juan. Son múltiples los ríos que sirven como afluentes de estas tres grandes cuencas.

El río San Juan nace en la Cordillera Occidental de Colombia y desemboca en el Océano Pacífico cerca de la Serranía del Baudó: “sus llanuras aluviales se caracterizan por una alta pluviosidad, vegetación boscosa y suelos no aptos para la agricultura intensiva pero ricos en metales preciosos como oro y platino” (West y Guhl, como se citó en Castillo y Varela, 2013).



Imagen No.1 Desembocadura del río Condoto en el San Juan.
En primer plano un planchón de transporte. Chocó Pacífico.
Andagoya, enero de 2011.
Fotografía: Leonardo Montoya Peláez

Andagoya¹⁰ como espacio geográfico está ubicado en la intersección de la desembocadura del río Condoto sobre el San Juan. Su nacimiento como territorio de explotación industrial se debe al entronque de intereses capitalistas norteamericanos y británicos, en un momento cercano a la aparición de la Primera

¹⁰ Andagoya es el nombre histórico de la localidad donde estuvo asentado el campamento minero de la compañía Chocó Pacífico. A partir de la década del 2000, este corregimiento de Istmina se convirtió en el municipio del Medio San Juan. De ahora en adelante usaré el término *Andagoya* para referirme al espacio geográfico donde se desarrollan las actividades del Encuentro de Alabaos, Gualíes y Levantamiento de Tumbas del San Juan.

Guerra Mundial¹¹. Cabe resaltar que estos intereses no se hubieran concretado sin la venia del gobierno nacional que, en esa época, estaba en una crisis profunda como producto de las sucesivas guerras civiles durante el siglo XIX y la denominada Guerra de los Mil Días que comenzó en 1899 y finalizó en 1902, con la ocupación y separación de Panamá por parte de tropas estadounidenses (Melo, 1990).

Para ese momento, Colombia había comenzado una transición política con transformaciones económicas y sociales que irían hasta 1930, período que se conoce como la República Conservadora (Melo, 1990).

Andagoya¹², como tal, es un poblado reciente¹³ que aparece en el mapa geopolítico nacional e internacional a principios del siglo XX, vinculado a un proceso de modernización obligatoria y a la extracción de recursos minerales en tiempos cercanos al inicio de la Primera Guerra Mundial. La fiebre internacional por la explotación de oro y platino fue la que condujo a la creación del campamento industrial a causa de la desaceleración de la producción mundial, especialmente en los Montes Urales en Rusia con motivo de los conflictos económicos y políticos de los países que habían comenzado la guerra (Castillo y Varela; 2013). A partir del cese en la producción de los minerales rusos, la intersección entre la desembocadura del río Condoto y el río San Juan se convirtió en un punto estratégico para los intereses económicos de los grandes poderes europeos y norteamericanos (Leal; 2009).

11 El modelo económico de explotación de los recursos naturales es el punto clave para comprender las condiciones actuales de las comunidades negras e indígenas que habitan la región.

12 Aunque el nombre del municipio a partir del año 2000 es Municipio del Medio San Juan, utilizaré el nombre de Andagoya por la connotación histórica que tiene y por el uso que pude observar en sus habitantes.

13 Se crea a la par del auge especulativo de los títulos mineros en el Pacífico Norte colombiano, unos años después del período conocido como la Guerra de los Mil Días. Para mayor información ver (Leal y Restrepo 2003; Leal, 2008; Leal, 2009 y Castillo y Varela, 2013).

La mayoría de personas que trabajaron como obreros en la Compañía Minera Choco Pacífico llegaron de todos los lugares de la región, incluso hubo inmigración desde otros departamentos. Podríamos decir que Andagoya se constituyó en un comodín económico para las grandes potencias, y su ubicación estratégica le permitió ser escogida por la compañía minera para la instalación de un taller de reparación de las máquinas de dragado. Las dragas son artefactos del tamaño de una casa que tienen una especie de palas o cucharas de hierro en cadena, y que sirven para la extracción de oro en grandes cantidades¹⁴. Estas máquinas fueron fabricadas inicialmente en Nueva Zelanda, a comienzos de la década de 1860, y perfeccionadas en Estados Unidos a finales del siglo (Leal, 2008). Para introducirlas en el Pacífico Norte colombiano fueron transportadas río arriba, en contracorriente, por las aguas profundas del San Juan, para luego ser ensambladas en Andagoya¹⁵.



Imagen No.2 Ruinas del taller de mecánica de la Compañía Minera Chocó Pacífico.
Andagoya, enero de 2011.
Fotografía: Leonardo Montoya Peláez

La disputa por la tenencia de la tierra para el usufructo económico ha sido una constante en la zona desde el siglo XVII. Hoy en día se mantiene el interés por el

¹⁴ Esta técnica industrial sustituyó a las técnicas tradicionales de canalón, mazamorreo y zambullidero que utilizaban los mineros desde los tiempos de la colonia.

¹⁵ Entrevista a Alirio Mosquera. Andagoya, agosto de 2010.

dominio territorial para la extracción de minerales auríferos, combinado con el interés geoestratégico para los grupos que transportan armas y drogas procesadas que recorren las zonas selváticas del San Juan y del Baudó, en búsqueda de la salida marítima hacia el Litoral Pacífico. Esto ha hecho que la zona se vuelva muy atractiva para los intereses de grupos delincuenciales, unido a la disputa por el control territorial que ha ejercido la guerrilla desde finales de los años ochenta, y el desplazamiento masivo ocasionado por los enfrentamientos armados entre guerrilleros y paramilitares desde mediados de los años noventa¹⁶.

El conflicto territorial permanente de esta región ha hecho que las comunidades alternen modos económicos de subsistencia; en unas épocas ha sido más minera y en otras más agrícola, lo que Varela denomina como la activación de los “saberes del monte” o sistemas minero-campesino que le ha permitido a las comunidades negras enfrentar las crisis económicas desde los tiempos de la trata de esclavos (Varela, 2013).

Estas situaciones repetitivas de dominio territorial, explican en parte cómo ha tenido que adaptarse la población hacia nuevas formas de subsistencia, como por ejemplo, la “comercialización de servicios” que involucran sus saberes espirituales. Estas formas contemporáneas de subsistencia han surgido luego de la etapa de la desindustrialización de Andagoya, y del recrudescimiento del conflicto armado en la región, que hace parte de la disputa por los recursos naturales.

La importancia que ha tenido históricamente el Pacífico colombiano se debe a los recursos naturales que han albergado sus selvas y sus ríos. El hecho que una nota periodística del interior de Colombia (Abadía, 1944) exprese la angustia contenida por la región en plena década de 1940, cuando la empresa minera estaba en su máximo esplendor, da cuenta de la desgracia que ha traído

¹⁶ Guerrilla y paramilitarismo en asocio con grupos delincuenciales civiles y, en ocasiones, auspiciados por la indolencia de los mismos gobiernos.

históricamente la riqueza para estos territorios; estos territorios han sido fuente de economía para los explotadores y fuente de miseria para sus pobladores: “Cómo envidio los ríos pobres, sencillos y callados, que duermen, olvidados, en el interior de mis selvas chocoanas! Que no tienen esta riqueza efímera y fugaz, que amarga mi existencia!”, expresa el autor.

Período colonial (1680-1810)

El primer puerto para la trata de esclavos africanos en la América dominada por la Corona española fue Cartagena de Indias (Maya, 1996). El antropólogo Jaime Arocha clasifica la deportación de esclavos a la Nueva Granada en seis períodos que van desde 1533 hasta 1810 (2008a). Los períodos hacen referencia a desembarcos masivos de grupos pertenecientes a varias regiones de África.

A partir de 1640 los grupos enviados al Pacífico colombiano fueron los Arará, Ashanti, Aaule, Ewé, Fanti y Fon en el tercer período (de 1640 a 1703), Lucumí o Yoruba, Carabalí o Igbo, Ewe y Fon en el cuarto período (de 1704 a 1713), Ashanti, Ewe e Igbo en el quinto período (de 1713 a 1740) y por último Ashanti, Ewe y Kongo (de 1740 a 1810)¹⁷. Es importante señalar que los españoles no fueron los únicos a cargo de la trata de africanos¹⁸; allí intervinieron otros países como Portugal, Holanda, Francia e Inglaterra (De Friedemann y Cross, 1979; Arocha, 2008; Colmenares, 1997) .

Para el abastecimiento de los esclavos en América, España se valió de una figura contractual denominada *asiento*. El asiento era un “convenio entre la corona española y particulares o compañías a través de las cuales se arrendaba a estos últimos la explotación comercial de una zona de África con carácter de monopolio,

¹⁷ En este texto se describen los períodos de la trata esclavista a partir del momento en que los grupos africanos son enviados al Pacífico colombiano. Los primeros dos períodos se concentran en los desembarcos de grupos de esclavos en la zona caribeña. Por lo tanto no se describen aquí.

¹⁸ Acuño el término “tratantes” a los grupos dominantes europeos que traficaron con diferentes grupos humanos en condición de esclavos.

para el suministro de artículos: frutos, hombres, avíos” (De Friedemann y Cross, 1979: 63).

El número de esclavos de los asientos era una cifra variable y dependía de la rentabilidad que el contrato generaba para los asentistas, además de las necesidades específicas de esclavos, según los requerimientos de las colonias. A pesar de esta fluctuación en los datos, diversos autores han llegado a un consenso entre quince y veinte millones de africanos, como rango aproximado de personas que ingresaron como esclavos a América, durante el período de la trata negrera (Colmenares, 1997). Sin embargo, la vía contractual del *asiento* no fue permanente durante todo el período. Al respecto, Colmenares explica que:

Antes de 1595, por ejemplo, se otorgaban permisos individuales (o sistema de licencias) cuya dispersión dificulta en extremo las estimaciones basadas en documentos administrativos. Entre 1595 y 1640, cuando la trata dependió de la unidad de las coronas española y portuguesa, las cifras pactadas con los asentistas portugueses arrojan una estimación inicial que puede controlarse con las cargazonas probables de barcos autorizados para pasar a las Indias y, parcialmente, con datos sobre los esclavos desembarcados en puertos americanos (1997: 13).

La división geopolítica en la zona chocoana que pretendía la administración de los recursos provenientes de la extracción de oro el siglo XVII, se trazó en cinco provincias: Nóvita, Citará, Tatamá, Raposo y Baudó. Cada una de estas provincias sustentaron su economía por medio del trabajo forzado que realizaban los esclavos negros e indígenas (Sharp; Jiménez; como se citó en Meza, 2010).

En el Chocó, Nóvita comprendía la cuenca hidrográfica del río San Juan, donde se concentró la producción aurífera en una mayor proporción. En Citará, que incluye la subregión del Medio Atrato, se estableció también la minería, así como la producción agrícola necesaria para sustentar a los reales de minas (Meza, 2010: 73).

Según William Sharp el período de explotación de oro en el Chocó por parte de la Corona española abarcó un poco más de un siglo, aproximadamente desde 1680 hasta 1810 (1993).

Los grupos de negros africanos no fueron enviados a la selva chocoana sino hasta el tercer período de la trata esclavista (Arocha, 2008a). A mediados de este período comenzaron las rebeliones de los grupos esclavizados tanto indígenas como negros. Al final de este forcejeo por el dominio territorial, la Corona impuso las condiciones e inició el cobro de impuestos en las poblaciones del San Juan y el Atrato, en el año de 1692 (Wade, 1997; Leal y Restrepo, 2003).

El dominio militar de la Corona española en las tierras chocoanas fue infructuoso hasta comienzos del siglo XVII. La Iglesia Católica lideró este proceso en el momento que ingresaron los Jesuitas al alto San Juan en 1624 (Leal y Restrepo, 2003). Los Franciscanos, con una diferencia de casi cuarenta años, iniciaron el recorrido por la provincia del Citará, influencia que aun hoy en día es palpable en la región del Medio Atrato, especialmente en las celebraciones anuales en honor a San Francisco de Asís¹⁹ (Unesco, 2012). Cabe anotar que Nóvita y Citará fueron los centros administrativos más representativos para el funcionamiento de estos reales de minas²⁰ (Leal y Restrepo, 2003), cuyos propietarios ausentistas vivían por fuera del territorio (Meza, 2010).

Los reales de minas de las provincias del Pacífico eran administrados desde la ciudad de Popayán. Alfredo Vanín argumenta que “la explotación del oro marcó la vida y el sentido inicial del poblamiento colonial del Pacífico, cuyo eje fundamental era la producción minero-esclavista [...]” (1993: 552) y señala que hubo tres aspectos de interés para los europeos con el descubrimiento de estas tierras: lo

¹⁹ A finales del año 2012 esta Fiesta fue incluida en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad.

²⁰ En la actualidad, dos municipios de estas regiones siguen siendo los centros comerciales del Pacífico Norte de Colombia: Quibdó e Istmina.

primero es que se había completado el mapamundi. Lo segundo es la visualización del Imperio Inca a través de la conquista del Pacífico colombiano. Y en tercer lugar, el fortalecimiento que tuvo la economía colonial con la extracción aurífera (Vanin, 1993: 551).

Los siglos XVII, XVIII y XIX en términos políticos y económicos fueron un puente para la preparación del Pacífico colombiano como despensa de recursos naturales que se extraerían con desarrollos de alta tecnología, a lo largo del siglo XX. Leal y Restrepo sostienen que el conflicto social en esta región [aún vigente en el siglo XXI] se explica en gran medida porque “la principal fuente de riqueza natural no se halla en la [tenencia de la] tierra, sino en [la extracción y comercialización de] sus recursos minerales y vegetales” (2003: 410).

Manumisión y abolición de la esclavitud

Una forma de obtención de libertad para los esclavos en el período de la trata negrera fue el cimarronaje. Este movimiento rebelde consistió en una ofensiva grupal para liberarse de las formas de dominación y control de la corona española, por lo que se formaron palenques territoriales en algunas partes de América. Friedemann y Cross describen los palenques del Caribe colombiano como:

Comunidades de negros que se fugaban de los puertos de desembarque de navíos, de las haciendas, de las minas, de las casas donde hacían servidumbre doméstica y aun de las mismas galeras de trabajo forzado [...] Los documentos históricos muestran palenques en la gobernación de Cartagena, en la de Santa Marta y en la de Río de Hacha en la península de la Guajira (1979: 69).

Además del movimiento de cimarronaje hubo otra forma de liberación, en la medida en que se concedía libertad a los esclavos cuando se cumplían con algunas condiciones de pago de la esclavitud o, en casos menos comunes, por

efecto de la piedad del amo por el esclavo. A esta forma de liberación se le denominó manumisión y a los esclavos liberados se les conoció como manumitidos. La concesión de libertad consistió en un “acto jurídico por el cual el amo se desprendía de su propiedad y el esclavo recuperaba su condición de hombre libre” (Colmenares, 1997: 74).

Durante la época colonial hubo una alta tasa de mortalidad por causa de las condiciones extremas en las que vivían los esclavos. Las condiciones ambientales, la mala alimentación y el deterioro físico y emocional fueron factores determinantes para el inicio de los procesos de manumisión y automanumisión. Según Sharp, “los indios morían por millares y aún los esclavos perecían de inanición debido a que sus amos, intentando amasar grandes fortunas, no les suministraban una alimentación apropiada” (1993: 406).

La extracción de oro se llevó a cabo en un principio con población indígena pero luego fue reemplazada por los grupos traídos desde Guinea Bissau, Sierra Leona, Senegal, Ghana, Costa de Marfil, Malí, Sudán, Congo y Angola (Vanin, 1993; Arocha; 2008a). El punto que algunos investigadores señalan como el declive en la deportación de africanos a la Nueva Granada es al final de la primera década del siglo XIX. Este período de gran efervescencia política y económica creó las condiciones para el inicio de un proceso general de manumisión. Sin embargo, la disminución en la trata de esclavos no fue producto de un cambio repentino, hubo un giro gradual desde mediados del siglo anterior (Maya, 1996).

El registro de las manumisiones otorgadas en el Chocó se hacía desde la ciudad de Popayán. Peter Wade explica que la manumisión era común desde principios del siglo XVIII, pero la automanumisión o compra de la libertad por parte de los mismos esclavos se daba en una mayor proporción (1997: 137). La manera en que los esclavos podían comprar su libertad era por medio de trabajos adicionales en minería, agricultura o caza. En algunas ocasiones no se ahorraba el dinero

para la compra de la libertad sino que se trabajaba para la obtención de productos y alimentos. Los permisos para la realización de estos trabajos coincidían casi siempre con el tiempo para el descanso semanal y los espacios de celebración religiosa de los amos: último día de la semana.

Aunque los procesos de manumisión y automanumisión aseguraron el declive de la economía colonial, no se constituyeron actos administrativos ni jurídicos hasta principios del siglo XIX, época en la que comenzó la abolición general de la esclavitud. El declive de la economía colonial supuso el fin de un régimen esclavista que inició para el Pacífico colombiano desde mediados del siglo XVII. Algunos investigadores afirman que por lo menos la mitad de los negros ya eran libres al final de este período (Hoffmann, como se citó en Leal y Restrepo, 2003). Hubo dos momentos específicos que aseguraron el inicio de la abolición de la esclavitud: la Ley de Libertad de Vientres promulgada en el año de 1821 que consistía en la libertad obligatoria para los hijos de los esclavos y la abolición definitiva de la trata esclavista, declarada en el año 1851 (Leal y Restrepo, 2003).

La agricultura y los sistemas alimentarios

Los productos de cultivo común para las comunidades negras del Pacífico colombiano han sido el plátano, el maíz, la caña, el cacao, el arroz, el chontaduro y otras especies frutales; es frecuente el uso de técnicas agrícolas como la *tumba y pudre*²¹ que hace parte de un conocimiento aprehendido de las comunidades indígenas (Leal y Restrepo, 2003).

El proceso de intercambio de estos saberes los ha descrito Losonczy como la formación de una trama interétnica (2006). No en vano, el biotipo de los negros fue aprovechado para la extracción de los recursos minerales, mientras que la contextura corporal de los indígenas les condicionaba a tomar las filas de la

²¹ Preparación, descanso y fertilización del terreno para la siembra.

servidumbre, que se encargaba principalmente de la provisión alimentaria de las cuadrillas de esclavos. Esta división de labores, asociada a un período de mayor ocupación del territorio, generó un conocimiento profundo del sistema agrícola en las comunidades indígenas, que luego se revirtió en los usos del suelo por parte de las comunidades afrodescendientes.

La distribución de grupos étnicos en la región del San Juan fue muy dinámica desde los tiempos de la ocupación de la Corona española. Estos movimientos de grupos estuvieron asociados con formas de resistencia y pervivencia frente a las condiciones de dominio territorial y de explotación de sus recursos y sus gentes. Las comunidades negras que se fueron asentando en las partes altas, medias y bajas de los ríos, desarrollaron conocimientos específicos en agricultura y pesca para asegurar la supervivencia alimentaria de sus comunidades; de igual manera ocurrió con las comunidades indígenas. Leal y Restrepo describen estos movimientos y modalidades de poblamiento de las cabeceras de los ríos, de la siguiente manera:

En las zonas medias y bajas, los libres pusieron un nuevo énfasis en la agricultura y la pesca, combinando siempre las diferentes opciones que ofrecía el medio. Paralelo a este movimiento de la población negra, hubo un repliegue de los grupos indígenas hacia las cabeceras de muchos ríos [...] (2003: 13).

Las modalidades de poblamiento de las comunidades negras e indígenas del Pacífico Norte colombiano se configuraron en torno a la ocupación de las cabeceras de los ríos y al intercambio por navegación fluvial. Incluso a lo largo del siglo XX, en tiempos de la compañía minera Chocó Pacífico, el transporte de productos agrícolas, pesqueros, mineros, de caza, la movilidad de los trabajadores de la empresa y el transporte de materiales para la reparación de la maquinaria, además de los lujos de los extranjeros que hicieron de Andagoya un lugar

admirado por contar con la mayor tecnología de punta de la época²², se hacía por los ríos de la región. Varela y Castillo lo describen así:

La movilización diaria de los afrodescendientes por el río, estaba ligada a las formas de vida ideadas por ellos para habitar la selva húmeda del Condoto. Sus viajes tenían el fin de acceder a sitios de trabajo agrícola, pesquero, minero o lugares de caza. También navegaban los domingos hasta el pueblo de Condoto o Istmina en el San Juan, para vender excedentes de oro y productos agrícolas y abastecerse de velas, petróleo, sal y otras mercancías (2013: 53).

Otro oficio alternativo para la seguridad alimentaria de la población negra fue la caza: los “venados, tatabros, conejos, monos, pavas, paletones y otros animales [...]” hacían parte de las costumbres dietarias (Leal y Restrepo, 2003: 26). Aunque las condiciones de biodiversidad de la región han permitido una alta producción de alimentos en diferentes zonas, la especialización de productos y el intercambio por regiones ha sido un puente de supervivencia para la población. Istmina representa hoy en día una especie de centralidad regional para el intercambio y la comercialización de productos agrícolas y pesqueros, al recibir y canjear productos con las zonas costeras del Baudó y la región del Atrato, cuyo fin es la canalización por medio de una ruta de envío hacia el interior del país.

Modelo de economía extractiva

Los investigadores Leal y Restrepo describen al Pacífico colombiano como una *gran despensa* de productos naturales (2003). El modelo de economía extractiva que es el que ha imperado en la región desde los tiempos de la colonia, ha devorado todos los recursos a su paso, tanto los renovables como los no renovables, conforme se ha ido avanzando con los desarrollos tecnológicos de producción industrial.

²² Los equipos modernos de dotación hospitalaria y las películas de última generación que los extranjeros podían observar en el Teatro O' Neil, son descritos por los entrevistados como referentes de admiración.

Esta es una de las razones por las cuales los múltiples intereses que coexisten sobre la región del Pacífico colombiano, han cerrado el paso para que las poblaciones más vulnerables, especialmente las comunidades negras e indígenas campesinas, obtengan licencias de propiedad definitiva sobre las tierras que habitan desde hace varios siglos.

A finales del siglo XX se logró por medio de un cambio constitucional, la titulación de la propiedad colectiva para las “comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la cuenca del Pacífico”²³. Sin embargo, desde mediados de la década de 1990, los enfrentamientos permanentes entre grupos armados de izquierda y de derecha por el control territorial para el transporte de armas, drogas procesadas para exportación y producción de monocultivos como la palma aceitera, ha obligado a cientos de comunidades a abandonar sus regiones y a refugiarse en las zonas periféricas de las principales ciudades del país. Esto me permite concluir que los ciclos de despojo y destierro se han vuelto a activar, pero con procedimientos e instrumentos más letales, por el nivel de desarrollo tecnológico que han alcanzado en la era del capitalismo global.

Durante la colonia, finales del siglo XVII, las comunidades negras fueron insertadas y distribuidas a la fuerza en el Pacífico colombiano. Para ello, se valieron de un sistema internacional de trata e importación de negros de diferentes países de África. Luego de un período de distribución por toda América, comenzaron el recorrido por las selvas chocoanas, en condiciones similares o peores que las de los grupos indígenas.

A la par de la trata de personas comenzó un proceso de implementación del nuevo modelo de economía extractiva en la región. Este modelo se fundamentó en el

²³ Ley 70 de 1993 conocida también como Ley de Negritudes.

aprovechamiento de los recursos naturales para la generación de rendimientos y utilidades económicas que favorecían las finanzas de la Corona Española, unos siglos más tarde, para las empresas multinacionales europeas y norteamericanas. Todo este proceso de sometimiento se hizo sin dar importancia al detrimento de la salud y la libertad de las comunidades. Ya entrado el siglo XX continuó la extracción pero a gran escala, sumando a los recursos del momento, los desarrollos tecnológicos que iban mejorando al ritmo de las grandes potencias económicas.

La región del San Juan desde el siglo XVII, reconocida en esa época como provincia de Nóvita, conoció de primera mano lo que significa la implementación de un modelo de economía extractiva. Este modelo de economía se sustenta en la acumulación de capitales a partir de la extracción de recursos naturales renovables y no renovables. La subsistencia de una población que depende de la extracción de recursos del suelo y del agua para vivir, como el caso de la agricultura, la pesca o la caza, no entran en esta ruta de economía que genera acumulación y rendimientos financieros (Leal y Restrepo, 2003).

La situación crítica con estos procesos extractivos de minerales preciosos es que los insumos y las herramientas utilizadas debilitan las condiciones ambientales y agroecológicas del territorio, lo cual ocasiona una condición no renovable de los suelos y el deterioro del ambiente para las comunidades que habitan la región. El caso de envenenamiento por cianuro y por mercurio es un tema de salud pública que apenas está comenzando a abordar el gobierno nacional, de la mano de su único Ministro de Ambiente negro que ha tenido Colombia²⁴. Esta condición es muy compleja porque solamente repercute en los pobladores, ya que los dueños de las compañías y empresas mineras no viven ni siquiera en la región; además,

²⁴ Luis Gilberto Murillo Urrutia es oriundo de Andagoya. Fue posesionado por el Presidente de la República Juan Manuel Santos Calderón como Ministro de Ambiente y Desarrollo Sostenible en el mes de abril de 2016. La posesión se realizó en el Teatro Primero de Mayo de Andagoya, espacio fundamental para el desarrollo del Encuentro de Alabaos, Gualíes y Levantamiento de Tumbas que es el tema de análisis central en esta investigación.

al tratarse de empresas multinacionales, con referencia a los últimos 100 años, sus gerentes y ejecutivos nadie los conoce, por ende, se dan por desentendidos de las desgracias que azotan los territorios.

En los tiempos de la colonia, el oro fue el recurso más codiciado. A finales del siglo XIX comenzó una ruta por la extracción de los recursos maderables, las semillas de la palma de tagua y el látex de los árboles para la producción de materiales con caucho (Leal, 2008).

A comienzos del siglo XX el mercado del oro y los efectos de la hipervaloración mundial del platino, impusieron un ritmo frenético al gobierno nacional porque los mineros locales y las empresas extranjeras habían aprovechado las deficiencias del orden jurídico nacional, en materia de regulación minera. Esta situación fue producida por un período especulativo que comenzó desde finales de la década de 1980 y se extendió aproximadamente hasta la finalización del auge mundial del platino, en el tercio final de la década de 1920 (Leal, 2008). El fenómeno especulativo fue producido por las expectativas de un cambio sustancial en el desarrollo de nuevas tecnologías que sustituirían las formas artesanales del modelo de economía extractiva²⁵.

A partir de la segunda mitad del siglo XX el tanino de la corteza de los mangles rojos para la utilización en curtimbres se volvió un recurso altamente demandado. Y en los tiempos de la desindustrialización de Andagoya (Castillo y Varela, 2013), a la par de la liquidación de la Compañía Minera Chocó Pacífico, tomaba fuerza la solicitud internacional de restaurantes franceses, en la disputa por los cogollos de la palma de naidí (Leal y Restrepo, 2003).

²⁵ Entre 1909 y 1914 hubo 2.148 solicitudes de titulación de minas en el Chocó que dieron origen a 866 títulos (Leal, 2008: 424).

A la pregunta ¿qué le queda a los pobladores de la región del San Juan y del Pacífico Norte y Sur de Colombia luego de los procesos de extracción de los recursos naturales renovables y no renovables de los territorios? La respuesta no es tan simple como parece: sedimento, ríos infértiles, ríos envenenados, contaminación ambiental, miseria y nuevos ciclos de despojo y destierro a causa de los emergentes forcejeos por el control de los nuevos métodos y modelos de economía extractiva.

El investigador Carlos Andrés Meza en su texto sobre las *Tradiciones elaboradas y modernizaciones vividas por pueblos afrochocoanos en la vía al mar* lo expone de la siguiente manera:

“La historia económica regional ha consistido en la lógica extractiva y de enclave. Las economías de enclave son aquellas actividades de explotación a gran escala vinculadas al mercado macro-regional y transnacional, a partir de intervención extranjera directa o indirecta en zonas periféricas con respecto a sus estados nacionales (LeGrand, 2006: 144-145) [...] El enclave también se inscribe dentro de un modelo de interacciones espaciales, en el que las naciones americanas han sido especies de “islas conectadas” con la metrópoli europea a través del tráfico costero, en especial el transatlántico (Wolf y Hansen, 1972; citado en Ghani, 1995: 44). (Meza, 2010: 31).

La Compañía Minera Chocó Pacífico

Un buen punto de partida para comprender el significado de la clausura del XIII Encuentro de Alabaos, Gualíes y Levantamiento de Tumbas del San Juan realizado en Andagoya el domingo 1 de agosto de 2010, fue el *baile de pellejo*²⁶ que duró hasta el amanecer del lunes 2 de agosto. Tanto la inauguración del Encuentro el día sábado 31 de julio, como la clausura, se hicieron en el Teatro Primero de Mayo. Este teatro que tomó su nombre recientemente de la

²⁶ Se conoce como baile de pellejo en el Pacífico Norte colombiano al festejo comunitario que se acompaña de las músicas tradicionales con el formato de chirimía chocoana, que es música para bailar y para gozar. Este formato tiene como instrumentos la requinta (un tipo de redoblante fiestero que es un poco más brillante), los platillos chocoanos, la tambora, el clarinete y el saxofón.

conmemoración mundial para la reivindicación de los derechos laborales, fue usado en tiempos del funcionamiento de la empresa²⁷ para el disfrute y esparcimiento de los empleados extranjeros con cargos altos.

El nombre del teatro en tiempos de la compañía era O'Neill, apellido de uno de los altos rangos de la empresa. En este espacio era restringido el ingreso de obreros o sus familias. El teatro, según el testimonio de Ebrin Mosquera, servía para proyectar las películas que estaban en cartelera en los cines “gringos”²⁸. Las películas que tardarían en llegar varios meses a las ciudades principales de Colombia, ya habían sido vistas por los empleados de alto rango de la compañía en el Teatro O'Neill.

Ahora bien, los procedimientos quirúrgicos que se hacían en el hospital de Andagoya, en tiempos del funcionamiento de la compañía minera, eran superiores a los de los hospitales de primera calidad en las ciudades de Bogotá, Medellín, Cali o Barranquilla. Según los hermanos Ángel y Ebrin Mosquera Ibarguen, hubo gente que viajó desde Bogotá para hacerse tratamientos quirúrgicos en el hospital de Andagoya²⁹. Los instrumentos y equipos que tenían los médicos extranjeros que atendían a los empleados de alto rango de la compañía, eran de la misma calidad que las máquinas para el dragado de oro y platino: hechos con tecnología de punta.

Es por ello que, paradójicamente, cuando estuve en el *baile de pellejo*³⁰ de la clausura del XIII Encuentro en 2010, ocurrió un hecho que me generó algunos interrogantes acerca de la situación actual de la localidad. Una comida en descomposición puso en riesgo la vida de más de 70 cantadores. Recuerdo con claridad que desde la 1 y hasta las 6 de la mañana estuve ayudando a trasladar

²⁷ 1916 hasta 1978 cuando comenzó su desintegración administrativa y liquidación hasta el año definitivo en 1991 (Ver Castillo y Varela, 2013).

²⁸ Entrevista con Ángel Mosquera Ibarguen y Ebrin Mosquera Ibarguen. Andagoya, enero de 2011.

²⁹ Entrevista con Ángel Mosquera Ibarguen y Ebrin Mosquera Ibarguen. Andagoya, enero de 2011.

³⁰ Se le conoce como *pellejo* al baile chocoano que es acompañado por un conjunto musical de chirimía.

enfermos desde el sector de Andagoyita³¹, al otro lado del río Condoto, hacia el centro de salud, cerca de las ruinas del taller de mecánica de la compañía minera.

Con el acompañamiento de un grupo de jóvenes en edades entre 18 y 25 años utilizamos las camillas que nos prestó la Defensa Civil. Recuerdo que una de las personas de la Defensa Civil encargada de coordinar el traslado de los enfermos, fue Manuel Caicedo, un jubilado de la Compañía Minera Choco Pacífico. Lo complejo del asunto del transporte de personas desde el sector de Andagoyita hasta el centro de salud de la población³² era que el centro de salud no tenía capacidad para atender una emergencia médica de más de 10 personas, porque es una entidad que no es de primer nivel de atención, por lo que hubo que remitir a muchas personas al Hospital de Istmina.

Parto de un fragmento de mi trabajo de campo para poner el centro de atención en dos puntos que diferencian al campamento minero de Andagoyita, en tiempos de la empresa de dragado, y al poblado de Andagoyita³³, lugar posterior al efecto de la desindustrialización de la zona, como es denominado por el antropólogo Daniel Varela. El primer punto que me llama la atención es la forma como cambia la razón social del teatro, una vez es liquidada la empresa en 1991. Si el nombre nuevo acuñado a este espacio es el de una reivindicación obrera de carácter popular internacional, entonces la felicidad durante la etapa de ocupación de la empresa multinacional no debió haber sido tan marcada como escuché decir a varias personas.

³¹ Andagoyita es el sector donde vivían los negros en tiempos de la Compañía Minera Choco Pacífico, al otro lado del río Condoto. Después de la tragedia que ocurrió en 1989, con el hundimiento del planchón que transportaba personas de orilla a orilla del río, se construyó un puente peatonal para unir a ambos sectores: Andagoyita y Andagoyita. Andagoyita era el sector de ocupación extranjera en donde está ubicadas las ruinas del taller de mecánica. Este lugar era vedado para los negros y reservado para los familiares y amigos de los estadounidenses.

³² En ese momento los servicios fueron prestados por la entidad promotora de salud EPS- Caprecom, hoy en proceso de liquidación.

³³ En esta descripción me ciono a Andagoyita como espacio histórico y geográfico que configura la zona del campamento minero. Hoy en día este margen territorial corresponde solamente a la cabecera municipal del Municipio del Medio San Juan.



Imagen No.3 Puente peatonal principal. Al fondo se aprecia el sector de Andagoya, conocido como Andagoyita. Andagoya, enero de 2011. Fotografía: Leonardo Montoya Peláez

El segundo aspecto es la forma como cambia la utilidad del hospital, al pasar de un centro de primer nivel, a un centro de salud del nivel rural que no cuenta con médicos profesionales, sino estudiantes que realizan la práctica rural. Estas comparaciones sirven para comprender la dinámica que tuvieron que vivir los obreros jubilados de la compañía, al pasar de una empresa que les permitía un nivel de vida con “condiciones aceptables”, a una situación de pelea por los recursos de jubilación que no aparecieron durante el período de finalización de la empresa a manos de los estadounidenses, año 1978. Esta pelea jurídica duró hasta la liquidación final de la empresa en 1991 (Castillo y Varela, 2013). Cabe destacar que este período fue complejo para la economía familiar de los jubilados porque el pasivo pensional hubo que pelearlo por medio de acciones sindicales hasta que pudieron lograrla en una tensión permanente con el gobierno nacional³⁴.

³⁴ El antropólogo Daniel Varela denomina “los saberes del monte” al modo de supervivencia cultural que activaron las comunidades negras durante 13 años (1978-1991), período que no percibieron ingresos económicos los jubilados y trabajadores de la Chocó Pacífico, al entrar la empresa en un proceso largo y complejo de liquidación.

Cuando estaba en auge la empresa minera, el Teatro O'Neill y el hospital de Andagoya eran sitios vedados para las comunidades negras, excepto para aquellos que eran autorizados por los altos mandos o los jefes de alguna sección de la empresa. Lo mismo ocurrió con las casas construidas para los empleados de la compañía, sector conocido como Andagoya, que fungieron como zonas francas para las jóvenes negras. No por demás, existe una serie de apellidos extranjeros en Andagoya, que corresponde a esos momentos de efusividad en la cual no participó la mayor parte de la población de Andagoyita.

En la actualidad, la cabecera municipal del Medio San Juan está poblada en los márgenes izquierdo y derecho del río Condoto, en el punto exacto donde desemboca en el río San Juan. El sector del margen derecho del río estaba prohibido para los negros u obreros de la compañía minera, porque allí estaban ubicadas las casas de los extranjeros. Es posible afirmar que la situación de apartamiento³⁵ es un hecho que no es tan visible en las expresiones de algunas personas con las cuales mantuve una conversación detenida acerca de estas situaciones específicas, porque defienden las garantías laborales que recibieron mientras la compañía estaba a cargo de los "gringos". Hoy en día, el análisis crítico de toda esta situación ni siquiera es incluido en los componentes etnoeducativos de las instituciones locales que visité³⁶.

Como mencioné anteriormente, el período especulativo que comenzó a finales de la década de 1880 fue el que produjo las condiciones para otorgar las concesiones mineras que permitieron la llegada de la compañía minera y el dragado de buena parte de los ríos del Pacífico, entre ellos el Condoto y el San Juan. Como no era posible hacer concesiones directas con extranjeros, éstas se hicieron a través de colombianos que transfirieron luego sus derechos a grandes compañías estadounidenses y británicas. El forcejeo entre ambos grupos y modelos de

³⁵ Apartheid en el contexto internacional africano.

³⁶ De Andagoya, la Institución Educativa Joaquín Urrutia conocida como JU, y la Institución Educativa Francisco Antonio Múnera, conocida como FREM.

empresa extractiva, dio como resultado la creación de la Compañía Minera Chocó Pacífico en el año 1916, legalizada en una notaría de Istmina (Leal, 2009).

La asignación de predios para la explotación de depósitos aluviales de oro y platino nunca retornó beneficios económicos para el Estado ni para las comunidades de la región. Por medio de trámites de tipo jurídico, la empresa Chocó Pacífico logró evadir el pago de impuestos y beneficios tributarios al gobierno nacional, desde su constitución en 1916 hasta la finalización del auge del platino en 1929, época en la que el platino era altamente demandado por los compradores mundiales (Castillo y Varela, 2013). Posterior a este período, ya estaba normalizada la situación en los países que habían participado de la guerra, por lo que el valor comercial del platino había caído fuertemente.

A lo largo de la operación de la empresa, durante casi 6 décadas, hubo fuertes enfrentamientos entre la compañía y los pobladores de la región (Leal, 2009; Varela y Castillo, 2013). Los gobiernos locales, regional y nacional minimizaron el conflicto durante este tiempo. Ante esta situación, la investigadora Claudia Leal propuso algunas preguntas y unas posibles respuestas:

¿Cómo pudo una compañía extranjera hacerse dueña de los depósitos de platino de Colombia y evitar pagar regalías al Estado? Y, ¿por qué el interventor no tenía claridad sobre la situación legal de la minería de platino en el país? La respuesta a estas preguntas se centran en el respaldo que le dio el Estado a derechos de propiedad tanto de la nación como de particulares sobre los depósitos aluviales de los lechos de los ríos. En sus niveles regional y nacional el Estado apoyó derechos mutuamente excluyentes sobre los mismos recursos. Este comportamiento inconsistente ilustra la debilidad del Estado colombiano durante las tres primeras décadas del siglo XX [...]” (Leal, 2009: 151).

Reinicio del ciclo del despojo y del destierro: el conflicto armado

Según el diagnóstico departamental del Chocó consignado en el informe 2174 para Colombia, por parte de la Agencia de la Organización de las Naciones Unidas para los Refugiados –ACNUR, el Chocó tiene condiciones geográficas, poblacionales, económicas e institucionales que la hacen proclive a la irrupción de los actores armados irregulares. Al ser una región selvática con corredores naturales que comunican el interior y el exterior del país, permite con facilidad el tráfico de armas, drogas y la siembra de cultivos ilícitos. En esta zona con la mayor biodiversidad del planeta, la riqueza de los suelos es la desgracia de sus moradores, porque la disputa de los recursos por parte de la guerrilla, las bandas criminales y los grupos paramilitares ha tomado una dirección compleja desde mediados de la década de 1990. En todo este nuevo trance, la sociedad civil ha fungido como una especie de escudo humano.

La entrada de grupos guerrilleros al Atrato fue en la década de 1980, luego de haber sido expulsados por los paramilitares en el Urabá antioqueño y otras zonas de Córdoba. No obstante, la historia reciente de Colombia toma como referente a la región del Urabá como zona en la cual nació y creció el paramilitarismo. Los grupos que ingresaron al bajo Atrato como fruto de esa tensión territorial fueron el M-19, las Farc, el ELN y el EPL (Lancheros y Rincón, 2007).

El interés de los grupos armados en el Atrato y el Baudó se ha circunscrito con preponderancia hacia las fuentes maderables, mientras que en la región del San Juan, la explotación de metales preciosos es el fortín para el control del territorio. Esta situación se acentúa más con las deficiencias en los procesos de administración pública y la vinculación de muchos gobernantes locales o regionales con grupos paramilitares.

En el informe de situación humanitaria del primer semestre de 2008 de la Organización de las Naciones Unidas para los Refugiados –ACNUR, se calcula que hubo un desplazamiento de más de 1.700 personas en la zona del río San Juan, en el radio de acción cercano a Istmina. Esto nos da un mapa de lo complejo que es la situación en la región, y también de lo complejo que puede ser a lo largo de las otras regiones como el Atrato y el Baudó. El control de los recursos naturales es el factor principal por el cual se utiliza el despojo como método de separación y el destierro como estrategia de apropiación territorial para unos, y de estrategia de desterritorialización para otros.

En los corregimientos y veredas que están ubicados en el Municipio del Medio San Juan, de Andagoya hacia abajo por todo el río principal, hay presencia de grupos como “Los Rastrojos”, “Renacer” y los “Urabeños”. Meza explica la estrategia de la siguiente manera: “buena parte del río Baudó y la cuenca del San Juan tienen cultivos de coca bajo el control de grupos armados, mientras que en las zonas costeras el tráfico de la droga se hace a través de los esteros” (Meza, 2010: 168).

La situación de enfrentamiento entre los grupos armados del departamento del Chocó es muy similar a lo que ha ocurrido en los últimos 30 años en Antioquia, Córdoba o en el departamento del Cauca. El control de las rutas y los territorios para la comercialización de productos naturales renovables y no renovables, desencadenan violencias que atentan contra los derechos humanos. Comenta Martínez que:

“Los territorios ancestrales habitados por las comunidades afrodescendientes se convirtieron en escenarios de violencia, lo que desembocó en múltiples formas de violación de los derechos humanos -en especial, del derecho a la vida, la libertad y la integridad personal- a través de prácticas como ejecuciones extrajudiciales, desapariciones forzadas, homicidios individuales y colectivos y masacres. Esta situación se presenta especialmente en los territorios que se les han titulado colectivamente a las comunidades afrodescendientes del Pacífico [Ley 70 de 1993] y es resultado de las confrontaciones

entre los grupos al margen de la ley (guerrillas y paramilitares) y de éstos con la fuerza pública (2007: 426-427).

Esta situación de violencia generalizada ha incidido claramente en la manera como la gente despide a los muertos en la región del San Juan. He podido constatar con cantadores que tienen miedo de salir a velorios en veredas y corregimientos alejados, por la acción de la guerrilla y los paramilitares. Estas espirales de violencia van cambiando el sentido de lo colectivo a estas comunidades que son supremamente grupales, por lo cual la gente opta por quedarse en sus casas y acompañar los velorios y entierros de sus parientes cercanos desde la distancia. El conflicto armado es la nueva espiral que regresa para girar la rueda del despojo territorial y someter a las comunidades negras e indígenas al destierro. De ahí que los cantadores acepten de buena manera que los alabaos, gualíes y el levantamiento de tumbas comiencen su giro hacia los espacios que antes tenían vetado el ingreso, como por ejemplo, los escenarios artísticos (enhorabuena Teatro Primero de Mayo) o las iglesias católicas. De lo contrario no les quedan muchos lugares donde puedan velar sus muertos, así sea como un producto de la imaginación y la creatividad.

Fulvia Ruiz, una de las cantadoras que entrevisté en Andagoya, me comentó lo siguiente: “los cantadores se han ido muriendo, la gente se ha ido yendo por el orden público, la gente se ha retirado mucho y tiene miedo de salir de su casa porque usted antes amanecía en la calle, ahora ya usted no puede amanecer en la calle porque no sabe si vuelve o no vuelve”³⁷.

En una entrevista a Pastor Yaneli Mosquera³⁸, alcalde del Municipio del Medio San Juan –Andagoya en el período 2008-2011, comentó lo siguiente:

³⁷ Entrevista a Fulvia Ruiz. Andagoya, agosto de 2010.

³⁸ Entrevista a Pastor Yaneli Mosquera. Andagoya, enero de 2011.

No es desconocido que nosotros somos sexta categoría y dependemos del Estado para sobrevivir. Esa es una verdad que no se puede tapar con las manos: dependemos en un 97% del Estado, solamente el 3% sería la producción nuestra que son recursos propios generados por sobretasa a la gasolina; son recursos que ingresan por predial indígena y algunos escasos impuestos que se nos dan [quiere decir que algunas personas pagan los impuestos]. Pero que la gente no tiene esa cultura que hemos tratado de llevarle allá, de que paguen el impuesto. La cabecera municipal lo puede hacer, pero en las comunidades ribereñas le dicen al tesorero que baje a cobrar: el tesorero tampoco se arriesga porque sabemos el problema que hay de orden público.

La manera como la situación de orden público ha afectado a las organizaciones comunitarias del San Juan es un tema que aún está pendiente por investigar y que sobrepasa los alcances de esta investigación. Por ahora, contamos con unos referentes muy complejos desde otras regiones, como por ejemplo el caso de Bojayá, Tumaco o Buenaventura. Luis Gerardo Martínez comenta que luego de haber transcurrido cuatro meses de la masacre de Bojayá, las comunidades seguían en un estado de choque, por no haber despedido a los muertos de la manera que se necesitaba (2007).

Lancheros y Rincón, por su parte, observaron con la misma comunidad de Bojayá que “los sobrevivientes sentían que no estaban en paz”, porque los velorios, el novenario, los alabaos, las oraciones, los adulatorios y responsorios no se habían hecho (Lancheros y Rincón, 2007).

El reinicio del ciclo del despojo y del destierro ha regresado para las comunidades negras e indígenas del Pacífico colombiano a manera de espiral en eterno retorno: se denomina *conflicto armado* y tiene nombres y apellidos propios, pero, al igual que las empresas multinacionales de comienzos del siglo XX, no tiene cabeza porque solamente se da a conocer por los medios de la desterritorialización y, a quien se atreva a detenerlo en la región, por la técnica de la supresión vital.

Los ritos mortuorios de las comunidades negras

El desarrollo analítico de este capítulo toca algunos aspectos importantes de la dinámica ritual mortuoria del San Juan, como un insumo necesario para la comprensión de las prácticas simbólicas y expresivas que permean las temáticas desarrolladas en el Encuentro de Alabaos, Gualíes y Levantamiento de Tumbas, abordaje que será tratado en el próximo capítulo. Cabe aclarar que en la actualidad la región no cuenta con desarrollos teóricos enfocados hacia la comprensión ritual, en la orientación teórica de los *ritos de paso*; los estudios efectuados por antropólogos han sido sobre aspectos étnicos especializados en otros temas, y, para ello, se ha abordado con cierta profundidad el rito mortuorio, mas no en sentido extenso. Este análisis tampoco pretende crear un nuevo mapa de la cuestión, sino que da cuenta de la necesidad de un estudio más detallado, para la suerte de alguna línea de investigación que le interese en algún momento.

Me centraré en detalle sobre algunos aspectos que nos permitirán comparar, más adelante, cómo, en la actualidad, estos grupos sociales alternan las actividades de escenificación fúnebre de su cotidianidad, con las acciones de gestión cultural que han impulsado un cambio en la apropiación, recontextualización y revitalización de estas prácticas en nuevos contextos de significación. No en vano, los líderes comunitarios de la región han comenzado en los últimos años una lenta disputa por el dominio y reconocimiento de sus saberes ancestrales, constitutivos de la nación multicultural que se proyectó a partir de la Constitución Política de 1991.

Para comenzar, pensemos en dos elementos físicos y simbólicos que han servido como movilizadores de la espiritualidad afrochocoana: el río y la selva. Ambos han sido espacios que conservan las memorias, los aromas, las estéticas, los sentimientos, las texturas, los colores y las armonías; podríamos decir que son el

testamento biológico de lo que Nina S. De Friedemann denominaría las *huellas de africanía* (1993).

Los ríos principales del Chocó (San Juan, Atrato y Baudó) y sus respectivos afluentes, constituyen una especie de columna vertebral de la espiritualidad étnica, alimento de la cosmogonía indígena y negra que se encontraron en este territorio como producto del azar. No es posible hablar de una composición homogénea de estos territorios porque desde antes de la llegada de los europeos y de los africanos, la región fue habitada por otras comunidades como los “chancos en el río Garrapatas, yacos en el alto Calima, tootuma e ingarae en el río Sipí, noanamá (waunana) en el bajo San Juan, surucos en el río Quito, poromeas en el Bojayá, cunas en el bajo Atrato, tatamá e ima del Alto San Juan y los citará del alto Atrato” (Vargas, como se citó en Tobón, 2016: 34).

La ritualidad mortuoria de las comunidades negras del Pacífico colombiano se recontextualiza y revitaliza a partir de la unión de elementos mágico-religiosos entre un orden trastocado de las deidades africanas y el universo religioso impuesto por el cristianismo europeo colonial. Este cruce de saberes entra en una especie de pugna o forcejeo, que da como resultado otras maneras de asumir la muerte; lejos de denominarse africanas o españolas, son las maneras particulares que caracterizan a las comunidades negras en estas regiones del Pacífico. El investigador Alejandro Tobón lo expresa en los siguientes términos:

Después de ese largo adoctrinamiento en el que la poesía y el romance fueron eje fundamental para consolidar en la memoria de los negros un marco general del evangelio, de historias bíblicas y de hechos particulares de la vida de los santos católicos, las pequeñas comunidades atrateñas fueron dejadas a merced de su propia oralidad y desde ella se hizo posible el nacimiento de una cultura religiosa popular por fuera de la oficialidad católica. Así construyeron particulares espacios en los que se conjugaron las antiguas herencias africanas con el legado sonoro y literario de las narraciones cristianas (2016: 48-49).

Los ritos mortuorios de los esclavos se fueron adaptando paulatinamente a las nuevas realidades territoriales. El vehículo de reproducción social, por antonomasia fue, y sigue siendo, la oralidad. Los reglones de africanidad en las zonas, regiones y países de América Latina emergieron como producto de un solapamiento, entrecruzamiento, yuxtaposición o resistencia frente a las vertientes ideológicas del cristianismo católico.

Para la investigadora Luz Adriana Maya, los afroneogranadinos tuvieron un proceso limitado de revitalización cultural africana y una criollización más temprana que en otros países como Brasil o Cuba, los cuales ralentizaron su cruce racial y mantuvieron una inserción de esclavos africanos en sus territorios hasta finales del siglo XIX (1996). El mestizaje temprano o criollización acelerada de la Nueva Granada moldeó una característica muy cristiana para los negros, en cuanto a la relación entre los vivos y los muertos. Ahora bien, a las formas textuales del evangelio católico y las melodías del Romance Pan-Hispánico convertidas en alabaos, gualíes y salves (Tobón, 2016), se sumaron unas variantes expresivas y estéticas legadas por los ancestros espirituales de África, que se pueden observar en los elementos utilizados en la preparación de un velorio o en la construcción de una tumba y un cuerpo presente, o en la forma de levantar una tumba al final de la última noche, en el novenario.

La condición pendular de estos ritos se halla en la fluctuación que han tenido entre las fronteras de la espiritualidad católica europea y los trazos enigmáticos de la adoración a las divinidades ancestrales africanas. Un ejemplo de ello, es la personificación que tienen estas comunidades con los santos o con la Virgen María, a quienes les preparan ritos de alumbramiento y de festividades comunitarias, en medio de procesiones por el río y por la selva, como son los arrullos, los bundes y las balsadas. Estas creencias particulares y formas específicas de manifestar la conexión con el pasado y el presente espiritual, les ha

valido a las comunidades negras una resistencia permanente y una persecución por parte de la Ortodoxia católica, al no contar con la aceptación del oficio litúrgico, validado desde la teología impuesta por Occidente.

Para dar paso a la descripción de los elementos que configuran la ritualidad mortuoria de las comunidades negras, me valdré de la perspectiva teórica aportada desde el paradigma “Estructural-Funcionalista” de la antropología, denominada *ritos de paso* (Van Gennep, 2008; Turner, 1988; Turner, 2008). La teoría de los ritos de paso nos permitirá entender en qué lugar del proceso ritual entra el alabao, el gualí o se hace el levantamiento de la tumba, para no caer en la tentación de observarlos como simples actos de la memoria ancestral afrochocoana o en unos estertores del folclor, que deambulan por fuera del contexto social comunitario de la funebría.

El rito mortuorio para las comunidades negras es un puente sagrado hacia el orden sobrenatural, un aliento para la transición del estado que apenas comienza. No pretendo con ello profundizar en las implicaciones cosmogónicas de este orden, pero sí dar a entender algunos elementos que hacen parte de la conexión divina, es decir, del carácter sagrado como punto de enlace entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos; el orden sobrenatural que no hace parte del dominio de los vivos y que ingresa en la categoría de lo sagrado. La sacralidad en el rito que se manifiesta como “una realidad de un orden totalmente diferente al de las realidades naturales” (Eliade, 1981: 9).

Aquí la transición se sitúa en el recorrido que se activa, una vez la vida se extingue. Es una especie de migración hacia un estado perenne, un movimiento que implica un recorrido hacia *el más allá* y que requiere de una gran disposición de solidaridad grupal, para el acompañamiento del alma del difunto en el desprendimiento definitivo de la corporalidad habitada.

Desde la perspectiva teórica de los *ritos de paso*, el proceso ritual ayuda a finiquitar esta transición que hace parte de una de las *crisis vitales* del ser humano. El rito, como tal, se puede apreciar con mayor detenimiento en las “sociedades de carácter estable, cíclico y de pequeña escala” (Turner, 2008: 103), acompaña “todo cambio de lugar, estado, posición social y edad” (Turner, 1988: 101). Entiéndase la condición de estado como un término más amplio que *el status* o *el cargo*, una “condición estable o recurrente culturalmente reconocida” (Turner, 1988: 101).

Los ritos de paso, denominados también como ritos de transición, se dividen en tres momentos que no necesariamente son secuenciales o, incluso, pueden coexistir en cualquiera de las etapas de la muerte: ritos de separación, ritos de margen y ritos de agregación (Van Gennep, 2008).

Turner, en referencia al desarrollo teórico aportado por Van Gennep, señala que el rito de separación se refiere a una “conducta simbólica por la que se expresa la separación del individuo o grupo, bien sea de un punto anterior fijo en la estructura social, de un conjunto de condiciones culturales (un *estado*), o de ambos” (Turner, 1998: 101). Mientras que en el rito de margen (o rito liminar) se da un período de calma relativa, una especie de acción-reposo que se caracteriza por un “entorno cultural que tiene pocos, o ninguno, de los atributos del estado pasado o venidero” (Turner, 1998: 101). El período de reagregación, denominado también como período posliminar o de reincorporación, es el que reafirma el cambio de estado o de lugar. Podríamos decir que es el momento donde finaliza el tránsito que se convierte nuevamente en un punto fijo de la estructura ritual: es como el significado de la meta para un competidor o un apostador donde recarga sus energías, el cierre de la espiral que ingresa a un estado de círculo o de normalización de la conducta transitoria.

Retomando la mención que hice algunas líneas atrás, los ritos preliminares, liminares y postliminares no son factores consecuentes de una cadena ritual. Van Gennep lo define de la siguiente manera: “[...] No por intentar agrupar todos estos ritos con la mayor claridad posible se me oculta que, al tratarse de actividades, es imposible alcanzar en estas materias una clasificación tan rígida como pueda serlo la de los botánicos” (2008: 25-26).

El alma como ser espiritual

Ahora bien, para comprender el cambio de estado en el rito mortuario de las comunidades negras, hay que tener en cuenta que existe un binomio indisoluble que comienza a resquebrajarse, una vez la persona deja de existir: se trata del cuerpo y el alma. Esta unión, que inicia como un corpus espiritual desde el sacramento del bautismo³⁹ y que se extiende hasta el momento de la separación definitiva cuando el alma ingresa en el reino de Dios, y el cuerpo se reduce a una simple condición orgánica, finaliza con un desprendimiento mutuo que requiere de unos ritos especiales.

El cuerpo después de la muerte ya no tiene importancia, en tanto retorna a su estado inicial como materia inerte. El Génesis, primer libro del Pentateuco cristiano, lo describe de la siguiente manera: “Comerás el pan con sudor de tu frente, hasta que vuelvas a la tierra, porque de ella fuiste sacado; pues eres polvo y al polvo volverás”⁴⁰ (Conferencia Episcopal Española, 2011: 16).

Podemos concluir que el centro de gravedad de este intersticio espiritual es el alma y no, el cuerpo; el cuerpo tiene importancia en la medida que cede el paso para que el alma continúe su camino. Para Durkheim “el alma sigue viviendo; lleva, en un mundo aparte, una existencia autónoma” (2001: 227). La fuerza que

³⁹ Según el precepto católico.

⁴⁰ Capítulo 3, versículo 19.

tiene el alma en este tránsito definitivo por la vida, reside en su conquista como *ser espiritual* perenne (Durkheim, 2001), como fuente inagotable, a diferencia del cuerpo como ser terrenal que sufre de apoplejía espiritual, porque se consume en cierto momento dado, más temprano de lo que se piensa.

Losonczy describe dos momentos importantes que nos dan una imagen de la noción de alma. Por una parte, cuando ocurre el nacimiento del ser humano que surge una fuerza reveladora, una fuerza dadora de vida que la autora denomina el alma-fuerza vital. Y, en segundo lugar, cuando acaece la muerte, el *ser espiritual* deja la huella de la memoria y el lenguaje, quizás en un estado de indefensión o de pesadumbre espiritual. El término que acuña, en este sentido, es la del alma-sombra (2006).

En la misma dirección, Durkheim inmaterializa el alma desde su condición de invisibilidad, al concebirla como si “estuviera hecha de una materia infinitamente rara y sutil, como algo etéreo, comparable a una sombra o a un soplo” (2001: 227). El alma acompaña al cuerpo por el recorrido vital hasta el momento de la separación definitiva. Una vez la persona comienza el tránsito por la condición de enfermedad y de muerte, el camino se bifurca. El alma en este momento ya no hace parte del binomio indisoluble y comienza un nuevo camino que es el de la eternidad.

En esta primera parte del capítulo, vimos la importancia de los ritos de paso para ayudar al alma a su desprendimiento corporal. Comencemos por delinear los momentos que hacen parte de la ritualidad mortuoria de los adultos en las comunidades negras, para que entendamos el papel que juegan los cantos de muerto (alabao y gualí), o la acción de levantamiento de tumba, en el Encuentro que analizaremos en el siguiente capítulo.

La escenificación en el contexto de la funebría afrochocoana

El Museo Nacional de Colombia realizó en el año 2008 una investigación y exposición que denominó *Velorios y Santos Vivos. Comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras*, como parte de un proceso de reconocimiento y visibilización de las culturas que fueron esclavizadas por la trata negrera (Museo Nacional de Colombia, 2008).

La propuesta para la realización de esta exposición nació de un seminario permanente que se realiza entre el Ministerio de Cultura, el Museo Nacional, el Grupo de Estudios Afrocolombianos del Centro de Estudios Sociales y la Facultad de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia; además, contó con el acompañamiento de profesionales afrodescendientes bogotanos y líderes de base de comunidades en San Andrés, Providencia y Santa Catalina, Palenque de San Basilio, Uré, el Pacífico Norte⁴¹, el Pacífico Sur y la zona plana del norte del Cauca (Museo Nacional de Colombia, 2008)⁴².

La investigación definió siete momentos del rito mortuario que no son independientes, sino que guardan estrecha relación unos con otros. El esquema formal propuesto inicia desde el momento de *la agonía y la muerte* de la persona, y da paso a los tres momentos centrales para el desarrollo de esta investigación: *el velorio, el entierro y la novena*. Hay un paso en esta cadena de eventos que es muy importante, porque finaliza el ciclo ritual con una acción de levantamiento de la tumba y el alejamiento definitivo del alma: se le denomina *última noche*. El último eslabón de la cadena concluye el proceso de acompañamiento comunitario y conmemora el primer año de muerte de la persona o *cabo de año*.

⁴¹ La investigación incluyó trabajo de campo y recolección de materiales de investigación en los municipios de Quibdó, Tutunendo, Istmina y Condoto.

⁴² Cada región presenta una variedad de elementos que la caracterizan y la diferencian ante las demás, pero en cuanto a la estructura general del rito mortuario, el Pacífico y el Caribe comparten un mismo mapa. Véase el ritual de muerte de San Basilio de Palenque y de San José de Uré en el Departamento de Córdoba.

Haré aquí una breve descripción de lo que ocurre con algunos momentos del ciclo ritual, con énfasis a partir del tercer momento. Hago la delimitación con el fin de concentrarme en aspectos que son importantes para la discusión de los próximos capítulos.

Los anuncios de la muerte.

Existen algunos mitos acerca de los anuncios de la muerte en el Pacífico colombiano, uno de ellos es el canto del guaco. Según Serrano, los relatos describen al guaco como un pájaro de monte que anuncia los nacimientos y las defunciones, y que utiliza una parte de su cuerpo que está muerta, para atraer a las serpientes que le sirven de alimento. Es un pájaro que se asocia con los ritos de la brujería practicada selva adentro (1998).

La muerte está rodeada de misterios que son alimentados por los mitos y que tienen una función social importante para las comunidades. El miedo a la muerte es una constante. Por lo tanto, si alguien canta un alabao sin haber muerto, es interpretado por algunos como un presagio de defunción. Para Estefany Martínez, cantadora de Condoto, “cuando inicias a cantar un alabao sin haber muerto, automáticamente estás llamando que alguien se muera”.⁴³

El padre Gildardo Alzate, exsacerdote de Andagoya, confirma este miedo recurrente y atina a decir que es una de las causas por las cuales los jóvenes no se acercan con agrado a los cantos de los ritos mortuorios: “uno ve a esas delegaciones⁴⁴ y son todos mayores, pero esta juventud con otros códigos hoy, esta niñez, primero que todo es que le sigue teniendo mucho miedo a la muerte”.⁴⁵

43 Entrevista a Estefany Martínez Rentería. Andagoya, agosto de 2010.

44 Se empieza a nombrar como delegaciones a los grupos de cantadores y cantadoras de alabaos que asisten al Encuentro de Alabaos, Gualíes y Levantamiento de Tumbas del San Juan.

45 Entrevista a Gildardo Antonio Alzate Arboleda. Andagoya, enero de 2011.

El velorio como espacio de reciprocidad comunitaria.

Losonczy considera que este proceso en el que se despide al ser querido, adquiere una fuerza que ubica todo su peso “en la comunicación estrecha y vinculante de la palabra del alma del muerto en la voz de los vivos” (2006). El alabao y el rezo para estas comunidades son elementos que disponen al diálogo entre vivos y muertos; por medio de las súplicas y rogativas se le comunica a Dios que le permita la liberación del alma al ser querido. Según Losonczy,

Los cantos funerarios constituyen la palabra misma del alma del muerto, dicha por la voz de los vivos. Cantar un alabao significa entonces que este espíritu, en el eje de dos mundos, debe ser acogido en el interior del cantante, allí donde el alma-sombra propia deja la huella de la memoria y del lenguaje (2006: 223).

El velorio tiene unas características coincidentes con la mayoría de prácticas de las comunidades negras en Colombia. Hay unas funciones que se deben cumplir como antesala al rito de velación: la preparación del cuerpo del fallecido, el arreglo del ataúd, las flores, el velo, el cristo, la veladora del cristo que se mantiene encendida durante los nueve días de la novena, las cuatro veladoras que se encienden para rezar el rosario diariamente, el vaso de agua para que el alma pueda calmar la sed, la trenza y la mariposa. Las galletas, el cigarrillo y el biche siguen siendo elementos indispensables para el reencuentro familiar, además de los chistes que tienen una función social de entretenimiento que, como afirma Cruz Neila Murillo, se utiliza “pa’ que a las personas no les coja el sueño pronto”.⁴⁶

El velorio es un momento de congregación comunitaria alrededor del muerto, donde tiene comienzo un primer rito: la comprensión del hombre que ha partido y la fase de separación del alma. Este momento cumple una condición preparatoria para que el alma del muerto no se quede atorada en la mitad del camino y pueda

⁴⁶ Entrevista al Grupo de Alabaos de Andagoya. Andagoya, julio de 2010.

emprender su recorrido hacia *el más allá*: “los supervivientes se preocupan de suministrarle todos los objetos necesarios, tanto materiales (vestidos, alimentos, armas, instrumentos), como mágico-religiosos (amuletos, signos y contraseñas, etc.), que le aseguren, como si de un viajero vivo se tratase” (Van Gennepe, 2008: 213-214).

Como una especie de división de labores, se conforma un frente solidario. El trabajo comienza con el aseo y la preparación corporal del muerto, la elección de la vestimenta, la construcción del cajón mortuario⁴⁷, la preparación de la cena que se ofrece para las personas que vienen de largos trayectos y la consecución de los productos que sirven para atender a todos los acompañantes: café, licores de producción de la región como el biche y el vinete, otros licores de marca comercial, pan ayemao, cigarrillos, entre otros elementos. La muerte congrega a parientes cercanos y lejanos, quienes participan de alguna manera, ya sea con trabajo o con dinero. El número de personas es importante para el buen morir. Serrano explica que:

“Una de las condiciones para una *buena muerte* es la presencia del mayor número posible de personas [...]. Si la muerte, como pérdida, amenaza la permanencia de la comunidad, ésta responde reuniéndose, aglomerándose y participando, haciendo de la muerte un asunto público” (1998).

Como al velorio asisten personas que vienen de diferentes partes de la región e incluso de otras regiones como el Atrato o el Baudó, la cena es fundamental para atender a los que llegan de lejos. Lucrecia Albornoz, habitante de Andagoya que se desempeña en los velorios como ayudante en los preparativos de la comida y en la repartición de los panes, cigarrillos y el café, nos cuenta que: “como viene tanta gente de varias partes, de varias veredas, les toca hacer comida pa’ cuando llegue la gente... después [de] que comen, ahora sí se ponen a cantar toda la

⁴⁷ En la región se conoce popularmente como champa, un nombre metafórico que tiene relación con la barcaza utilizada para el transporte fluvial.

noche y a beber”.⁴⁸ Se refiere Lucrecia en este caso a los rosarios y los alabaos que comienzan después de las atenciones principales del velorio.

La realización de los velorios consigna una manera muy propia de ritualizar la muerte en las comunidades afrodescendientes de Colombia. Los juegos de cartas y dominó, los cantos, la comida y la preparación de alcoholes como producto de destilaciones artesanales en alambiques, traza un mapa común de la situación mortuoria y vincula a poblaciones que no están cercanas pero que tienen unos remanentes identitarios que no fueron legados por la espiritualidad europea: “[...] Otro juego masculino durante el acompañamiento es el dominó animado con tragos de ron. Igual sucede en velorios de niños” (Friedemann y Cross, 1979: 167). Fulvia Ruiz, cantadora de alabaos y minera del municipio de Andagoya, dice que en su localidad la gente canta para poder resistir y amanecer en el velorio “porque los que juegan dominó o juegan su tute o cartas, juegan un rato, pero el sustento del acompañamiento siempre son los cantos”⁴⁹.

El entierro.

El entierro da pie a un segundo rito de separación, en la medida que simboliza la desintegración física de la corporalidad, pero también es el espacio de mayor importancia para desarrollar el rito de agregación donde se reincorporan los vivos en el mundo de los vivos y se desplaza el muerto hacia su propio mundo (Van Gennep, 2008). La muerte implica una separación corporal y el entierro simboliza la partida definitiva de la materialidad humana. Para ello, las comunidades toman acciones de protección y de vínculo que les permite estar alejadas de los males espirituales, pero, a su vez, mantener una conexión vital con sus muertos.

⁴⁸ Entrevista a Lucrecia Albornoz Quiñones. Andagoya, enero de 2011.

⁴⁹ Entrevista a Fulvia Ruiz. Andagoya, agosto de 2010.

Una de las acciones de protección utilizadas en este rito es el alinderamiento de las tumbas y los cementerios, por medio de la siembra de *palmas de Cristo*. Estas especies vegetales sirven para demarcar los territorios y también para alejar a los malos espíritus (Meza, 2011), además de cumplir con una función de “soporte de la memoria que permitió la permanencia africana del culto a los ancestros [...] entendida no solo en su dimensión genealógica sino también territorial” (Maya, 1996: 37). Van Gennep argumenta que:

Entre los ritos de separación están “los diversos procedimientos de transportar al exterior el cadáver; el incendio de los útiles, de la casa, de las joyas, de las riquezas del muerto; el dar muerte a sus mujeres, sus esclavos, sus animales favoritos; los lavados, unciones, y, en general, ritos llamados de purificación: zanja, féretro, cementerio, valla, colocación en los árboles, montones de piedras, etc., los cuales se construyen o se utilizan ritualmente, terminando con frecuencia el rito entero de una manera particularmente solemne con el cierre del féretro o de la tumba (2008: 227-228).

La novena.

Fulvia Ruiz, cantadora del Grupo de Alabaos de Andagoya, le hizo una ceremonia de última noche a su hijo, quien murió en la ciudad de Medellín. En el barrio Villa Sofía, al occidente de la ciudad, reunió a varios amigos y familiares, y le preparó la tumba. El siguiente fragmento muestra la importancia que sigue teniendo el ritual mortuorio, para una cantadora que ha asistido a la mayoría de los Encuentros de Alabaos del San Juan. Claro está, el ejemplo deja ver el impacto que genera este tipo de prácticas en contextos sociales alejados de las comunidades negras, veamos:

[Le] hicimos la tumba como acá en el Chocó y allá no le dicen tumba, sino el altar. Eso iba gente de toda parte a tomarle fotos, porque no habían visto nunca una tumba así; ¡bien linda la hice!... se quedaron aterrados, porque allá usted llega y [solamente] le dan café, le

dan un agua aromática. Y yo toda la noche fue repartirles cosas así como se hacía acá en el Chocó; repartiendo aguardiente, cigarrillo, panes, galletas.⁵⁰

Es costumbre que los familiares den inicio a la novena o novenario, al día siguiente de ocurrido el entierro. En San Basilio de Palenque “los hombres regresan a la casa del velorio y allí continúa el acompañamiento durante el resto del velorio de nueve días [...]” (Friedemann y Cross, 1979: 166).

En el Pacífico colombiano “las ocho primeras noches [del novenario] sólo se le reza un rosario [al difunto] y se cantan algunos salves, o cantos a la Virgen María, empezando cada noche una hora más tarde, porque día a día el alma se va despidiendo de este mundo [...]” (Meza, 2011: 240). Durante ocho días se hace una novena únicamente con rezos y cantos; el noveno día es el último momento del ritual mortuario. En este último día se prepara la representación simbólica del cuerpo del fallecido, cuyo aspecto físico es la de un cuerpo cubierto por una sábana que recibe el nombre de *cuerpo presente*⁵¹. En general, las novenas consisten en rezos y cantos de alabao para que el alma del muerto interceda en favor de los que aún están vivos. Es por eso que los novenarios de muerte y de alumbrado “son rituales análogos que ligan a los difuntos, convertidos en ánimas benditas, con los santos [...]” (Meza, 2011: 240).

La novena es el momento más largo del ciclo ritual. Durante este tiempo se considera que el alma recorre los espacios que habitó en vida y visita a las personas más cercanas para saldar las cuentas pendientes. La ubicación del vaso de agua en el altar del novenario, tiene como finalidad calmar la sed del alma por la realización de los recorridos. Como es tan extenso este período de liminalidad, de cierta manera las personas comienzan la elaboración del duelo y el alma empieza la purificación que le permite partir prontamente hacia a su destino.

⁵⁰ Entrevista a Fulvia Ruiz. Andagoya, agosto de 2010.

⁵¹ La preparación se hace con hojas de árboles, maderos, ramas, sábanas blancas y otros elementos que sirven para adornar la tumba como coronas, flores, la mariposa, el cristo y las 5 veladoras (cuatro para el cuerpo presente y una para el Cristo).

Para los Ndembu⁵² de África, la elaboración del ritual del duelo es obligatorio, de manera que el alma pueda descansar con tranquilidad y no obstaculice los asuntos de los vivos (Turner, 2008). Lo que ocurrió con el municipio de Bojayá, departamento del Chocó, en mayo del 2002, es una de las situaciones contradictorias de la Colombia multicultural y pluriétnica. El hecho que se impidiera la elaboración del duelo a los familiares de las 119 personas que murieron calcinadas en la iglesia⁵³, generó un malestar para la comunidad porque sintieron que “los muertos no estaban en paz. Los velorios y el novenario, los alabaos, las oraciones, los adulatorios y los responsorios, rituales propios de los negros, se quedaron sin realizar” (Lancheros y Rincón, 2007: 460).

La última noche y el levantamiento de la tumba.

A Maria Celina Mosquera, una de las cantadoras de mayor edad en el grupo de Las Negras Lucianas del municipio de Istmina, su padre le decía que los alabaos y las salves se hacen como una ayuda para la subida del alma, para que el alma suba al cielo más *balsuda*. Aquí el término *balsudo* tiene una connotación de liviandad, una suerte de liberación⁵⁴. Los cantos constituyen una especie de puente curativo el día de la última noche, pues permiten la reincorporación del alma en el mundo de los muertos.

Desde el primero hasta el día octavo de la novena se reza un rosario. El noveno día o última noche, se rezan tres. El primero es a las ocho de la noche, el segundo a las doce de la madrugada y el último es a las cinco de la mañana, con el cual se levanta la tumba. Hay ocasiones en que la tumba es levantada desde las 12 de la noche. Fulvia Ruiz explica que por el desplazamiento de las personas hacia otras

⁵² Pueblo ubicado al noroeste de Zambia al sur de África Central, lo que antes se conocía como Rodesia Septentrional. Pueblo estudiado por el antropólogo Víctor Turner.

⁵³ Esta masacre fue producto de un enfrentamiento entre la guerrilla y los paramilitares por el control territorial de la zona.

⁵⁴ Entrevista a Maria Celina Mosquera. Istmina, enero de 2011.

veredas, corregimientos y municipios, la gente prefiere amanecer y levantar la tumba después de las cinco de la madrugada.⁵⁵ Anteriormente era frecuente la amanecida⁵⁶ en esta última noche. En la actualidad, existen factores que han cambiado las condiciones de los rituales, especialmente el conflicto armado en las regiones del Chocó y el reinicio del ciclo del despojo y del destierro⁵⁷.

La última noche del novenario es uno de los más importantes porque ocurre el alejamiento definitivo del alma. Si bien el cuerpo físico es muy importante para la ceremonia del velorio y el entierro, el *cuerpo presente* adquiere un estatus superior de representatividad simbólica, condición que ha generado resistencia y ha provocado un señalamiento por parte de la institucionalidad católica. Este tipo de prácticas que se alejan de las actividades orientadas por el evangelio, son tratadas como eventos supersticiosos. Gonzalo de la Torre, sacerdote claretiano del municipio de Quibdó, nos lo cuenta en sus propias palabras:

“Eso anteriormente era como de superstición, por lo que es dejar que las energías salgan, llegarle a decir al muerto ¡por favor váyase!... rituales que para el que lo lee desde afuera [son] supersticiosos. ¡Pero no son supersticiosos! son como muy reales que hasta la misma ciencia moderna de la bioenergética les va dando [la] razón. El cuerpo no muere inmediatamente... hay un proceso de energía”.⁵⁸

El levantamiento de la tumba es el momento más difícil porque ocurre el alejamiento definitivo del alma y la separación contundente entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos. Para ambos, comienza un período liminal que finaliza con la agregación del muerto al mundo de los muertos. Se trata de un estado de luto transitorio y límbico “en el que [los vivos] entran mediante ritos de separación y del que salen mediante ritos de reintegración a la sociedad general

⁵⁵ Entrevista a Fulvia Ruiz. Andagoya, agosto de 2010.

⁵⁶ Velación del muerto durante toda la noche en la cual se realiza el ritual de separación que incluye rezos, cantos y demás actividades como la alimentación y bebida de licores propios y otros de tipo comercial.

⁵⁷ Tema tratado al final del primer capítulo.

⁵⁸ Entrevista a Gonzalo De La Torre. Medellín, diciembre de 2009.

(ritos de supresión del luto)” (Van Gennep, 2008: 205-206), como por ejemplo la conmemoración del cabo de año o primer año de muerto.

Al final de la madrugada cuando se levanta la tumba y se deshace el *cuerpo presente*, ya se sabe que el alejamiento del alma no tiene marcha atrás. Hasta aquí, el rezo y el canto mantienen en alto el ánimo colectivo; la partida del *alma sombra* genera para las personas más cercanas al muerto una especie de estado de perturbación. Lo sombrío de la situación podría estar ilustrado en el siguiente fragmento:

“Hacia las cinco de la mañana hubo una enorme conmoción. La madre de la difunta, al percatarse de que el final estaba cerca, entró en trance y se arrojó al suelo a llorar por su hija muerta. Un grupo de allegados tuvo que contenerla, mientras otro grupo empezó a desarmar la tumba, al tiempo que entonaba el canto solemne que precede al trisagio, o último rezo que se hace en la alborada [...]” (Meza, 2011: 244).

El canto a los muertos como movilizador de la vida

El canto, por antonomasia, representa para el ritual mortuorio su conexión con la vida y con la muerte; su esencia y su significado se pueden encontrar en la sonoridad de un saludo como “buenos días” o “cómo me le ha ido”⁵⁹, melodías particulares de contacto social para las comunidades de la región. Las sonoridades cotidianas del negro chocoano dibujan una curva melódica, a imagen y semejanza de las formas de canto de las poblaciones rurales que habitan las partes altas, medias y bajas de los ríos. Los referentes sonoros y estéticos han sido tejidos de manera colectiva, y la recreación de los cantos se ha mantenido durante varios siglos, gracias a las estrategias de reproducción social que emplea a la oralidad como medio y mecanismo de protección de los conocimientos y saberes ancestrales.

⁵⁹ Las formas melódicas de los hechos sociales de las comunidades del San Juan, como el saludo, las conversaciones cotidianas y las discusiones, se podrían plasmar perfectamente en diagramas musicales o partituras de temperamento tonal y semitonal, en estudios complementarios de tipo etnomusicológico.

Los cantos acompañan las tareas cotidianas del negro ribereño del Pacífico colombiano y tienen una conexión vital con los ríos y las selvas. Los ríos chocoanos son testigos de los cantos de boga y de los bundes; no hay una ceremonia ritual comunitaria que no cuente con la recitación de una décima, o el canto para mejorar la producción de la tierra o para espantar los males del campo. Tampoco existen velorios, cabos de año o velatorios⁶⁰ que estén exentos de las formas expresivas de un alabao, una salve, un romance o un canto de gualí; en la región del San Juan no existe algazara o jolgorio que no haya sido motivada por el movimiento de una jota careada o un abozao.

El canto para las comunidades tiene una importancia tal, que se convierte en un compañero de la vida y de la muerte, de los ríos y de la selva. En una entrevista con el sacerdote claretiano Gonzalo de la Torre obtuve el siguiente testimonio:

[En] el Chocó, a todo lo largo, de cabo a rabo, está el alabao... a lo largo de lo que yo conozco del Atrato, a lo largo de todo el San Juan, a lo largo de todo el Baudó, de estas tres cuencas del Chocó, de los tres grandes ríos con sus afluentes, hay alabadores en todas partes; y hay voces preciosas y curioso, no es patrimonio de los varones, que dijéramos que ellos hubieran tomado eso. ¡No! Muy parejo: varones y mujeres.⁶¹

Los textos y las temáticas que aborda el canto de funebría derivan, por una parte, de los patrones de blanqueamiento histórico, cultural y religioso, propósito fundamental que tuvo la Corona Española durante los siglos XVII al XIX. El sistema mágico-religioso como las huellas de africanía (De Friedemann, XXX) y los saberes ancestrales indígenas, se agruparon en una simbología ritual para representar la vida y la muerte, producto de tres maneras de asumir la condición humana en un mismo espacio regional: la indígena, la negra y la mestiza.

⁶⁰ Se le conoce como velatorio al ritual de gualí, angelito o chigualo. Estos tres términos significan lo mismo en regiones diferentes, de las zonas ribereñas pobladas por las comunidades negras.

⁶¹ Entrevista a Gonzalo De La Torre. Medellín, diciembre 2009.

No me detendré en un análisis histórico, musical y epistemológico del alabao y el gualí porque son temas que están por fuera de los límites del objetivo que me he propuesto en este estudio, pero sí daré algunas referencias básicas de ambos, máxime que representan el entorno estético y festivo del encuentro anual que se realiza en Andagoya.

El alabao.

El alabao como dispositivo de mediación simbólica del ritual mortuorio de las comunidades negras del Pacífico colombiano es un canto⁶² con un esquema responsorial, que alterna versos sucesivos entre una voz líder de una persona que se denomina cantador o cantadora⁶³, y un coro de voces que responden la tonada de la voz líder⁶⁴. Se realiza sin acompañamiento de instrumentos y tiene como fin la comunicación de un mensaje sagrado y espiritual, para ayudar a curar el dolor de las personas allegadas al muerto y para establecer un puente para la liberación del alma del difunto⁶⁵.

Los *alabaos* son *cantos de muerto* que se entonan tanto en los velorios de los difuntos, los viernes de la Semana Santa o en los alumbramientos a los santos⁶⁶. Los textos refieren *alabanzas*, destinadas a los espíritus de los vivos que parten al más allá y también a los habitantes del mundo celestial [...] (Maya, 1996: 34).

62 A la línea melódica de entonación del canto, se le conoce como tonada

63 A esta voz líder se le conoce como entonante.

64 A esta forma coral se le conoce como respondente.

65 El análisis de la muerte como proceso ritual se aborda a lo largo de este capítulo y tiene como punto de referencia la teoría de los *ritos de paso*, propuesta por Arnold Van Gennep y desarrollada en algunas poblaciones étnicas africanas por Víctor Turner.

66 Un alumbramiento es una especie de ritual utilizado para la comunicación con los santos patronos. Cada comunidad tiene su santo al cual imploran favores y protección. Por ejemplo, Francisco de Asís es el santo patrono de Quibdó, cuya fiesta anual está incluida desde el año 2012 en las Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad.

Para Estefana Asprilla Bejarano, cantadora y directora del grupo de alabaos Las Negras Lucianas de Istmina:

Los alabaos son como una oración que se le reza [y] se le canta al ser ya muerto, porque se dice que con esos cantos el alma sube más fácil al cielo... al reino de Dios; es una forma de los negros darle su último adiós al ser que ya se está yendo, que está partiendo de este mundo al otro.⁶⁷

El antropólogo Jaime Arocha, en el texto preparatorio para la exposición realizada en el Museo Nacional de Colombia en el año 2008, denominada “*Velorios y Santos Vivos. Comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras*”, lo describió de la siguiente manera:

Hoy por hoy, el alabao sigue siendo pieza fundamental de la liturgia afrocolombiana. Dentro de la tradición palenquera, su equivalente es el lumbalú, interpretado en aquella lengua criolla de base Ki-kongo, coincidencia del vocabulario español y el portugués. Son cantos de alabanza y exaltación que se interpretan a capella cuando se trata de velorios, novenas y últimas noches de un difunto, o con acompañamiento musical para las celebraciones en honor a los santos patronos (Arocha, 2008b: 24).

El alabao reúne múltiples elementos que dieron pie a su constitución. Por un lado, sus textos hacen referencia a pasajes bíblicos de la iglesia católica, que fueron introducidos a la fuerza por los evangelizadores de las cuadrillas de esclavos, y, posteriormente, asimilados durante las labores de acompañamiento comunitario de los misioneros católicos.⁶⁸ En segundo lugar, la influencia melódica y textual de los antiguos romances que se convirtieron en “relatos cantados transformados en poesía y música ritual [...], llegados a América en las voces de los conquistadores, los colonos y los monjes españoles” (Tobón, 2016:59):

⁶⁷ Grupo focal realizado con el Grupo de Alabaos Las Negras Lucianas de Istmina. Istmina, enero de 2011.

⁶⁸ Los Jesuitas y claretianos continúan actualmente con su labor de evangelización de las comunidades.

Grandes escritores y narradores anónimos indistintamente usan este lenguaje para expresarse; los primeros desde el refinamiento idiomático y de estilo literario que va a caracterizar a la lengua castellana en los siglos XVI y XVII; los otros, en el devenir de su cotidianidad, sin tiempo definido, porque sus poesías se van transformando con cada nuevo narrador anónimo – individual o colectivo – que las asume como propias. Miguel de Cervantes toma el romancero como parte del canto popular cotidiano e incluye páginas de este repertorio en su obra *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha* (Tobón, 2016: 5).

En tercer lugar, a las costumbres, comportamientos y creencias particulares de los grupos poblacionales de origen étnico diverso, como producto de la trata negrera que desembarcó en Cartagena de Indias en diferentes períodos entre 1533 y 1810 (Arocha, 2008a). Este proceso de interculturalidad e interfluencia es el que imprime la fuerza vital de supervivencia del alabao hoy en día, en concatenación con los efectos de difusión de la fe católica y la fuerza movilizadora del Romancero Pan-Hispánico.

En tal sentido, la riqueza del alabao estriba en la imposibilidad para trazar orígenes con criterios unificadores de constitución. Es mejor referirnos a su creación como un proceso de interculturalidad, que fue el resultado de un territorio en disputa desde el siglo XVII hasta la actualidad, momento en el cual se advierte el nacimiento de nuevos modelos extractivos de los recursos naturales, de sus gentes y sus culturas.

En cada una de las tres cuencas principales del Chocó es posible encontrar alabaos que comparten aspectos similares en sus estructuras temáticas, textuales, melódicas y concepciones mágico-religiosas, que deberían ser entendidas de acuerdo con sus condiciones particulares, para no caer en la trampa de ignorar su contexto sociocultural de significación. Claro está, hay elementos que siempre estarán presentes en todos los alabaos aunque pertenezcan a lugares y espacios de práctica diferentes, lo cual daría pie para pensar la realización de estudios interdisciplinarios de corte etnomusicológico, etnohistórico y etnoliterario.

Leal y Restrepo explican que en el proceso de creación cultural de los recién esclavizados en la región del Pacífico se “articulaban bagajes culturales africanos con los de las diferentes sociedades amerindias en el crisol de una situación colonial donde el esclavista intentaba imponer sus tradiciones culturales acorde con sus intereses de explotación de cuerpos y dominación de las almas” (2003: 24-25). Para Maya, los africanos cautivos reconstruyeron la trama de sus estructuras genealógicas por medio de las vinculaciones en los relatos en sus alabaos. Las redes de parentesco asimilaban a la Virgen María, Jesucristo y los santos como vínculos sagrados de primer y segundo orden de consanguinidad, al tratarlos como hermanos, tíos y parientes (1996).

En esta dualidad espacial y temporal entre *el aquí y el ahora y el más allá y la eternidad*, encontramos juegos de palabras en los alabaos-romances que personifican la muerte y que la tratan como entes vengativos, cuya cura estaría en un buen entierro para el bien del alma. La transcripción de dos cantos recogidos durante mi estancia en Andagoya finaliza esta descripción histórico-cultural del alabao, y nos muestra cómo son los relatos de un forcejeo jocoso entre la muerte y los afrochocoanos que huyen de ella:

Canto No.1.

Entonante: Un sábado de mañana
 La muerte me vino a ver
 Y en su visita decía
 ¡Ay señor vengo por usted!

Respondentes: Y en su visita decía
¡Ay señor vengo por usted!

La muerte vino y se fue
Y yo seguí mi carrera
Y a los tres días que viene
¡Ay la muerte en mi cabecera!
Y a los tres días que viene
¡Ay la muerte en mi cabecera!

Yo le pregunté a la muerte
Porqué venís a buscar
La muerte me contestó
¡Ay mi Dios te mandó a llamar!
La muerte me contestó
¡Ay mi Dios te mandó a llamar!

Andá decile a mi Dios
Que yo ahora estoy muy contento
La muerte me contestó
¡Ay mi Dios te aguarda en el templo!
La muerte me contestó
¡Ay mi Dios te aguarda en el templo!

Cuando yo vi que la muerte
Me estaba hablando de veras⁶⁹
Le arreglé mi trastecito
Allá en la puerta de la escalera
Le arreglé mi trastecito
Allá en la puerta de la escalera

⁶⁹ De verdad. Con veracidad.

Cuando yo vi que la muerte
Estaba hablando de verdad
Le arregle mi trastecito
¡Ay! hasta el año guachafá
Le arregle mi trastecito
¡Ay! hasta el año guachafá

Canto No.2.

Entonante: La muerte por ser la muerte
Y por ser tan vengativa
La muerte de uno en uno
Nos va quitando la vida

Respondentes: La muerte de uno en uno
Nos va quitando la vida

¡Ay lucecita, ay luminaria!
Le tengo dicho a mi gente
Que no me haga novenaria.
Le tengo dicho a mi gente
Que no me haga novenaria.

Le dejo dicho a mi gente
Que no me haga novenaria
Que me hagan un buen entierro
Que sólo aprovecha el alma
Que me hagan un buen entierro
Que sólo aprovecha el alma

Recolección de los cantos: Leonardo Montoya Peláez

Cantadores: Grupo de Alabaos de Condoto

Lugar: Municipio del Medio San Juan – Andagoya. XIII Encuentro de Alabaos, Gualíes y

Levantamiento de Tumbas del San Juan

Fecha: Agosto 1 de 2010

El gualí.

El gualí como rito mortuorio se utiliza para acompañar la muerte de los niños de las comunidades negras del Pacífico colombiano, quienes son menores a los 7 u 8 años⁷⁰. A diferencia del ritual mortuorio para adulto⁷¹, el velatorio connota una mayor expresividad y sentimiento de alegría porque el niño se ha salvado del pecado original, lo cual conduce la situación hacia un momento “alegre y efervescente de vida” (Serrano, 1998); el niño es un angelito más, dentro del grupo de ángeles, arcángeles, querubines y serafines. Así que el ritual cambia no solo en su concepción, sino también en la forma de nombrarlo. En algunas zonas, en lugar de velorio, se utiliza el término velatorio.

Aunque el proceso ritual toma nombres diferentes según las regiones del Pacífico Norte o Sur de Colombia, los términos empleados como gualí, chigualo, angelito, angelito bailao, velatorio, bunde sirven para expresar un mismo tipo de proceso ritual de despedida (Moreno, sin fecha). De ahí que las temáticas de los cantos, el baile y el juego con el cuerpo del niño estructuren una relación semiótica diferente que con el proceso de liberación del alma sombra, en la cual intervienen los cantos de alabao.

En el Caribe colombiano ocurre una situación similar al Pacífico, especialmente en la comunidad de San Basilio de Palenque. Al niño se le rodea con “sus juguetes,

⁷⁰ Esta clasificación de edad depende de la concepción particular del rito mortuorio en cada comunidad.

⁷¹ Por rito mortuorio para adulto se entiende al proceso ritual dirigido a purificar el alma de las personas que tienen pecados. Un niño mayor a 8 años se considera que ya entra en el *pecado original*, asunto bíblico católico relacionado con el castigo y expulsión de Adán y Eva del paraíso terrenal.

su tacita, cuchara, platicos, su ropa nueva y sus zapaticos. Así él podrá compartir con los otros angelitos todas sus cosas” (Friedemann y Cross, 1979: 166). Dos lugares tan apartados como el Pacífico y el Caribe colombiano, con procesos simbólicos de velación similares en niños y adultos, nos da una idea de las *permanencias africanas* a las que se han referido con insistencia varios autores como Friedemann (1979), Arocha (2008a) y Maya (1996).

El hecho de que el niño no tenga el alma en pecado o que muera sin haber sido bautizado se considera como un *no agregado a la sociedad viva* (Van Gennep, 2008), por lo que no cabe una concepción del *más allá*. Así que el ritual es de tristeza y celebración, a la vez, por la pérdida del ser querido y porque se ha ido un angelito para el cielo. Empero, podríamos inferir que esta situación pudo haber sido una liberación de carga física, emocional y espiritual para los padres de los niños que estaban sometidos al régimen de la esclavitud, en los tiempos de la trata.

Para Van Gennep, los niños muertos antes de la realización de ritos vitales “permanecen eternamente en su período marginal” (2008: 213), es decir, en un estado límbico o de liminalidad. Este estado fue el que describimos en algunos de los momentos del ritual mortuario de adultos, unos párrafos atrás. Sin embargo, Moreno explica algunas razones recogidas de los testimonios de las comunidades negras en el San Juan, el Atrato y el Baudó como: “ayudar al niño a entrar al cielo; para que Dios lo reciba en su reino; para que se reúna con los ángeles; para que no se quede en el limbo; para que goce de la Luz Divina; saber que no va a sufrir como nosotros; allá lo espera una vida mejor [...]” (Moreno, sin fecha: 37-38). Aquí los términos y concepciones del regreso del niño a un estado *supra espiritual* varían, por lo que se requiere de un análisis investigativo profundo, para develar,

capa por capa, el entramado simbólico y expresivo del proceso ritual para estas comunidades⁷².

En la realización del gualí participan sus padres, los padrinos, el posta (persona que informa acerca de la muerte a los familiares y vecinos cercanos y lejanos), entonantes y respondentes, decimeros (quienes recitan las décimas, romances, bailes y realizan los juegos), servidores o servidumbre (quienes ayudan con las labores de atención alimentaria, al igual que en el velorio) y comunidad en general (Moreno, sin fecha). El papel de los padrinos es muy importante porque son los encargados de comprar el vestido y la caja mortuoria, además la costumbre es que ayuden con la primera palada en el momento del entierro (Moreno, sin fecha). Los padrinos son los encargados de apoyar con los gastos del rito, especialmente cuando los padres no tienen cómo solventar económicamente la situación.

En cuanto a la estructura melódica y textual, existe una gran diferencia entre los gualíes y los alabaos. En el ritual mortuorio de la persona adulta, los cantos están relacionados con actos religiosos sobre la muerte. En cambio, en el gualí, los cantadores hacen versos romanceados o romances populares sobre temas profanos (Tobón, 2016). Son dos tipos de motivos melódicos y textuales que hacen parte de una misma dimensión de los grupos sociales: la partida de los muertos hacia un mundo donde los vivos no tienen cabida. Una partida de liberación de un alma en pena y una partida feliz por la alegría del nacimiento de un nuevo angelito.

Para cerrar la descripción sucinta de dos procesos rituales que tienen un alto grado de complejidad en su estructura simbólico expresiva, quiero añadir que así como los actos de preparación y realización de los velorios de adulto activan las formas de asociación solidaria de las agregaciones comunitarias, el velatorio de

⁷² La teoría general de ritos de paso se podría quedar corta en explicaciones por las condiciones de amalgama cultural e interculturalidad de unas regiones donde históricamente ha primado una disputa de los poderes estatales y civiles.

angelito ayuda a mantener la unión grupal y a fortalecer los vínculos sociales en medio de las crisis vitales de las comunidades, en especial, las que tienen que ver con el margen liminal de los niños que aún no han sido portadores del pecado original, según sustentación ideológica del cristianismo.

Pudimos ver a lo largo de este capítulo que el alabao hace parte de una forma de mediación cantada en la estructura del rito mortuorio, para ayudar al alma sobra a su pronta liberación y separación definitiva del cuerpo habitado. Los momentos donde intercede el canto son específicos como en el velorio, la novena y la última noche. También son utilizados los Viernes Santos como aporte reciente de los negros a la Pasión de Jesucristo, no sin antes haber cursado una fuerte resistencia por parte de la institucionalidad católica chocoana.

En resumen, el gualí configura la contrapartida del rito mortuorio para adultos, porque mantiene una alineación constante entre la tristeza, por la partida del niño, y el festejo, por el nacimiento de un angelito. El rito mortuorio de adultos solamente invoca la tristeza y busca una pronta liberación del alma sombra y su retiro definitivo al mundo de los muertos. Ambas prácticas rituales conforman el objetivo central del Encuentro de Alabaos, Gualíes y Levantamiento de Tumbas del San Juan, como prácticas tradicionales y ancestrales que será revisada a la luz de nuevas preguntas, en el capítulo siguiente.

Ya en este momento de la discusión hemos dado un paso importante para comenzar a entender los nuevos caminos que ha recorrido el rito mortuorio, provocando una nueva práctica, a la luz de los escenarios construidos para mostrar los beneficios de divulgación de la multiculturalidad, como tema emergente del cambio constitucional de Colombia en los años noventa del siglo anterior.

Tradición y modernidad de los ritos mortuorios. Un viraje hacia la patrimonialización

En el presente capítulo analizaré la noción de cambio cultural en los ritos mortuorios de las comunidades negras del Pacífico colombiano, y la fluctuación permanente entre tradición y modernidad, a la luz del Encuentro de Alabaos, Gualíes y Levantamiento de Tumbas que se realiza en Andagoya desde el año 1996. Este evento ha generado una revitalización de los ritos en un momento donde se les destinaba al baúl de los ancestros; en la última década, ha escalonado un movimiento social de tal dimensión que *el alabao*, *el gualí* y *el levantamiento de tumba* fueron incluidos en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Nación, del año 2013. La reivindicación de este capital cultural afrochocoano no ha estado exenta de conflictos interculturales ni de intereses particulares, condición que ha develado una revalorización y resignificación cultural en sus actores, agentes y espectadores, lo cual constituye una trama perfecta para la vinculación gubernamental, en un asunto que hace tres décadas no era del resorte de la política cultural de Colombia.

Los ritos mortuorios de las comunidades negras son *formaciones históricas de alteridad*, en tanto reúnen elementos estructurantes de gran fortaleza, que hacen frente común a un proyecto global de unificación ideológica, cuyo interés se ha centrado en la búsqueda de la reintegración territorial por la vía de los modelos extractivos y la eliminación de las formas heterodoxas de manifestación religiosa. Estas construcciones sociales surgieron como formaciones identitarias en contracorriente, y resistieron los embates de una homogeneización política e ideológica de las misiones evangelizadoras. El rito, como tal, encarna una elaboración muy propia que representa una forma de asir el mundo y el más allá,

una “manera [particular]⁷³ de ser *otros* en el contexto de la sociedad nacional” (Segato, 2007: 47).

La alteridad como estrategia de defensa grupal, fortaleció al negro del Pacífico en una especie de estatuto de defensa entre “lo que somos nosotros y lo que ellos quieren que nosotros seamos”, una acción de rompimiento en contra de la cultura impuesta, para otorgar el significado necesario en la despedida de los muertos. Segato concibe a estas formaciones como los “*otros* resultantes de formas de subjetivación a partir de interacciones a través de fronteras interiores, inicialmente en el mundo colonial y luego en el contexto demarcado por los estados nacionales” (Segato, 2007: 62).

El largo período de formación de la alteridad ritual mortuoria, alejada de las tenazas del multiculturalismo, pasó por clivajes o líneas de ruptura (Segato, 2007), para intentar defenderse ferozmente de la univocidad del ceremonial mortuorio de Occidente y sus alineaciones de evangelización cristiana. Precisamente, una condición diferencial del rito, como producto de estos clivajes, son los recorridos especiales del alma sombra en la etapa del alejamiento definitivo. De esta manera, y no de otra, el alma sombra puede desatascarse de la materialidad corporal. En este tipo de comunidades, la condición de ruptura va más allá de la línea que separa el tiempo y el espacio, diferencia que aún la civilización occidental no ha terminado de comprender.

Hablar de tradición y modernidad en un mismo contexto social, representa una contradicción en los términos, si no fuera porque a la ecuación que establece las relaciones entre el espacio y el tiempo, habría que añadirle los horizontes de sentido, los contextos de significación, las relaciones de poder, la transnacionalización de las identidades, las estrategias de adaptación de la

⁷³ La inserción es mía.

antinómica *modernidad-tradicionalizada* y las formas contemporáneas de reproducción social de los sujetos y los objetos.

En el Pacífico colombiano se junta la tradición con la modernidad en un mismo espacio. El ritual mortuario se abalanza entre: *una tradición espantada* por las presiones permanentes de los medios masivos y la tecnología, que, años atrás, ya deambulaba por las vitrinas comerciales de las ciudades del interior del país; y *una modernidad atorada*, que ha dispuesto los ritos mortuarios a merced de unos escenarios de dramatización, en un evento que ya lleva dieciocho versiones desde mediados de los años noventa. De tal manera que lo transglobal, la sociedad de consumo y el capitalismo exacerbado nos indican una ubicación casi perentoria donde debemos insertarnos (Blanco, 2013). En la irreductibilidad de un rompecabezas del orden global, el Pacífico negro colombiano es una de las tantas piezas (Blanco, 2013) que se agrupan para su funcionamiento maquinario, por lo que sus tradiciones identitarias no están exentas de la erosión de su esfera doméstica por los cambios constantes, gracias a los efectos de la “industrialización, las nuevas divisiones del trabajo y sus efectos concomitantes tales como la migración [o] el consumismo capitalista” (Yúdice, 2008: 48-49).

¿Quién gana y quién pierde en estos movimientos telúricos entre tradición y modernidad? No es fácil discriminarlo, empero, el sistema capitalista es el más beneficiado con la erosión de las tradiciones porque prescinde de la gubernamentalidad, genera una mayor movilidad de grupos sociales (Yúdice, 2008) y crea un efecto transgresor con los procesos identitarios de las comunidades étnicas, que las conduce hacia una horda planetaria muy novedosa dentro de la esfera del capitalismo global: la cultura como recurso y la identidad como mercancía (Yúdice, 2008; Comaroff y Comaroff, 2011).

¿Cómo permea el fenómeno que se conoce como globalización, las formas tradicionales o modernas de realización de un rito mortuorio en la región del San Juan?

Debo aclarar en este punto, que los momentos de cruce o separación entre las formas tradicionales y modernas del rito, dependen de una acción diferenciada en el espacio social de práctica. Por ejemplo, la forma tradicional según las descripciones que hace el Museo Nacional de Colombia (2008), se activa en el momento cuando la persona agoniza y muere. No obstante, el espacio social de práctica no se ata a unas caracterizaciones generalizantes y, más bien, echa mano de la acción comunitaria, en unos niveles particulares de relación con el muerto y sus familiares.

Los momentos se activan o desactivan, conforme va emergiendo una interacción entre los sujetos, en un orden de representación simbólica donde toma cuerpo la alteridad propia de los contextos particulares de producción de sentido. Cada espacio social de práctica es diferente, así se trate de una misma comunidad, por lo que es necesario hacer una distinción entre *modelos institucionalizados de ritualidad mortuoria afrocolombiana* y *modelos particulares de alteridad ritual negra*, que desencapsulan el plano ordinario de espacio y tiempo, y lleva a que los movimientos de un velorio, entierro o novena se elaboren a partir de una acción diferenciada de representaciones y prácticas, que generan una construcción particular de relaciones solidarias, ejemplarizantes, constructivas, pero también conflictivas y contradictorias, como el caso de Bojayá, cuando las fuerzas armadas no permitieron el ritual de despedida adecuado de las 119 personas que murieron calcinadas en la iglesia.

Para ejemplificar lo descrito anteriormente, observemos un relato que nos hace Sonia Lozano, habitante de Andoya, acerca de la experiencia particular en el velorio y entierro de su esposo, a quien se le conocía en la región como Morindo:

Yo he ido a novenas a Chiquichoqui, a Primavera, a Dipurdú [...] Aquí en todo velorio se canta, en todo muerto se canta. Porque si usted no deja cantar, la gente como ya tiene esa costumbre, y toman bastante⁷⁴, entonces se van. Pero si está la gente cantando, el velorio amanece. Cuando Morindo, por ejemplo, me preguntaron a mí: Maestra, ¿verdad que usted no quiere que canten? ¿A quién le dije si aquí hay tanta gente de Paimadó, de abajo, que eran amigos de Morindo, yo por qué les dije que no canten? [...] Si sus amigos subieron al velorio de él, yo tenía que dejarles que cantaran, así fuese que a mí o a él no le gustara que cantaran. ¡Pero nosotros dejamos que cantaran!⁷⁵

Para ampliar la noción de espacio social de práctica del ritual mortuario, me valdré de la perspectiva utilizada por Pierre Bourdieu, que no asimila el espacio social como una localización geográfica, sino como una posibilidad de “acercamientos y distancias *sociales*” (Gutiérrez, 2011: 20) en un contexto particular de producción de significados; una “realidad invisible que no se puede mostrar ni tocar con los dedos” (Bourdieu, 2005: 34). El espacio social en este sentido, organiza y distribuye a los agentes sociales, sus prácticas y representaciones, de acuerdo con dos principios fundamentales de estructuración: el capital económico y el capital cultural (Bourdieu, 2005; Gutiérrez, 2011).

Este espacio se concibe como un nivel “*pluridimensional* de posiciones” (Gutiérrez, 2011: 20) que es trastocado en su orden fáctico para instalarse en el orden de lo posible, como “espacio de diferencias en el cual las clases existen de algún modo en estado virtual, no como algo dado, sino como algo a *hacerse*” (Bourdieu, 2005: 38). Lo anterior no limita a que los agentes sean organizados en ciertos momentos o condiciones, por agrupamientos de tipo étnico o nacional (Gutiérrez, 2011).

El espacio social de práctica que es revitalizado por efectos de la modernidad, condiciona a los cantos mortuarios (alabaos y gualíes) y a la representación del

⁷⁴ Sonia se refiere al consumo de bebidas alcohólicas locales como el biche o el vinete, o comerciales como el aguardiente platino u otros.

⁷⁵ Entrevista a Sonia Lozano. Andagoya, julio de 2010.

levantamiento de tumba, a unos nuevos escenarios donde toma forma de escenificación dramática, para poder vincular, lo que está por fuera del alcance de la acción comunitaria, y exhibir el velorio, el entierro o la novena de muerto, por medio de performatividades imaginarias de creación estética, tal como si se tratara de un muerto en una escena real. Entramos en una etapa donde la modernidad vincula a las prácticas culturales tradicionales con los esquemas de agenciamiento y patrimonialización del mercado de las culturas y las identidades de las comunidades (Chaves, Montenegro y Zambrano, 2014).

A este efecto de péndulo o fluctuación constante entre la redituación de la memoria histórica local de la ritualidad mortuoria⁷⁶, y la condición de la memoria imaginada, como parte de los nuevos contextos sociales de hibridación cultural de la región, es a lo que denominaré, de ahora en adelante, el efecto moderno de revitalización de los ritos mortuorios, impulsado por la ruta de agenciamiento del Encuentro de Alabaos, Gualíes y Levantamiento de Tumbas de la región del San Juan, a partir del año 1996.

Entiendo por memoria imaginada, en la manera como es desarrollado el concepto por Anderson, a la construcción política de la memoria en tiempos del multiculturalismo global, que sirve para justificar la importancia de inversión económica, en la visibilización mediática de una práctica o representación simbólica de un grupo social determinado (1993). Aunque la homogeneidad de prácticas y representaciones rituales mortuorias no exista en la realidad de las tradiciones de las comunidades del Pacífico negro, la memoria se imagina, se inventa y se recrea en el marco del Encuentro de Andagoya, cuando “en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión” (Anderson, 1993: 23), aunque en ciertos casos tenga más de digresión comunitaria que de conjunción social.

⁷⁶ El acto de recuperación de la memoria ancestral fue una acción de plusvalía social, muy recurrente en el discurso de los cantadores y organizadores del Encuentro. Esta situación la observé durante la realización de mi trabajo de campo en Andagoya, en los años 2010 y 2011.

Para Yúdice, la transformación de todo en recurso, incluido la cultura, es un efecto de la capacidad de empuje y aceleración que tiene la globalización (2008), en los tiempos actuales. Podríamos referirnos a la globalización como un espacio social de práctica de la humanidad, donde caben *el todo y la nada*, a la vez; donde no existe inicio, ni tampoco final, y que todo se rige por la dinámica del libre intercambio para desregular el derecho a la diferencia de los grupos sociales, y ponerlos a girar en torno a una dinámica de la oferta y la demanda, en un nuevo campo de relaciones con disposición a un grupo de valores universalmente homegeneizados. Grimson, al respecto, nos explica que:

El siglo XXI comienza lejos de las utopías. La contracara de la “globalización” es la cotidianidad de la gran mayoría de la población mundial. Más allá y más acá de los datos económicos no tan fríos que muestran un incremento de la brecha entre ricos y pobres, se encuentran las noticias –y las vivencias- de conflictos étnicos, migraciones forzadas, refugiados políticos y fronteras políticas militarizadas. Las desigualdades económicas y políticas entre países y clases sociales se incrementan mientras crecen los reclamos de autonomía política o reconocimiento cultural de los más diversos grupos: movimientos indígenas y de mujeres, minorías étnico-nacionales y de migrantes reclaman no sólo sus derechos a la igualdad sino también sus derechos a la diferencia” (2001: 13).

Este panorama se complejiza mucho más, porque nos lleva a reconocer una modernidad de las tradiciones rituales mortuorias, en un mapa de ubicación de posibilidades, pero también de fugas de sus contextos locales, al crearse nuevos escenarios y nuevos dispositivos de apropiación que van en la línea del copyright y de los derechos de propiedad intelectual. La modernidad se traduce en acciones discursivas en la línea del multiculturalismo global, que pretende proteger, recuperar, salvaguardar y revitalizar las prácticas locales, pero aún no se tiene claridad de quién ni de qué las protege. En tal sentido, la *modernidad-tradicionalizada* vincula a las prácticas rituales mortuorias del Pacífico colombiano en una apuesta por la recuperación de la memoria histórica local, que genera réditos para los agentes, donde también estarían vinculados los actores. Esto

último habría que analizarlo unos años después de que pasen los efectos de la ruta de patrimonialización, que ya se trazó para el alabao, el gualí y el levantamiento de la tumba desde el año 2014.

Lo más interesante de este proceso de modernidad-tradicionalizada es la mixtura sonora que se empieza a tejer. En la medida en que los ritos mortuorios se van amalgamando, las sonoridades rituales se van deslocalizando y resituando nuevamente; van tomando a su antojo, los elementos que les sirve para su recreación. En los términos más usuales de los formatos musicales contemporáneos, se crea una fusión que genera riqueza sonora al matricular estéticas circunscritas a rutas locales, en nuevos procesos de interculturalidad musical que dinamizan los circuitos de difusión de las mismas localidades. Los cantadores que asisten al Encuentro de Andagoya reconocen este proceso como una fortaleza que antes no existía, porque les ha permitido obtener nuevos recursos estéticos y expresivos, para fortalecer los relatos que se cantan a los seres queridos, a través del alabao, las salves y los santodiós.

Ante la pregunta que le hice a Fulvia Ruiz, cantadora del Grupo de Alabaos de Andagoya, acerca de quiénes cantaban en los velorios y entierros de los corregimientos o veredas del municipio del Medio San Juan, me respondió lo siguiente:

Cualquiera que llegue. Nosotros casi no, pues vamos es a acompañar. Allá esperamos que los demás canten y uno va aprendiendo [...] porque el uno sabe un canto y uno no lo sabe. Entonces uno se pone a escuchar y lo aprende. Usted canta un canto y yo canto otro, entonces usted va aprendiendo. Yo aprendo de usted y usted aprende de mí; el uno aprende de uno y el otro aprende del otro.⁷⁷

José del Carmen Luna, cantador del Grupo de Alabaos del municipio de Condoto, se refirió al Encuentro de Andagoya como “una cosa muy bonita, muy bella, muy

⁷⁷ Entrevista a Fulvia Ruiz. Andagoya, agosto de 2010.

hermosa. Porque ahí conocemos a mucha gente, gente que no habíamos conocido, conocemos chistes, versos, adivinanzas, alabaos, tonadas de alabaos, costumbres, ancestros de otros municipios y de otros corregimientos”.⁷⁸

Coincido con Ochoa (2003) en su argumento que lo musical se traslada de manera acelerada e intensificada, para situarse en nuevos contextos de producción social a escala local o escala global. Hoy en día se hacen montajes musicales en la plataforma tecnológica de Youtube, donde se unen las piezas del rompecabezas global, como el efecto maquinario que describimos en las páginas anteriores. La preproducción, producción y postproducción no se geolocaliza, sino que se vuelve portable y se sube a la red de datos. Mientras que la grabación y captura de datos sonoros y de imagen se realiza desde los espacios más recónditos del planeta, la mezcla y masterización del material producido viaja por la red para ser aprobado y finalizado por un grupo en Bogotá, Nueva York o Londres. La deslocalización de las sonoridades se ha hecho realidad y en una relación de causa y efecto:

Esto genera, a nivel local, una transformación en los valores y usos de la música. Así, la relación música-territorio ha dejado de ser un elemento evidente (como ha sido considerado en la folclorología) y se establece cada vez más desde la mediación entre lo local y lo transnacional. De este modo, las músicas locales se están mediando cada vez más desde un orden intercultural de relaciones sociales, políticas, económicas y estéticas (Ochoa, 2003: 46).

⁷⁸ Grupo focal realizado con el Grupo de Alabaos de Condoto. Condoto, enero de 2011.



Imagen No.4 Grabación profesional de audio. XIV Encuentro.
Andagoya, Julio de 2011.
Fotografía: Leonardo Montoya Peláez

La portabilidad que en la actualidad ofrece la tecnología, con el uso de los medios audiovisuales y las herramientas de captura y transmisión de datos e información, es una de las estrategias modernas del cambio cultural, que ha dinamizado los espacios sociales de cualquier práctica ritual. La ritualidad mortuoria del Pacífico negro, no ha estado exenta de esta dinámica. La categoría de pueblos ahistóricos y autocontenidos es un mito que diverge de la realidad social de los festivales de valoración étnica, y de las prácticas simbólicas que están atravesadas por la explosión mediática de múltiples intereses, como el Encuentro de Andagoya o el Festival de Músicas del Pacífico Petronio Álvarez.

En el Chocó, las representaciones culturales y el desarrollo mediático y tecnológico han caminado juntos, para dar cuenta de las estéticas que hacen gala de exhibición de la simbología ritual. En estos espacios multimodales que son movilizadores de la reivindicación política y cultural de los afros, además de la reconversión del papel de representación de los actores y los agentes (García Canclini, 2007), todos se convierten en allegados; desde las personas de la comunidad, hasta foráneos que vamos en la tónica de periodistas, gestores

culturales, representantes gubernamentales, investigadores, turistas y curiosos. Nos fundimos como parte del Encuentro, en el momento que capturamos una realidad social por medio de los dispositivos tecnológicos, y estamos al tanto de lo que va ocurriendo en la tarima y sus alrededores. No importa que estemos ubicados para recoger un primer plano, o en un espacio alejado para capturar a los obturadores del primer plano. Todos somos evento.



Imagen No.5 Cuadro familiar de un velorio.
Andagoya, enero de 2011.
Fotografía: Familia Mosquera Moreno.

En enero de 2011, mientras le hice una entrevista a José Esquildo Mosquera Moreno⁷⁹, a quien todo el mundo en Andagoya conocía como René, un jubilado de la Compañía Minera Chocó Pacífico⁸⁰, me percaté que uno de sus tesoros familiares era la exhibición de una de las fotografías de un velorio familiar, en uno de los rincones de su sala principal. Esta imagen me daba a entender que la exhibición de los seres queridos en su último momento, dispuesta como un

⁷⁹ Entrevista a José Esquildo Mosquera Moreno. Andagoya, enero de 2011.

⁸⁰ José Esquildo Mosquera murió en el año 2012.

elemento importante, no suntuoso, de la ritualidad simbólica del Afropacífico, se constituye en un eje movilizador funcional de la memoria familiar y local. Exhibir el elemento probatorio de la muerte, pudo haber significado para René y su familia, algo más que una estética, casi decir una ética, como producto de los compromisos que los vivos adquieren con la muerte y con el alma sombra.

Los desarrollos tecnológicos, en su momento, fueron testigos y acompañantes de las estrategias modernas de reproducción social (Bourdieu, 2011) en una región de modernidad-tradicionalizada, que creció a la fuerza de la última tecnología extractiva de la época, y de una tecnología que alcanzó a fijar en imagen uno de los procesos que, años después, se revitalizarían por medio de un Encuentro de ritos mortuorios de la región del San Juan: la cámara fotográfica.

Jesús Martín-Barbero explica que el escenario de comunicación en Latinoamérica desde finales de los años 1980, han sido las nuevas tecnologías. Éstas “representan la nueva etapa de un proceso *continuo* de aceleración de la modernidad que ahora daría un salto cualitativo –de la Revolución Industrial a la Revolución Electrónica–” (1987: 198-199). De ahí que, en la actualidad, la colocación de imágenes instantáneas en una pantalla de teléfono celular o en una pantalla de televisor, sea parte del juego de las velocidades tecnológicas que se miden en bits por segundo y se cobran en millones de dólares por minuto.

La comunicación y la tecnología, sumados a la velocidad de cambio que produce la modernidad globalizada, nos ofrece un nuevo mapa para entender los espacios sociales de práctica de la contemporaneidad: el de la interculturalidad como proceso de hibridación permanente en sociedades locales, nacionales o transnacionales. Entiendo aquí el concepto de hibridación, no como una fusión sin contradicciones, sino como el proceso sociocultural que “puede ayudar a dar cuenta de formas particulares de conflicto generadas en la interculturalidad reciente” (García Canclini, 2007: 14).

Para García Canclini, los efectos del capitalismo global y el carácter novedoso de las tecnologías de la comunicación “colocan en el lugar protagónico a las culturas-mundo exhibidas como espectáculo multimedia” (García Canclini, 1995: 111). El efecto de este viraje tecnoglobalizado permite la caída del aura que los tradicionalistas antimodernos han defendido con tanta pasión, como cuadros inalterables de una sala de exhibición de arte moderno. En suma, estamos abocados a una clara y compleja “desfolclorización” de los espacios sociales de representación simbólica de los sujetos y los objetos, donde en tiempos de una modernidad tardía para Latinoamérica, nos seguimos preguntando si la condición de “modernizarnos debe ser el principal objetivo, según pregonan políticos, economistas y la publicidad de nuevas tecnologías” (García Canclini, 2007: 35).

El multiculturalismo como recurso

El contexto político en América Latina durante la década de 1990 propició un momento idóneo para la reforma de varias Constituciones nacionales, época en la cual afloró un interés inusitado por la diversidad cultural, que terminó incluyendo el multiculturalismo como una política del globo “mientras otros clivajes sociales entraban en decadencia, como los sindicales y los ideológicos” (Grimson, 2011: 80). Sin embargo, a pesar del incipiente reconocimiento de las formaciones sociales de alteridad, la flexibilización de los mercados ya tenía un camino recorrido. A la par del sentimiento de victoria que generaba el multiculturalismo, se inició la implementación de políticas sustractivas de recursos económicos, que borró toda intención de protección y reconocimiento cultural, y dejó a los grupos minoritarios al vaivén de la oferta y la demanda.

Charles Hale (como se citó en Grimson, 2011) destaca que los gobiernos neoliberales de la época no echaron para atrás con los adelantos constitucionales, pero sí se opusieron al reclamo de tierras y al requerimiento del control de los

recursos. Según Grimson, los gobiernos neoliberales “buscaron dar con la cultura aquello que quitaban con la economía” (2011: 80).

Carmen Martínez-Novó considera que “la afirmación del multiculturalismo y la diversidad en México ha ido unida en muchos casos a crisis políticas, a políticas económicas regresivas y a reducciones del presupuesto para el desarrollo de los pueblos indígenas” (2011: 29). De igual manera, en Ecuador, “a pesar de que algunos observadores han enfatizado que el discurso estatal del mestizaje ha sido sumamente poderoso y que ha buscado invisibilizar la diferencia cultural [...], los discursos y las políticas de estado han sido complejos, como en México” (Martínez-Novó, 2011: 31).

Las políticas multiculturalistas ponen su énfasis en acciones de reconocimiento de grupos o colectivos subordinados o despreciados, para reivindicar su derecho a la diferencia (Grimson, 2011). Al respecto, Colombia entra en la misma ruta que los demás países latinoamericanos, al favorecer la reproducción de desigualdades históricas (Chaves, 2011), pues sus políticas multiculturales no fortalecen económica ni territorialmente a las comunidades. El reconocimiento y protección de la diversidad étnica y cultural, como principio fundamental de la Constitución Política de 1991, se cita a diestra y siniestra en programas gubernamentales de todo orden, pero su aplicación es contradictoria cuando las comunidades continúan, después de dos décadas, sin las condiciones básicas para su supervivencia.

En Andagoya, por ejemplo, no hay agua potable; las personas recolectan el agua lluvia en unos tanques artesanales que están instalados en unas bases de concreto, en las partes altas de sus techos. Si Andagoya está categorizado por las entidades de ordenamiento territorial como municipio de nivel sexto, ya podríamos imaginarnos cuáles son las deficiencias que presentan los corregimientos y veredas de la región en materia de servicios públicos.



Imagen No.6 Casa construida por la Compañía Minera Chocó Pacífico, en la actualidad es habitada por una familia del pueblo. Andagoya, enero de 2011. Fotografía: Leonardo Montoya Peláez

De otro lado, los efectos de la desterritorialización son notables para las poblaciones negras e indígenas. Un informe de la Agencia de la Organización de las Naciones Unidas para los Refugiados destaca que en Colombia aumentó la cifra de desplazamiento entre 1997 y 2013 en 5.1 millones de personas. La Agencia hace énfasis en el “impacto desproporcionado en la población afrocolombiana y las comunidades indígenas” (ACNUR, 2013). Al mes de junio de 2016 la cifra había aumentado a 6.9 millones (ACNUR, 2016). Esta es una condición compleja que no deja ver una aplicación favorable de las políticas multiculturales que tienen, en su haber, la defensa de los territorios de las poblaciones minoritarias, la protección de su diversidad cultural y la disminución de las condiciones de desigualdad:

La asimilación de etnicidad y cultura en el texto de la Constitución ha permitido un reconocimiento sustantivo en rasgos, prácticas y diacríticos de una supuesta diferencia visible, que niega que la diferencia étnico-racial de los indígenas y los afrodescendientes anida en relaciones históricas de subordinación, en las que confluyen de manera compleja

desigualdad social y diferencia cultural, territorializadas conforme a arreglos del poder del estado (Chaves, 2011: 12).

Una base sustentable para comprender la emergencia de los movimientos sociales y las agencias culturales en la región del San Juan, durante la década del noventa, es el análisis de las condiciones que produjo la desindustrialización de la Compañía Minera Chocó Pacífico y la crisis económica en la que entraron sus trabajadores, jubilados y, por ende, familias, desde finales de la década de 1970 hasta comienzos de 1990. La ruptura económica como producto del viraje obligatorio en el modelo de subsistencia familiar, condujo a las comunidades hacia nuevas fuentes alternativas de recursos, como los saberes históricamente situados y acumulados de producción minero-campesina (trabajo agrícola, minero artesanal, pesca y caza) (Varela, 2013).

La desindustrialización y crisis en las familias de los trabajadores y jubilados de la Chocó Pacífico, fue una etapa posterior a un largo período de explotación aurífera en la región del San Juan. Recordemos que Andagoya surgió como resultado de un interés económico multinacional, para la explotación de minerales preciosos con soporte en capitales extranjeros. La carrera por el oro y el platino no siempre fue ascendente, condición que provocó un declive económico para la empresa, que terminó con una sucesión de traspasos a otras empresas del orden nacional-extranjero y luego a manos de los mismos chocoanos, que vieron truncados sus sueños de ser los propietarios exitosos de una gran sociedad mercantil.

En últimas, los trabajadores-propietarios tuvieron que asumir la derrota y disolución del sueño empresarial, por la insostenibilidad económica que impedía cumplir con los pasivos pensionales, la falta de recursos para el mantenimiento de la maquinaria, además de la poca capacidad administrativa que tenían los mismos obreros, para asumir niveles gerenciales que siempre habían estado a cargo de ingenieros y administradores extranjeros. La baja capacidad organizativa de los

trabajadores dificultó un avance sustancial en la realización de las huelgas, que fueron poco efectivas desde las primeras décadas, por las malas intermediaciones de los funcionarios públicos y por los manejos truculentos de los apoderados en los trámites de demanda.

José Esquildo Mosquera –René, jubilado de la Chocó Pacífico, me compartió un relato de una de las huelgas que hicieron los trabajadores en la década de 1940, en la cual Ramón Lozano Garcés, padre de Jorge Tadeo Lozano, ambos ex congresistas del Chocó, los acompañó en calidad de abogado defensor. Desde la perspectiva de René, la mala mediación de los funcionarios públicos hizo que las pretensiones de los trabajadores fueran declinadas: “[Por medio de⁸¹] Ramón Lozano, el papá de Tadeo [...], se consiguieron algunas conquistas, algunas mejoras. Hubo la primera huelga en el año de 1941. Esa huelga la perdimos con complicidad del alcalde y de los funcionarios públicos”⁸².

La situación inesperada de la muerte empresarial había comenzado desde la década de 1950 cuando decrecieron los niveles de producción de oro, según Varela (2013). No hay que descartar que a los efectos de una minería industrial con tecnología de punta, activa durante las 24 horas del día en varias décadas sucesivas, haya vaciado las reservas del mineral, a tal grado, que ya estaba prevista una salida negociada de la organización por parte de los propietarios ausentistas⁸³. La cronología de producción y venta final de la organización, fue descrita por Varela de la siguiente manera:

La Compañía Minera Chocó Pacífico, subsidiaria de la South American Gold and Platinum Company de Nueva York, se consolidó en el Chocó gracias a dos auges metalíferos. El

⁸¹ La inserción es mía.

⁸² Entrevista a José Esquildo Mosquera Moreno. Andagoya, enero de 2011.

⁸³ El término ausentista lo uso aquí como una condición de invisibilidad de las empresas multinacionales, que extraen el recurso de los territorios pero que nadie conoce a sus propietarios, solamente a sus administradores y niveles directivos más cercanos al trabajador. Esta ausencia territorial marca una frialdad en las relaciones de interacción con la cultura local, que sujeta a la empresa a una cohabitación del espacio, pero que no hace parte de una identidad completamente asumida, sino a una identidad portada por sus trabajadores y las comunidades de la región.

primero, del platino, entre 1916 y 1929, generado por el cierre de las minas rusas y la escasez de dicho metal en el planeta. El segundo, del oro, entre 1931 y 1950, propiciado por las políticas monetarias de retorno al patrón oro en el mundo no comunista, liderado por Washington. A partir de 1950, la misma política de fijación de precios que el Banco Central de los Estados Unidos de América mantuvo hasta 1971, hizo que este negocio se tornara poco rentable frente a los mayores requerimientos de inversión. La rentabilidad de la Chocó Pacífico se estancó entre los años 1950 y 1974, por lo cual disminuyó la reinversión en tecnología y precipitó su devaluación y tránsito de propietarios en 1955, 1974 y 1978. Finalmente, la empresa terminó en manos de los trabajadores chocoanos, quienes perdieron sus garantías laborales y asumieron su quiebra y liquidación (2013: 68).

Cuando la empresa finalizó su dirección a cargo de los estadounidenses, se inició un período largo de liquidación que duró toda la década de 1980. Es este lapso temporal que Daniel Varela señala como la etapa creativa de reinención campesina en Andagoya, a través de los legados ancestrales que denomina como “saberes del monte”, recogidos desde los tiempos de las crisis en el período de la esclavitud. La capacidad solidaria y organizativa fue lo que evitó una desintegración comunitaria durante los trece años que tardó la crisis en regularse, hasta el momento en que el Estado creó un fondo para el pago de las pensiones (2013):

La crisis de la Chocó Pacífico implicó el fortalecimiento y reactivación, por parte de obreros afrodescendientes, de los saberes del monte desarrollados por hombres y mujeres [...] Dichos saberes implicaban no solo técnicas para separar metales preciosos del suelo de aluvión. También, estrategias para cazar guaguas, güatines y ratones, para pescar barbudos y bocachicos, y para sembrar alimentos en los pobres suelos de la selva húmeda. Estos otros saberes, y no solo la minería, representaron un seguro contra la hambruna en la medida en que los antiguos obreros pudieron sacar provecho del monte como recurso (Varela, 2013:167).

Una de las hipótesis que sugiero en esta parte de la investigación es que, a la crisis económica de los años ochenta, que despertó la creatividad de las comunidades al reactivar sus saberes de supervivencia cultural, se sumaron

búsquedas complementarias que aprovecharon las políticas multiculturalistas y neoliberales de los años noventa, para insertar los saberes ancestrales del ritual de muerte en nuevos espacios de exhibición local y nacional. Dos décadas y media después del cambio constitucional, estas manifestaciones sagradas comunitarias ya cuentan con un plan de protección gubernamental⁸⁴, apoyado desde el Ministerio de Cultura y fortalecido por programas locales y regionales de rescate y de difusión de la memoria local.

La década del noventa para Andagoya inicia un período de modernización-traditionalizada de sus rituales de muerte, que pasa del largo camino de la performatividad tradicional, a la inserción en las selvas de la arena multiculturalista que ya tenía expediente en otros países de Latinoamérica. Lo que no se había podido por la vía de los espacios sociales de tradición mortuoria, sí se pudo a la luz de una serie de beneficios jurídicos que le brindó el cambio constitucional del año 1991, al ordenar con el Artículo Transitorio 55 de la Constitución Política de Colombia la creación de una ley, conocida popularmente como Ley de Negritudes o Ley 70 de 1993.

Esta ley activa, por sujeción histórica y acción de los movimientos sociales de larga data, el reconocimiento de ocupación de tierras baldías para las comunidades negras, en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico. Además de este reconocimiento de dominio territorial, el Estado colombiano se comprometió con la protección de la identidad cultural y de los derechos culturales de las negritudes, tema que aún sigue en deuda por la situación de extrema vulnerabilidad que se alcanza a apreciar, someramente, en los datos brutos de los informes publicados por la Agencia de la Organización de las Naciones Unidas para los Refugiados –ACNUR.

⁸⁴ Con la inclusión de los ritos mortuorios (alabaos, gualíes y levantamiento de tumbas) del San Juan en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Nación, se formuló un Plan Especial de Salvaguardia –PES para buscar sus sostenibilidad social y económica.

Es en esta nueva etapa del multiculturalismo estatalizado, donde surge el impulso para la creación del Encuentro de Alabaos, Gualíes y Levantamiento de Tumbas de la región del San Juan.

Encuentro de Alabaos, Gualíes y Levantamiento de Tumbas del San Juan

El Encuentro de Andagoya es un nuevo espacio social de representación simbólica de los ritos mortuorios del Pacífico negro colombiano, ritos que aún siguen vigentes en las despedidas de los muertos de las zonas rurales. Una vez el rito ingresa en una fase performática, en la cual aparece la tarima como su mejor herramienta de espectacularización, el espacio social se convierte en un escenario de dramatización que se desmarca de los contextos tradicionales de producción de sentido. Así, el rito adquiere un nuevo estatus donde utiliza la estrategia de la ficción ritual, como un artilugio para exhibir el capital cultural heredado de una larga tradición ancestral de las negritudes.

Es por ello que me refiero a la situación como un estado de *modernidad-tradicionalizada*, con la finalidad de alejarme temporalmente del ámbito cotidiano de la tradicionalidad mortuoria. La nueva espacialidad emplea el recurso de la memoria imaginada en un diorama ficcional, lugar en el que los sujetos del rito (actores principales), se integran en nuevas categorías de participación ritual: la de los agentes y los espectadores.



Imagen No.7 Velatorio de angelito.
Acción dramatizada. XIV Encuentro.
Andagoya, julio de 2011.
Fotografía: Leonardo Montoya Peláez

El cambio cultural que se evidencia con el paso de la tradición a la modernidad en el rito mortuario, y el juego pendular entre ambos, es lo que permite la revitalización desde una perspectiva intercultural, y que se genere un proceso de hibridación que, en ocasiones, potencia el sentido social de ese patrimonio, pero en otros momentos, depreda la expectativa retributiva que podrían esperar los actores principales, al enfrentarse a una dinámica compleja de intereses y significados, que no estaba en el panorama de la ritualidad antes del multiculturalismo constitucional.

Un primer agente que aparece en la escena multiculturalista es la Fundación Cultural de Andagoya, instancia de agenciamiento social que cuenta con personería jurídica, y que conduce la representación institucional de los espacios de divulgación local, nacional e internacional de los ritos mortuarios del Pacífico. Además, ha hecho las veces de apoderado legítimo para la defensa del derecho cultural de los cantadores de la región. Este grupo que ya había tenido un recorrido en los años ochenta con la gestión de las danzas folclóricas afrochocoanas, reconduce su línea estratégica de acción, para procurar un agenciamiento cultural, de tal envergadura, que termina liderando el posicionamiento político de los ritos mortuarios en la Lista Representativa del

Patrimonio Cultural Inmaterial de la Nación. De esta manera, se vincula en el mapa de representación simbólica como la organización visible que acompaña al Ministerio de Cultura en la formulación del Plan Especial de Salvaguardia del alabao, el gualí y el levantamiento de tumbas.

El segundo agente que toma fuerza en la escena, por su carácter histórico en la administración política del territorio, es la institución religiosa. Su interés en el evento es la integración de los cantos mortuorios en la liturgia ortodoxa del catolicismo. Esto ha sido posible con la mediación de algunos sacerdotes clave como Gonzalo de la Torre, líder claretiano que trabaja en la región del Atrato, y el padre Gildardo Alzate, ex sacerdote de Andagoya, que tuvo a cargo la representación eclesial en el municipio, desde el año 2007 hasta el año 2012⁸⁵. Para contextualizar la participación de la iglesia en este evento, es necesario tener en cuenta que desde antes e incluso después del tiempo conciliar, mediados de la década de 1960, los cantos de alabaos y gualíes representaban una profanación de los sacramentos institucionales, al ser vinculados con los remanentes de la imaginería africana, asociada con brujos y no con seres humanos.

A partir del año 2010, en el marco del XIII Encuentro de Andagoya, comenzó una acción de recibimiento caluroso para los grupos de cantadores. Cada año del Encuentro, viernes por la noche, se reciben a los grupos de cantadores en la Iglesia del Sagrado Corazón de Jesús, quienes entonan salves, alabaos, gualíes, recitan poemas y cantan canciones profanas que hacen parte de la tradición chocona, como una antesala de animación sociocultural que prende los motores emocionales, para una efectiva sostenibilidad del Encuentro durante los tres días.

⁸⁵ De acuerdo con la información recibida por parte de los sacerdotes con quienes tuve contacto, existen otros sacerdotes que lideran procesos de acompañamiento y liderazgo cultural con las comunidades del Chocó. Sin embargo, al no haber tenido contacto con ellos, ni haber conocido sus labores de primera mano, no los menciono, pero tampoco los omito. Se requerirían nuevos aportes de otras investigaciones para dar cuenta de la actualidad del asunto.



Imagen No.8 Canto de alabao. Grupo de cantadores de Andagoya. Iglesia Sagrado Corazón de Jesús. XIV Encuentro. Andagoya, julio de 2011. Fotografía: Leonardo Montoya Peláez

El tercer agente en escena es la institucionalidad pública local, regional y nacional que hace presencia en el evento con un cace económico anual, condición que traduce una vinculación del logotipo institucional en cada uno de los pendones que engalanan la festividad, colocados estratégicamente en los lugares donde se desarrolla la agenda temática. De mayor a menor en cuanto a rango simbólico institucional y aporte económico, se da una aparición ante el público, en un nivel de visibilidad predominante en los discursos y las intervenciones.



Imagen No.9 Autoridades XVII Encuentro. Teatro Primero de Mayo (rehabilitado). Andagoya, agosto de 2014. Recuperado de: canal de Youtube. Mincultura. <https://www.youtube.com/watch?v=O6X2VhtZ1W8>

La característica más visible de este tercer agente es que, al tratarse de la institucionalidad que administra el poder territorial, que, de una u otra manera ha fungido como la contraparte en las formaciones de alteridad de las culturas negras del Pacífico colombiano, tiene la potestad de organizar, desorganizar, agrupar y reagrupar las actividades del Encuentro, conforme las autoridades pisan el territorio de Andagoya, en un rango de poder que va desde la Ministra de Cultura o sus delegados de ocasión, pasando luego por el Gobernador del Chocó, en orden siguiente el alcalde del Municipio del Medio San Juan –Andagoya y finalizando con los representantes principales de la Fundación Cultural de Andagoya.



Imagen No.10 Inauguración XIV Encuentro.
Gobernador (e), Alcalde y líder Fundación Cultural de
Andagoya.
Andagoya, julio de 2011.
Fotografía: Leonardo Montoya Peláez

En el año 2009, la ministra Paula Marcela Moreno Zapata inauguró el evento con un homenaje especial a Alfonso Córdoba “El brujo”, cantador, disfracero, recitador, ebanista y portador de las tradiciones ancestrales de la expresividad negra del Pacífico, quien murió ese mismo año, unos días antes de la realización del XII Encuentro. El año 2010 no tuvo una representación de alto rango por parte de la Presidencia de la República. De esta manera, la expectativa giró alrededor de la asistencia del Gobernador del Chocó, que al no poder asistir a la totalidad del

Encuentro, envió a algunos delegados para que cumplieran con la función de representación gubernamental, tan vital para este tipo de formaciones de alteridad que transgreden la línea de lo íntimo comunitario, y se relocalizan en escenarios multiculturales de hiperexaltación étnica.

La personificación en el espacio social de representación ritual de la modernidad-tradicionalizada, que une las disputas y mezcla los intereses de los tres agentes del rito mortuario, es el actor cultural, que en ciertos momentos hace las veces de cantador y en otros momentos hace parte del espectáculo, en calidad de espectador. Vale aclarar que el hecho de nombrarlo de último, no se debe a un papel secundario en la escena de intereses. Precisamente, lo pongo en esta parte del análisis, porque cumple con la función de articulación de los intereses de los tres agentes culturales. Es el centro de interés para los agentes, el sujeto y el objeto de los conflictos interculturales, además, es el sujeto contenedor y sujeto contenido de la modernidad-tradicionalizada.

Sin dilación en su reconocimiento, es el portador del capital cultural heredado que se decantó por décadas y siglos, hasta llegar a un escenario de ficción ritual. Se le reconoce su fuerza, porque está ubicado en el intersticio que representa la vida y la muerte, que es la que genera las disputas del poder, en el caso del rito mortuario, y por la cual se han peleado los tres agentes durante las últimas décadas. Ni la Fundación Cultural como persona jurídica, ni la institución religiosa, ni el gobierno local-regional-nacional poseen las características que tiene el actor cultural. A ello se debe, que sea el centro del proceso de patrimonialización y puesta en valor. Sin él no habría recurso, omisión, juego de intereses o plan de salvaguardia.

No voy a nombrar a los actores culturales uno por uno, o de un municipio y del siguiente; de una región, o la del lado, porque cualquier persona que ostente el capital cultural que le permita cantar un alabao, un gualí o de preparar y levantar

una tumba, entre otras tantas tareas que desarrollan los actores culturales del rito mortuorio, puede encajar en esta descripción pormenorizada. De manera que no se necesitan más círculos que los que acabo de dar, para que nos situemos respecto al sujeto y objeto de la modernidad-tradicionalizada del Pacífico colombiano.

A partir de este momento, quiero hacer una digresión para concentrarme en una actividad que se desarrolló en privado con los cantadores, el domingo 1 de agosto de 2010 en la Institución de Bienestar Familiar Maria Cristina de Andagoya⁸⁶. A esta actividad asistió una comitiva departamental, entre ellos el Secretario de Cultura, Douglas Cujar, y la Señorita Chocó del momento. Los cantadores esperaron un largo rato hasta que comenzó una presentación grupo por grupo, a pleno sol de las dos de la tarde. Hubo un momento en que se unió el grupo de alabaos de Condoto con la cantadora del Medio Atrato, Fabiola Torres (alumna del sacerdote Gonzalo De La Torre) para cantar un alabao de manera compartida:

Maunifica creo en Dios, hinquémonos de rodillas.
Y oigan que vengo a cantar
a Dios la gran maravilla,
y oigan que vengo a cantar
a Dios la gran maravilla.
Gloria al Padre y gloria al Hijo, gloria al Espíritu Santo.
Cantemos las alabanzas del Santísimo Rosario,
cantemos las alabanzas del Santísimo Rosario.
Hincadita de rodillas invoqué la letanía
el mismo Dios verdadero de rodillas se hincó,
el mismo Dios verdadero de rodillas se hincó.
Gloria al Padre, gloria al Hijo, gloria al Espíritu Santo.
Cantemos las alabanzas del santísimo rosario [...].

El canto fue presentado ante los demás grupos y la representación de la mesa que presidió el lugar. Por la disposición escénica y las características del ensamble vocal, deduje que pudo haber sido improvisado. En la interpretación se alcanzaba

⁸⁶ En este mismo lugar fue donde se hizo la grabación profesional de audio, cuya imagen está exhibida en las páginas anteriores.

a diferenciar el acople rítmico-melódico y la separación en las sonoridades de dos formas de canto tan diferentes, como son, la atrateña y la sanjuaneña. Una situación incómoda se presentó en el momento en que una de las cantadoras del grupo debió iniciar un pié (entrada) del alabao y no entró. La cantadora entonante inmediatamente dejó ver su disgusto con una mirada y actitud despectiva hacia la cantadora respondente.

Esta situación particular nos permite entender cómo se establece una nueva relación de jerarquía entre los actores del rito mortuorio tradicional (cantadores de alabaos y gualés, rezanderos y personas que levantan las tumbas en los velorios, entierros y novenas de las comunidades rurales del Chocó), los agentes culturales encargados de dinamizar y redituar las culturas locales y los representantes del poder estatal, quienes tienen entre sus manos la ordenación del gasto público de inversión social. “Detrás del ejercicio de clasificación y priorización de los bienes [y manifestaciones] culturales encontramos un asunto de poderes, de jerarquías sociales y regionales, de intereses de diversos órdenes” (Blanco, 2013: 182).

Sin duda alguna, este espacio pudo haber contribuido al conjunto de estrategias de agenciamiento cultural para acercar el evento y los intereses de los cantadores, a un camino posible de financiamiento que, no es otra ruta diferente a la puesta en valor de los patrimonios inmateriales donde otros eventos ya le llevan ventaja al Encuentro de Andagoya, por cuestiones de localización territorial estratégica, movilización anticipada de voluntades políticas y cruce de valores de uso cultural con los valores que ya están siendo coordinados por el mercado de interés particular; me refiero, en este caso, al Carnaval de Barranquilla, estudiado ampliamente por Paolo Vignolo (2014), y al Festival de Música del Pacífico Petronio Álvarez, investigado por Carlos Andrés Meza (2014).

Ambos festivales representan dinámicas e intereses que bordean los escenarios entre lo público y lo privado, y esquivan las disputas y esquizofrenia generada

entre los actores y sus agentes de promoción pública y privada, que son las resultantes del copyright cultural que ya empezó a regir para Colombia con la participación decidida del ordenamiento jurídico nacional, en una apuesta de capitales económicos y simbólicos para el reconocimiento de la diferencia cultural, reforzada en ciertos momentos con discursos y patrones de agenciamiento de la desigualdad social de los grupos étnicos.

Por cierto grado de conexión regional, además, como un posible efecto de resonancia social que pudo haberse producido durante la movilización de grupos y comunidades negras para la expedición de la Ley de Negritudes⁸⁷, el Encuentro de Andagoya nació en la misma época que el Festival Petronio Álvarez. El Petronio, en sus inicios, no estaba asociado a la ciudad de Cali, sino a Buenaventura, zona de embarque de vital importancia tanto para el Valle del Cauca como para la región del San Juan, Departamento del Chocó. Los resultados de este cruce de intereses se alcanzan a ver en la integración que han tenido ambos eventos en sus actividades, especialmente durante la última década.

Cuando asistí al XIII Encuentro de Andagoya, realizado entre finales de julio y principios de agosto de 2010, hubo un mensaje en la clausura del mismo, en el que la Fundación Cultural de Andagoya se iba a encargar de la delegación regional de cantadores para asistir al Petronio, versión que se realizaría quince días después de terminado el Encuentro. Como producto de esta elección, emergieron algunas tensiones entre los cantadores de otros municipios, en razón a que los únicos delegados para la asistencia al Petronio fueron los del municipio de Andagoya. Estas tensiones las pude apreciar en el análisis de las entrevistas que realicé en mi trabajo de campo, en enero de 2011, y luego, a mediados de año, en el evento propiamente. En un aparte del tratamiento de la patrimonialización ampliaré algunos puntos de tensión que se generan entre actores del Encuentro por estas mismas causas, en situaciones similares.

⁸⁷ Ley 70 de 1993.

Lo que sí podemos avizorar a partir de este punto del análisis, es que, a las condiciones de localización territorial, que son propias de los lugares donde se ha gestado y potenciado el Petronio Álvarez, se han sumado unas condiciones de concentración *sui generis* de voluntades políticas por tratarse de centros urbanos de movilidad enteramente mercantil, que han hecho que el Encuentro de Andagoya se haya convertido en un apéndice del Petronio, sin descartar los mutuos intereses que unen a ambos, en el proceso de agenciamiento cultural de las músicas locales del Pacífico negro.

Continuando con el ejemplo de la presentación que hicieron los grupos de cantadores ante representantes del gobierno departamental del Chocó, me llama la atención lo pintoresco que se vuelve una mezcla entre los agenciamientos sociales del rito mortuario⁸⁸ y las maneras particulares del agenciamiento cultural en Colombia: eventos que se realizan ante mandatarios locales, regionales, nacionales y transnacionales, para convencerlos acerca de la importancia de invertir recursos económicos en temas culturales, que no escinda del panorama, local o regional, la cultura de los territorios que habitan los cantadores.

La presentación en privado ante el Gobernador, que no alcanzó a llegar a la cita, con grupos de cantadores abordo, muestra una de las facetas del cambio cultural que han hecho que los ritos mortuarios dejen atrás su lado escondido, bajo las sábanas que cobijan los cuerpos presentes de las últimas noches, y salgan a la palestra donde comienza el recorrido de exhibición explosiva que, desde la acción altruista de la multiculturalidad estatalizada (Chaves, 2011), genera una supuesta igualdad para las formas de alteridad que han estado rezagadas, pero que, a su vez, les rueda la motocicleta a favor de una hiperxaltación de la etnicidad, al intentar cruzar nuevos caminos de valorización y resignificación estética y expresiva por medio de la ficción ritual, en condiciones de poca reciprocidad para

⁸⁸ Agenciamientos asociados comúnmente a la solidaridad familiar y comunitaria de la persona muerta.

los actores culturales del territorio, como son los cantadores y cantadoras de alabaos y gualíes de las comunidades rurales, lo cual constituye el epílogo subjetivado de la modernidad-tradicionalizada del Pacífico negro de Colombia.

La ruta de patrimonialización de los saberes mortuorios

Todo este viraje encaja con el tratamiento discursivo de una reituación de la ritualidad mortuoria que desinstala el rito, a voluntad, de su valor de uso tradicional y le reconvierte en un nuevo valor, que es el valor de cambio, “en el doble sentido de su valorización simbólica y económica” (Vignolo, 2014: 285). El efecto de péndulo permanente entre tradición y modernidad ritual, explica la atracción imantada hacia una ruta de patrimonialización que ha contado con la orientación de las disposiciones multilaterales, como producto de la mediación de la Unesco y de la aparición de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial del año 2003. La intensificación mundial de las declaraciones posteriores a la Convención, comenzó a la par con el llamado para que los países del sur global ingresaran al terreno novedoso de la economía cultural (Chaves, Montenegro y Zambrano, 2014), que ya estaba milimétricamente preparada por el capitalismo global.

La descripción que hace González acerca del furor patrimonialista de los políticos en la contemporaneidad, nos sirve para recordar que Colombia ya ha hecho carrera con los procesos de patrimonialización, en la medida en que ha escalado las representaciones simbólicas que antes operaban, fundamentalmente, en un plano local, si acaso, regional. A muy pocas personas en el sector público gubernamental se les hubiera ocurrido en tiempos de la Chocó Pacífico, mediar con la empresa minera para que los ritos mortuorios ingresaran al Teatro de Andagoya. Está claro que este espacio era un bien de uso particular, en el que los gerentes y los ingenieros, los míster, como eran llamados por los trabajadores negros, estaban al tanto de los estrenos más taquilleros de la pantalla mundial. En

palabras de González:

El proceso de patrimonialización que ha sido devorador de recursos económicos y simbólicos ha encontrado un nuevo vademécum en la supuesta rentabilidad que se podría obtener de él mediante la "puesta en valor". El paso del valor de uso al valor de cambio del patrimonio ha permitido en la década prodigiosa patrimonial, es decir, en los años dos mil, que éste sea presentado como un recurso para el desarrollo económico unido al inevitable turismo. Los políticos a este tenor se han sentido poseídos por un furor patrimonialista, hasta el punto de proceder a bautizar como patrimonio elementos simbólico-rituales que en otros tiempos no eran tenidos en gran consideración (2012: 12).

El ingreso a esta nueva esfera de participación política del ritual modernizado en los albores del siglo XXI, no hubiera sido posible sin la actuación decidida del Ministerio de Cultura, quien se ha encargado de apoyar el Encuentro de Andagoya con recursos económicos, contantes y sonantes, desde el año 2004. Para comprender en términos numéricos lo descrito anteriormente, veamos el siguiente cuadro:

República de Colombia Ministerio de Cultura				
Este proyecto hace parte de la categoría de "Proyectos Intermedios" del Programa Nacional de Concertación, teniendo en cuenta su trayectoria, antecedentes, idoneidad, reconocimiento, impacto (cobertura, gestión, costo, beneficio, procesos culturales), democratización de accesos, aporte al desarrollo social y económico (generación de empleos, tarifas y descuentos, sostenibilidad), trascendencia departamental o regional. Así mismo se tiene en cuenta el proceso de formación, el impacto y cobertura sobre la población infantil, juvenil y con niveles de vulnerabilidad.				
Año/proyecto	Proyecto	Entidad	Observación	Valor Peso Col.
2004	Encuentro de Alabaos del San Juan	Fundación Cultural de Andagoya		\$5.710.000
2005				\$10.000.000
2006			Rechazado por doc. subsanable	\$-
2007				\$12.000.000
2008			Rechazado por doc. subsanable	\$-
2009				\$23.000.000
2010				\$30.900.000
2011				\$32.000.000
TOTAL RECURSOS 2004-2011				\$113.610.000

Tabla No.1 Fuente documental: Programa Nacional de Concertación Cultural. Bogotá, 2011.

Nota aclaratoria: la tabla muestra un rango de ocho años (2004-2011) en el valor aportado por el Ministerio de Cultura para el desarrollo del evento. Teniendo en cuenta que no pude obtener información acerca del apoyo económico en el cuatrienio 2012 a 2015, y que el Encuentro se realizó en cada uno de estos años, tomé como referencia un cálculo aproximado de tendencia de aumento anual. El valor de este cálculo lo aproximo a un rango entre 120 y 150 millones de pesos totales en este cuatrienio.



MinCultura
Ministerio de Cultura

2570/13

PROSPERIDAD
PARA TODOS

CONTRATO DE OBRA No.
CULTURA Y CONSORCIO PMA.

CELEBRADO ENTRE EL MINISTERIO DE

Entre los suscritos a saber **ENZO RAFAEL ARIZA AYALA**, identificado con la cédula de ciudadanía número 79.627.790, expedida en Bogotá, actuando en nombre del **MINISTERIO DE CULTURA**, creado mediante Ley 397 de 1997, con NIT 830.034.348-5, en su calidad de Secretario General según Decreto de Nombramiento No.1.395 del 30 de abril de 2008 y Acta de Posesión No. 2.596 del 30 de abril de 2008, con delegación para contratar de conformidad con lo ordenado en la Resolución No.1.316 del 1 de agosto de 2008 con las facultades que le confiere la ley 80 de 1993, quien para efectos del presente contrato se denominará **EL MINISTERIO**, por una parte y por la otra, **JORGE ENRIQUE MARTINEZ FONSECA**, identificado con C.C. 19.168.883, en su calidad de representante legal del **CONSORCIO PMA**, NIT. No. 900.674.320-9 quien manifiesta no encontrarse incurso en ninguna de las causales de inhabilidad e incompatibilidad contempladas la Constitución Política, en el artículo 80 de la Ley 80 de 1993, y demás disposiciones legales, y en el evento de sobrevenir alguna de ellas lo informará inmediatamente al **MINISTERIO** para los fines a que haya lugar, y quien en adelante se denominará el **CONTRATISTA**, acordamos celebrar el presente Contrato de Obra, previo adelantamiento del Proceso No. MC-LP-0018-2013, adjudicado mediante Resolución No. 3540 del 13 de noviembre de 2013, el cual se registró por las siguientes cláusulas: PRIMERA. OBJETO DEL CONTRATO: EL CONTRATISTA se obliga para con EL MINISTERIO DE CULTURA a realiza por el sistema de precios unitarios fijos sin fórmula de ajuste, las obras de rehabilitación, reforzamiento estructural, ampliación y la dotación del Teatro Primero de Mayo, ubicado en el municipio de Medio San Juan, sector Andagoya, departamento del Choco. SEGUNDA. VALOR DEL CONTRATO: Para todos los efectos legales y fiscales el valor total del presente contrato es la suma de **DOS MIL NOVECIENTOS NOVENTA Y CUATRO MILLONES NOVECIENTOS OCHENTA Y DOS MIL VEINTI DOS PESOS M/CTE (\$2.994.982.022) MONEDA LEGAL COLOMBIANA**, valor que incluye todos los gastos, descuentos, impuestos de ley y demás obligaciones de carácter tributario en que deba incurrir el **CONTRATISTA** para la ejecución del contrato, los cuales serán cancelados previo PAC por parte del Ministerio de

Imagen No.11 Contrato rehabilitación Teatro Andagoya.

Andagoya, julio de 2011.

Fuente: Portal de contratación estatal

Colombia Compra Eficiente

<http://www.colombiacompra.gov.co/colombia-compra/colombia-compra-eficiente>

En el mes de septiembre de 2013, la Dirección de Patrimonio y el Proyecto Espacios de Vida, coordinados desde el Ministerio de Cultura de Colombia, publicó el pliego de condiciones definitivo para recibir propuestas mediante un proceso de licitación pública que permitiera la rehabilitación, reforzamiento estructural, ampliación y dotación del Teatro Primero de Mayo. Este contrato fue

fue adjudicado al Consorcio PMA por un valor de dos mil novecientos noventa y cuatro millones novecientos ochenta y dos mil veintidós pesos (\$2.994. 982.022), moneda legal colombiana. La justificación del proceso contractual fue el tema de la conservación del patrimonio cultural inmueble de la nación, por ser una edificación de importancia para la comunidad de Andagoya y por ser el escenario de la manifestación (cantos de alabao, gualíes y levantamiento de tumbas), incluida en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial (LRPCI) de la nación. Otro argumento en la justificación para la rehabilitación del bien es que el teatro había sido afectado en los años anteriores por las inundaciones de la ola invernal.

Los recursos económicos que aporta el Ministerio de Cultura al Encuentro de Andagoya, por medio del Programa Nacional de Concertación Cultural, no son los valores determinantes de una totalidad requerida para la realización de un evento de tal magnitud, pues, la tabla solamente nos ubica en una de las fuentes de financiación. No obstante, estos datos nos pueden servir para comparar cómo ha sido la alianza Ministerio de Cultura – Fundación Cultural de Andagoya, que después de diez años, hizo posible la inserción de los ritos mortuorios en una ruta de patrimonialización. Adicional a ello, esta secuencia de apoyo económico deja ver el procedimiento repetitivo que deben cumplir las ONGs culturales⁸⁹, para hacerse merecedoras de un recurso que garantice el cumplimiento de sus intereses. Sin embargo, hay que aclarar que, de acuerdo con la categoría en la que entra el evento de Andagoya, “Proyectos Intermedios”, la Fundación Cultural no tendría que presentar propuesta, sino que los recursos son asignados directamente, por las características excluyentes de la misma categoría.

Me surge una gran inquietud al respecto y es acerca de los horizontes difusos de la política cultural que desarrolla el Ministerio de Cultura, en el tema de la asignación de los recursos. De acuerdo con los principios fundamentales de la Constitución Política, su deber es el fortalecimiento y la valoración de la diferencia,

⁸⁹ Organizaciones no gubernamentales, sin ánimo de lucro.

además de velar por la disminución de la desigualdad social en comunidades o pueblos que han surgido como formaciones históricas de alteridad. Por lo tanto ¿entra o no en una contradicción el Ministerio cuando anuncia su apoyo a procesos que están en vía de patrimonialización, teniendo en cuenta parámetros de medición que se rigen por niveles de espectacularización, al solicitar la verificación de la trayectoria, la idoneidad, el reconocimiento, el impacto, el aporte al desarrollo social y económico, y la trascendencia departamental o regional? ¿Estos términos no estarían más ligados a los conceptos de un desarrollo económico en la línea que promueve el neoliberalismo y el Banco Interamericano de Desarrollo? ¿Si hay varias prácticas comunitarias que deseen aplicar para dichos apoyos económicos no se estaría eliminando de tajo, a aquellas manifestaciones que tienen una brecha larga por su grado de diferencia y por las características de desigualdad que pueden presentar en cuanto a su capital económico, y condiciones operativas y logísticas como las corporaciones sin ánimo de lucro?

En este caso específico podemos ver que la reproducción de la diferencia cultural es establecida por la vía de la estandarización, que es un trecho largo, si comparamos la tentativa multiculturalista del reconocimiento de la diferencia y del objetivo de cierre de brechas excluyentes. Dicha estandarización incentiva el posicionamiento de activaciones patrimoniales en mercados culturalmente diferenciados, como son los eventos y festividades al cual nos estamos refiriendo (Meza, 2014).

Chaves, Montenegro y Zambrano nos cuentan al respecto que:

Ante el avance de este tipo de políticas económicas interesadas en la creación de mecanismos institucionales acordes con la adopción del modelo neoliberal en los sectores de la cultura, se ha incrementado la apropiación privada del patrimonio cultural y el traslado de las responsabilidades estatales a empresas privadas, agencias de cooperación e

incluso a los mismos sujetos o productores culturales a quienes supuestamente empodera al denominarlos “emprendedores culturales (2014: 18).

El caso del apoyo económico al Encuentro de Andagoya, nos muestra cómo las políticas culturales de Colombia están girando en círculos de economía cultural, donde lo más importante no son los procesos culturales o patrimoniales, en sí mismos, sino el grado de espectacularización que valora el capital cultural por ser un activo que se mide en los términos que la economía política ha propuesto desde hace varias décadas, como por ejemplo, el desarrollo sostenible de las prácticas culturales.

Precisamente, esa es una de las críticas a las teorías de la gestión cultural, porque se interesa en un asunto de la gestión pública de la cultura bajo la lupa de la capitalización de los recursos, y no desmenuza las implicaciones de lo diverso, culturalmente hablando, sino que lo convierte todo en una acción discursiva (Chaves, Montenegro y Zambrano, 2014), que no contribuye a pensar con claridad los territorios y las capacidades diferentes que tienen las organizaciones para promover sus procesos sociales y culturales.

La internacionalización de las prácticas locales

El mes de julio del año 2011, quedará grabado en la memoria de los cantadores de alabaos porque el Instituto Smithsonian⁹⁰ ubicado en Washington, D.C. (EE.UU), incluyó en su versión del Festival a Colombia, con una de las tres temáticas de exhibición del evento: Colombia, Rhythm and Blues y Peace Corps. Colombia estuvo ubicado en la franja izquierda, entre el Monumento a Washington y el Museo Nacional de Historia Americana.

El espacio asignado para Colombia se dividió así: uno relativo a las identidades regionales (Amazonas, Llanos Orientales, Depresión Momposina, Selvas

⁹⁰ Recuperado de <http://www.festival.si.edu/>

tropicales del Pacífico, cordilleras de los Andes, Región Cafetera y temas como “Me contaron los abuelos”, “Sabores y Saberes”). La segunda temática hizo referencia a los ambientes ciudadanos como Comidas de Colombia, Arte para la ciudad, El rumbo de la ciudad y Al son que me toquen. El sábado 2 de julio de 2011, a la 1:00 p.m., se presentó la Chirimía La Contundencia de la ciudad de Quibdó y las Cantadoras de alabaos, en el escenario “Al son que me toquen”. En el lugar de los escenarios se realizaron 16 presentaciones de Colombia, por lo que supongo, debieron haber viajado más de 150 personas, incluido el equipo ministerial.

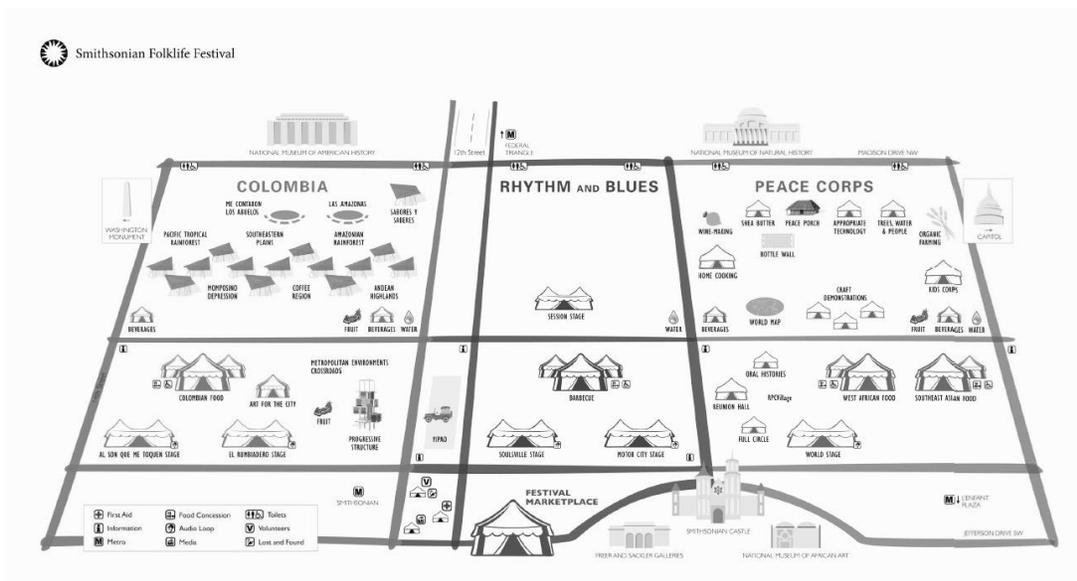


Imagen No.12 Participación de cantadoras de alabaos.
 Smithsonian Folklife Festival, versión 2011.
 Estados Unidos. Washington, D.C., julio de 2011.
 Imagen capturada de: <http://www.festival.si.edu/>

Sobre este asunto, hay varios aspectos que podemos resaltar. El primero es que estos viajes son oportunidades muy interesantes para los actores y gestores culturales, porque les brinda posibilidades de interacción con otras formas culturales y prácticas simbólicas. Allí, los procesos de hibridación se dan por choque, no solamente con lo foráneo, sino también con las fusiones entre las mismas personas de una región o entre ciudades. Esto es muy importante y permite la interlocución con nuevos actores del mapa regional, nacional e

internacional. Lo que se hace complejo, según el caso que queremos tratar en el tema de la patrimonialización, son las tensiones que se generan entre los actores locales, porque son muy pocas las personas que pueden tener la oportunidad de viajar. Por lo mismo, los conflictos emergen cuando no hay formas de elección abiertas, que, de hecho, es muy difícil que las haya porque se trata de un número muy pequeño de actores y gestores culturales, comparado con el número de personas que existe en cada uno de los departamentos. Para el caso que nos interesa tratar, en este momento, nos surgen a la vista varias preguntas.

En primer lugar ¿Cómo se pueden seleccionar las calidades estéticas o las capacidades en conocimiento, en temas tan complejos como los ritos mortuorios del Pacífico colombiano? Esta primera pregunta nos lleva a la siguiente ¿Cuáles son las rutas de enlace para definir quiénes se van y quienes se quedan? Y tercero ¿el Ministerio de Cultura es consciente de los conflictos de intereses que se pueden generar al interior de las prácticas locales, las cuales pueden modificar, con mayor celeridad, sus espacios sociales de representación simbólica y cultural, con tal de estar más cerca de este tipo de incentivos?

El gran reto sobre este asunto es tener claro cuáles son las tensiones que se dan “entre las tradiciones locales propias, únicas (que les brindan cohesión interna) y el afán de insertar algunas de estas dentro de la “cultura” universal (para así lograr visibilidad y relevancia) (Blanco, 2013: 206), de manera que haya claridad en los procedimientos institucionales que permita acompañar a las prácticas en su ruta de patrimonialización o, lo que sería más equilibrado, permitir que el patrimonio mismo se transforme a voluntad (Montenegro, 2010).

Ejemplos como el del Carnaval de Barranquilla (Vignolo, 2014) y el Festival de Música del Petronio Álvarez (Meza, 2014), dan cuenta de la complejidad que existe detrás del proceso de patrimonialización, al no lograr un equilibrio entre los intereses de los actores y los agentes, entre los mismos actores, o lo que es más

difícil aún, entre los agentes que ya ven con ojos más adelantados, la oportunidad de promover las políticas de la identidad desde una visión empresarial, y desde la perspectiva de convertir la cultura en algo más que un recurso (Yúdice, 2008), en una simple mercancía (Comaroff y Comaroff, 2011).

Conclusiones

El interés de esta investigación se ha centrado en comprender las condiciones que han propiciado un cambio cultural en los ritos mortuorios del Pacífico colombiano, especialmente, en las últimas tres décadas. Para abordarlo, analicé la dimensión económica y política de la región del San Juan, lo cual nos ayudó a entender las formas de dominio que han pesado sobre el negro del Pacífico que fue introducido a la fuerza en un territorio desconocido, y que debió adaptarse a un lenguaje incomprensible. Su resistencia y capacidad de agrupación y adaptación, fue más fuerte que los malos tratos propinados por sus amos. Por lo tanto, acogió los cambios que le impusieron, pero también guardó con celo algunos saberes importantes para su supervivencia cultural.

La riqueza del territorio que ha habitado el negro del Pacífico ha sido su mala suerte, porque ha enfrentado diferentes períodos de ciclos extractivos que, en un primer momento, buscaban el oro, y luego, con el mejoramiento de los recursos tecnológicos de la época, se diversificó en especies vegetales como el caucho, la tagua, los recursos maderables y la palma de naidí (Leal y Restrepo, 2003). El cambio cultural que se puede observar en este primer capítulo es el de la adaptación y supervivencia para enfrentar condiciones inhumanas. Un segundo ciclo extractivo apareció a finales del siglo XIX. La inestabilidad política de Colombia en plena época de la República Conservadora (1880-1930) y la finalización de un largo período de guerras civiles que terminaron con la separación de Panamá en 1902, produjo una situación nacional descontrolada que fue aprovechada por especuladores nacionales y extranjeros, para iniciar este nuevo ciclo de explotación de oro que tenía entre sus manos el surgimiento de un nuevo metal codiciado ampliamente entre 1916, período cercano a la Primera Guerra Mundial, y 1929: el Platino (Leal, 2009; Castillo y Varela, 2013).

A partir de ese momento comienza un nuevo período extractivo de casi 60 años (1916-1974), donde reinicia una nueva forma de esclavitud para los habitantes de la región, con una capacidad tecnológica más alta como lo fueron las dragas importadas desde Europa, e ingresadas en barcos y pequeñas embarcaciones por los ríos San Juan y Condoto. La empresa que se instaló en Andagoya, corregimiento de Istmina para esa época, fue la Compañía Minera Choco Pacífico, empresa de intereses multinacionales británicos y estadounidenses.

Dejo aquí el breve recuento histórico para concentrarnos en nuestro objetivo central con el desarrollo de los tres capítulos propuestos. Al período de reinención creativa del sistema minero-campesino que tuvieron los pobladores de la región durante los trece años que duró el proceso de liquidación de la Chocó Pacífico (Varela, 2013), continuó una etapa de reinención asociativa en un grupo de personas de Andagoya, organizados jurídicamente como fundación para la promoción de la cultura. Este nuevo proyecto surgió en medio del ambiente transnacional fortalecido por el modelo económico de liberación de mercados y desaprensión de los deberes de los estados nacionales con sus ciudadanos, momento aprovechado por los reformistas mundiales, con la orientación especial de organismos multilaterales como el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo, para insertar líneas discursivas en las nuevas cartas constitucionales de finales de 1980, que valoraran la protección de la diversidad cultural, el reconocimiento de la diferencia y la disminución de la desigualdad planetaria.

Al efecto regresivo que en su discurso reconoce la diferencia cultural, pero que a la vez la utiliza como si fuera un bien de mercado y de consumo, un dispositivo que funciona como recurso político, social, económico y cultural (Yúdice, 2008), se le conoce como multiculturalismo; en términos discursivos, este fenómeno ejerce un carácter proteccionista y conservador de las formaciones de alteridad, pero, reditúa cualquier movimiento que tenga que ver con los procesos sociales y

culturales, al someterlo a un orden de las políticas internacionales del control del gasto por parte de los estados nacionales.

La cultura, el patrimonio, la educación y la salud se vuelven movilizados potenciales de la reproducción de capitales económicos, culturales, sociales y simbólicos (Bourdieu, 2007), que quedan a merced de las grandes empresas multinacionales, apoyados con las políticas nacionales no discordantes con las recomendaciones de los organismos multilaterales. Es en la década de 1990, cuando las políticas internacionales relocalizan al sujeto de la cultura y el patrimonio, y lo disuelven en una especie de agente cultural, es decir, que pierde la condición de sujeto de derechos culturales (en el tercer capítulo lo propongo como actor-espectador), para volverse un gerente de su propio negocio, en la medida que le asigna funciones de coordinación, innovación, medición del riesgo, medición de los impactos, gestión de recursos públicos y emprendimiento, para que aporte al desarrollo económico de la nación y de la economía global.

Es aquí donde introduzco un análisis de los roles e intereses de los actores y los agentes, que resignifican y revitalizan los ritos mortuorios de las comunidades negras del San Juan. Por condición general, los agentes son los que buscan potenciar a los actores-espectadores, ya sea como sujetos de recepción del espectáculo, o como “auténticos portadores” de la tradición que se valoriza, se localiza, se descentra de su espacio social de representación simbólica del rito mortuario tradicional, y se le inserta en nuevos escenarios de dramatización del orden local, regional, nacional o incluso, en la última década, del orden internacional.

En cualquier momento, un actor-espectador puede concurrir a escena como un nuevo agente. De ahí la polivalencia de la condición gerencial, coordinadora, emprendedora que no está solamente circunscrita a los espacios convencionales del poder del capital económico, sino también a la autogestión, que no es otra

cosa que el poder en manos de una capacidad emprendedora, como lo hace la Fundación Cultural de Andagoya, organización que ha ayudado a potenciar un camino de patrimonialización cultural de los ritos mortuorios del Pacífico colombiano. De esta misma manera lo han hecho otros agentes culturales para la inclusión de las Fiestas de San Pacho (Quibdó) o del Carnaval de Barranquilla en la Lista del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad, coordinada por la Unesco y el Ministerio de Cultura.

Los intereses de este nuevo tipo de agencia se convierten en modelos a seguir, porque establecen una relación concéntrica con los actores-espectadores, que son como una especie reproductora de su bien máspreciado: la economía cultural. Por esto es que se forman disputas en torno a la propiedad intelectual y la propiedad legal del capital cultural que ostentan los actores, representado en formas de agenciamiento cultural. No en pocas ocasiones se forman conflictos entre los agentes y los actores, cuando se orienta la situación a un plano de los derechos de propiedad privada, por apropiación del bien o la manifestación colectiva que no tiene el copyright necesario para defenderse. Recordemos que los derechos colectivos pertenecen al orden de los derechos simbólicos, que sí tienen medición en cálculo monetario, pero que no tienen efecto en derecho público, que es prácticamente inexistente para una economía de mercado.

Las tensiones se vuelven complejas de manejar cuando alguno de los actores-espectadores se sale del círculo de giro concéntrico, y manifiesta la inconformidad por los manejos preferenciales con otros actores-espectadores; o porque no recibe el mismo nivel de reciprocidad en cuanto a los beneficios retributivos de lo que significa ser uno de los “portadores auténticos” de un capital cultural.

Este modelo teórico explicativo me ha servido para comprender la relación entre actores-espectadores y agentes del espacio social de la modernidad-tradicionalizada, como he designado a los escenarios de la performatividad

mortuoria que se activan cuando entra, en su momento, el Encuentro de Alabaos, Gualíes y Levantamiento de Tumbas del San Juan.

La resignificación y revitalización de los ritos mortuorios en las comunidades negras del Pacífico colombiano es un hecho. El juego escénico entre actores-espectadores y agentes, actualiza los espacios sociales de representación simbólica y los descentra de sus lugares comunitarios para ponerlos a girar en una tarima de espectacularización, donde toma impulso el rito, desde una perspectiva del agenciamiento de la modernidad-tradicionalizada. Moderna en la medida en que pasa de un escenario tradicional a un escenario artístico, como lo es la tarima. Y tradicionalizada al recurrir a la memoria imaginada como dispositivo para la representación de la ficción ritual, en cualquiera de los momentos de la tradición mortuoria como el velorio, el entierro, la novena o la última noche.

De esta manera, me alejo de la postura teórica aportada por el Museo Nacional de Colombia (2008), que se instala desde un modelo institucionalizado de ritualidad mortuoria afrocolombiana. En su lugar, propongo una nueva ruta explicativa de la formación de la alteridad ritual moderna, que es una lectura desde el contexto actual del Encuentro de Andagoya. Mi interés a lo largo de este proceso investigativo fue comprender lo que ocurre cuando se hibridan las prácticas mortuorias tradicionales y modernas en un mismo espacio, y dejan como resultado nuevas tramas de significación. Para entender esta nueva realidad patrimonializada, tendremos que navegar por las relaciones de cruce, alejamiento, interacción, conflicto, yuxtaposición, mercado y redituación, que comenzaron a surgir entre los actores-espectadores y los agentes, desde el momento en que los espacios sociales de representación simbólica se desplazaron hacia espacios de agenciamiento cultural, propios de esta era del multiculturalismo globalizado.

Fuentes primarias

Entrevistas semiestructuradas

- ✓ **Entrevista a Ángel Mosquera Ibarguen y Ebrin Mosquera Ibarguen.** Son dos hermanos andagoyenses, profesionales en la línea de las ciencias sociales y las ciencias de la administración, respectivamente. Tienen un amplio conocimiento de la región en términos históricos, económicos y políticos. Ebrin fue alcalde de Andagoya para el período 2012-2014. La perspectiva de ambos en el momento de la entrevista era aportar al cambio del municipio, por medio del fortalecimiento de técnicas agrícolas novedosas. Entrevistadores: Leonardo Montoya Peláez y Darío Blanco Arboleda. Andagoya, enero de 2011.
- ✓ **Entrevista a Alirio Mosquera.** Jubilado de la Compañía Minera Chocó Pacífico, pescador y líder comunitario de Andagoya. Entrevistador: Leonardo Montoya Peláez. Andagoya, agosto de 2010.
- ✓ **Entrevista a Estefany Martínez Rentería.** Aunque su pueblo natal es Nóvita, participó en el Encuentro como cantadora del Grupo de Alabaos de Condoto. Se desempeña como estilista en una sala de belleza de Condoto. Entrevistador: Leonardo Montoya Peláez. Andagoya, agosto de 2010.
- ✓ **Entrevista a Fulvia Ruiz.** Cantadora del Grupo de Alabaos de Andagoya. Es una mujer líder en el grupo, condición que le ha permitido representar a Andagoya y al Chocó en diferentes certámenes, por su amplio conocimiento en temas de ritos mortuorios, minería, primeros auxilios y culinaria. Hace parte del grupo de Defensa Civil de Andagoya. Entrevistador: Leonardo Montoya Peláez. Andagoya, agosto de 2010.

- ✓ **Entrevista a Gildardo Antonio Alzate Arboleda.** Sacerdote principal de Andagoya desde 2007 hasta 2012. Es un misionero antioqueño que, al momento de la entrevista, llevaba 32 años de labores misionales en diferentes municipios chocoanos. Es una persona abierta y respetuosa de la diversidad cultural y religiosa, defensor de la cultura chocoana y de los ritos mortuorios. Entrevistador: Leonardo Montoya Peláez. Andagoya, enero de 2011.

- ✓ **Entrevista a Gonzalo De La Torre.** Sacerdote claretiano nacido en el municipio de Quibdó. Desde la década de 1970 ha desarrollado su misión en diferentes municipios. Ha sido un investigador de las tradiciones musicales y un gestor cultural convencido de la labor de evangelización, por medio de procesos de diálogo cultural y fortalecimiento social de las poblaciones. Es uno de los sacerdotes artífices de la aceptación de los cantos de alabao, gualí y demás romances, en la liturgia católica. Hizo parte de Mama U, un colectivo religioso que ha apoyado producciones discográficas de las tradiciones chocoanas. Lo entrevisté por recomendación del investigador Alejandro Tobón Restrepo, quien lo había abordado para el desarrollo de su trabajo de maestría y doctorado. Entrevistador: Leonardo Montoya Peláez. Medellín, diciembre de 2009.

- ✓ **Entrevista al Grupo de Alabaos de Andagoya.** Este es un grupo coordinado por Héctor Rodríguez, cofundador y director de la Fundación Cultural de Andagoya. Esta entrevista la hice el primer día de mi llegada al municipio y surgió de una manera espontánea. A esta entrevista me acompañó Eudoro Casas, quibdoseno que trabajó como bacteriólogo durante 7 años en el centro de salud de Andagoya. A Eudoro lo conocí por medio de un amigo de Medellín, y me ayudó como persona de enlace para el desarrollo de mi trabajo de campo. Se desplazó desde Quibdó hasta Andagoya el 31 de julio de 2010, con el fin de acompañarme en el XIII

Encuentro y visitar a algunos de sus conocidos en la localidad.
Entrevistador: Leonardo Montoya Peláez y Eudoro Casas. Andagoya, julio de 2010.

- ✓ **Entrevista a José Demetrio Urrutia Mosquera – Vacación.** Jubilado de la Compañía Minera Chocó Pacífico, murió en el año 2013. Era uno de los referentes importantes en el pueblo en temas relacionados con la minería y la compañía minera. Entrevistador: Leonardo Montoya Peláez. Andagoya, agosto de 2010.
- ✓ **Entrevista a José Esquildo Mosquera Moreno –René.** Jubilado de la Compañía Minera Chocó Pacífico, murió en el año 2012. Era otro de los referentes obligados en temas históricos de la empresa minera. José Esquildo era reconocido por sus saberes como rezandero en ritos murtuorios de Andagoya. Entrevistadores: Leonardo Montoya Peláez y Darío Blanco Arboleda. Andagoya, enero de 2011.
- ✓ **Entrevista a Lucrecia Albornoz Quiñones.** Desde su niñez ha trabajado en minas de manera independiente, por medio de la utilización de técnicas artesanales. En la actualidad trabaja con su esposo en minería, cuando se dan cuenta que hay una retroexcavadora cercana. Cuando no hay trabajo en mina, lava ropa o plancha en las casas donde requieren el servicio. En los velorios y entierros apoya con la elaboración de alimentos, porque dice que no sabe cantar. Entrevistador: Leonardo Montoya Peláez. Andagoya, enero de 2011.
- ✓ **Entrevista a Maria Celina Mosquera.** Cantadora del Grupo de Alabaos Las Negras Lucianas de Istmina. Es una de las personas de mayor edad en el grupo, canta desde que tenía 30 años. Entrevistador: Leonardo Montoya Peláez y Darío Blanco. Istmina, enero de 2011.

- ✓ **Entrevista a Pastor Yaneli Mosquera.** Alcalde de Andagoya durante el período 2008-2011. Fue una persona franca en la entrevista, respecto al panorama complejo de Andagoya debido a las dificultades económicas e históricas de la región. Entrevistadores: Leonardo Montoya Peláez y Darío Blanco Arboleda. Andagoya, enero de 2011.

- ✓ **Entrevista a Sonia Lozano.** Habitante de Andagoya y Amiga de Eudoro Casas. La visita a su casa no fue programada, sino que resultó como parte del recorrido que estuve haciendo con Eudoro, para el reconocimiento e inicio de mi trabajo. Realmente una parte de esta entrevista la dirigió Eudoro de manera espontánea. Quizás sin esta espontaneidad de Eudoro como chocono, Sonia no hubiera contado tan tranquilamente el relato del velorio de su esposo Morindo. Entrevistadores: Leonardo Montoya Peláez y Eudoro Casas. Andagoya, julio de 2010.

Grupos focales

- ✓ **Grupo de Alabaos Las Negras Lucianas de Istmina.** Aunque hay más personas que hacen parte del grupo, en el momento de aplicación del grupo focal estuvieron Estefana Asprilla Bejarano, Flor Alba Hurtado, Carmen Mireya Leudo, María Mabel Mosquera, María Elvia Mosquera, Benigna Leudo de Perea y María Celina Mosquera Moreno. La directora es Estefana Asprilla. El nombre del grupo es en honor a *Luciana*, una negra de Guapi, ama de llaves de la señora María Clementina que se encargaba de interceder para que se le hicieran los cantos de alabao y los rezos a los esclavos, cuando morían por algún acto de maltrato, por parte de sus amos. Realizadores del grupo focal: Leonardo Montoya Peláez y Darío Blanco Arboleda. Istmina, enero de 2011.

- ✓ **Grupo de Alabaos de Condoto.** El grupo está conformado por su director José del Carmen Luna, Cruz María y algunas personas más, quienes no estuvieron ese día. El día de la realización del grupo focal estaba Leopoldina Lozano Mosquera, esposa de José del Carmen Luna. Leopoldina no canta con Condoto, sino con Las Negras Lucianas. Realizadores del grupo focal: Leonardo Montoya Peláez y Darío Blanco Arboleda. Condoto, enero de 2011.

Diarios de campo

- ✓ Diario de campo No.1 Agosto de 2010.
- ✓ Diario de campo No.2 Enero de 2011.
- ✓ Diario de campo No.3 Julio de 2011.

Referencias Bibliográficas

Abadía Valencia, Manuel. (1944). *A orillas del San Juan, en Istmina*. En Sábado. Semanario para todos, al servicio de la cultura y la democracia. Año II. Recuperado de Biblioteca Luis Ángel Arango (microfilmación). Fecha de recuperación documental: junio de 2011.

Agencia de la ONU para los refugiados –ACNUR. (2005). Diagnóstico Departamental Chocó. Informe 2174. Recuperado de <http://www.acnur.org/t3/uploads/pics/2174.pdf?view=1>

Agencia de la ONU para los refugiados –ACNUR. (2013). Recuperado de <http://www.acnur.org/donde-trabaja/america/colombia/>

Agencia de la ONU para los refugiados –ACNUR. (2016). *El desplazamiento forzado en el mundo bate su cifra record*. Recuperado de <http://www.acnur.org/noticias/noticia/el-desplazamiento-forzado-en-el-mundo-bate-su-cifra-record/>

Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Arocha, J. (2008a). Bantúes y otros Africanos en Colombia. En Museo Nacional de Colombia. (Ed.), *Velorios y santos vivos. Comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras* (pp.11-14). Bogotá, Colombia.

Arocha, J. (2008b). Velorios y santos vivos. En Museo Nacional de Colombia. (Ed.), *Velorios y santos vivos. Comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras* (pp.17-30). Bogotá, Colombia.

- Blanco Arboleda, Darío. (2013). El folclor y el patrimonio frente a la hibridación y la globalización en la música colombiana. Tensiones tradicionalistas vs. Modernizadoras: políticas culturales, poder e identidad. *Boletín de Antropología*. Universidad de Antioquia, 28 (45), pp.180-211.
- Bourdieu, P. (2005). *Capital cultural, escuela y espacio social*. México: Siglo Veintiuno.
- Bourdieu, P. (2011). *Las estrategias de la reproducción social*. Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno.
- Castillo, A. y Varela, D. (2013). *Las compañías Chocó Pacífico y Tropical Oil a comienzos del siglo XX. Retratos en Blanco y Negro*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Chaves, Margarita. (Comp.). (2011). *La multiculturalidad estatalizada y configuraciones de estado*. Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Chaves, M., Montenegro, M. y Zambrano, M. (2014). Introducción. Agentes sociales, estrategias políticas y mercados culturales en los procesos de patrimonialización. En Chaves, M., Montenegro, M. y Zambrano, M. (Comp.). *El valor del patrimonio: mercado, políticas culturales y agenciamientos sociales* (pp.11-36). Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Colmenares, G. (1997). *Historia Económica y Social de Colombia. Tomo II*. Santafé de Bogotá: Tercer Mundo.

Comaroff, J. L. y Comaroff, J. (2011). *Etnicidad S.A.* Madrid: Katz.

Conferencia Episcopal Española. (2011). *Sagrada Biblia*. Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos.

Constitución Política de Colombia de 1991. Consulta en línea el día 20 de julio de 2011. Recuperado de: <http://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=4125>

Durkheim, É. (2001). *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Coyoacán.

Eliade, M. (1981). *Lo sagrado y lo profano*. España: Guadarrama - Punto Omega.

Friedemann, N.S. y Cross, R. (1979). *Ma Ngombe: Guerreros y ganaderos en Palenque*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.

García Canclini, N. (1995). *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo.

García Canclini, N. (2007). *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Paidós.

Gonzalez Alcantud, J.A. (2012). *El malestar en la cultura patrimonial. La otra memoria global*. Madrid, España: Anthropos.

Grimson, A. (2001). *Interculturalidad y Comunicación*. Colombia: Norma.

Grimson, A. (2011). *Los Límites de la Cultura. Crítica de las Teorías de la Identidad*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.

- Gutiérrez, A.B. (2011). Clases, espacio social y estrategias. Una introducción al análisis de la reproducción social en Bourdieu. En Bourdieu, P. *Las estrategias de la reproducción social* (pp.9-27). Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Lancheros Ruiz, A.C. y Rincón Ortiz, J.A. (2007). Bojayá: entre el miedo y los medios. En *Afro-reparaciones: Memorias de la esclavitud y justicia reparatoria para negros, afrocolombianos y raizales* (pp.443-464). Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Leal, C. y Restrepo, E. (2003). Unos bosques sembrados de aserríos. Medellín Colombia: Universidad de Antioquia.
- Leal, C. (2008). Disputas por tagua y minas: recursos naturales y propiedad territorial en el Pacífico colombiano, 1870-1930. *Revista Colombiana de Antropología. Volumen 44 (2), 409-438.*
- Leal, C. (2009). La Compañía Minera Choco Pacífico y el auge del Platino en Colombia, 1897-1930 (pp.150-164). Recuperado de <https://historiacritica.uniandes.edu.co/view.php/622/index.php?id=622>
- Losonczy, A. (2006). *La trama interétnica. Ritual, sociedad y figuras de intercambio entre los grupos negros y Emberá del Chocó*. Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH/Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA.
- Martínez-Novo, Carmen. (2011). Multiculturalismo oficial en América Latina: ¿democratización o consolidación de la desigualdad?. En Chaves, Margarita. (Comp.). *La multiculturalidad estatalizada y configuraciones de estado*

(pp.27-39). Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Martín-Barbero, Jesús. (1987). *De los medios a las mediaciones*. Barcelona, España: G. Gili.

Martínez Miranda, Luis Gerardo. (2007). Desde adentro: una aproximación al tema de verdad, justicia y reparación a partir de las víctimas afrocolombianas. En *Afro-reparaciones: Memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales* (pp.426-441). Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.

Maya Restrepo, L. A. (1996). *África: legados espirituales en la Nueva Granada, siglo XVII*. (pp.29-42). Recuperado de:
<https://historiacritica.uniandes.edu.co/view.php/187/index.php?id=187>

Meza Ramírez, C. A. (2010). *Tradiciones elaboradas y modernizaciones vividas por pueblos afrochocoanos en la vía al mar*. Bogotá, Colombia: ICANH.

Meza, C.A. (2014). Representación, reconocimiento étnico y emprendimiento etnocultural del Pacífico en el Festival Petronio Álvarez de Cali. En Chaves, M., Montenegro, M. y Zambrano, M. (Comp.). *El valor del patrimonio: mercado, políticas culturales y agenciamientos sociales* (pp.335-358). Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Melo, Jorge Orlando. (1990). *La República Conservadora*. Biblioteca Luis Ángel Arango. Biblioteca virtual. Recuperado de
<http://www.banrepultural.org/blaavirtual/historia/colhoy/colo5.htm>

Ministerio de Cultura. (2014). El Teatro Primero de Mayo de Andagoya, Chocó, abrió sus puertas. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=O6X2VhtZ1W8>

Montenegro, M. (2010). La patrimonialización como protección contra la mercantilización: paradojas de las sanciones culturales de lo igual y lo diferente. *Revista Colombiana de Antropología*, 46 (1), 115-131. Recuperado de http://www.icanh.gov.co/recursos_user/documentos/editores/124/RCA_Vol_46_No_1/v46n1a05.pdf

Moreno, Mosquera Antonio Wilson. El gualí. Talleres Ozpar Ltda. Medellín. Sin fecha.

Museo Nacional de Colombia. (Ed.). (2008). *Velorios y santos vivos. Comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras*. Bogotá, Colombia.

Ochoa, Ana María. (2003). *Músicas locales en tiempos de globalización*. Bogotá, Colombia: Norma.

Segato, R.L. (2007). *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo.

Serrano Amaya, J.F. (1998). Hemo de morí cantando, porque llorando nació. Ritos Fúnebres como forma de cimarronaje. En *Geografía Humana de Colombia: los afrocolombianos. Tomo VI*. Recuperado de <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/geografia/afro/hemodemo>

Sharp, William F. 1993. Manumisión, libres y resistencia negra en el Chocó colombiano. 1680-1810. En: Colombia Pacífico. Proyecto Biopacífico. Fondo

para la Protección del Medio Ambiente “José Celestino Mutis”. Tomo II. Bogotá. pp.406-419

Tobón Restrepo, Alejandro. (2016). *Relatos cantados de la vida y de la muerte. Apropiación y transformación del romance en la cultura de la cuenca del río Atrato, Colombia* (tesis doctoral en proceso editorial). Bogotá, Colombia: Instituto Caro y Cuervo.

Turner, V. (1988). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. España: Taurus.

Turner, V. (2008). *La selva de los símbolos*. España: Siglo XXI.

Van Gennep, A. (2008). *Los ritos de paso*. España: Alianza.

Varela Corredor, D. (2013). *Los saberes del monte. Desindustrialización, crisis y reinención campesina en Andagoya, Chocó (1974-1991)* (Tesis de maestría). Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Unesco. (2012). Fiesta de San Francisco de Asís en Quibdó (Colombia). Recuperado de <http://www.unesco.org/culture/ich/es/RL/fiesta-de-san-francisco-de-asis-en-quistodo-colombia-00640>

Vanin, A. (1993). Cultura del Litoral Pacífico. Todos los mundos son reales. En *Colombia Pacífico. Proyecto Biopacífico. Tomo II* (pp.551-557). Bogotá, Colombia: Fondo para la Protección del Medio Ambiente “José Celestino Mutis”.

Vignolo, P. (2014). La fiesta como bien común. Carnaval de Barranquilla como patrimonio cultural de la humanidad: paradojas y propuestas. En Chaves, M., Montenegro, M. y Zambrano, M. (Comp.). *El valor del patrimonio: mercado,*

políticas culturales y agenciamientos sociales (pp.275-308). Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Yúdice, George. (2008). *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*. Barcelona, España: Gedisa Editorial.