

***“Yo he venido a buscar, los pasos que me han faltado”*: Un acercamiento a la noción de muerto a partir del alabado en las comunidades afrodescendientes de Cértegui y Winandó.**

Julián Felipe González Sánchez

Monografía de grado



Dirigido por Esteban Rozo

UNIVERSIDAD DEL ROSARIO

Colegio Mayor Nuestra Señora del Rosario

Escuela de Ciencias Humanas

Programa de Antropología

Bogotá, D.C

2021

A mi abuela, Isabel Fierro
Y a mi amiga María Fernanda Miranda

Agradecimientos

Quiero agradecer y dedicar este trabajo a todas las personas que se involucraron en el desarrollo de mi investigación. Esta investigación no se hubiese podido llevar a cabo sin el apoyo, las buenas vibras y la ayuda. Aprecio cada momento que compartí con cada una de las personas a lo largo de esta travesía, pues me brindaron cada uno de los conocimientos y de las experiencias a lo largo de mi investigación. Es por tal razón que quiero agradecer cada una de las personas de las comunidades afrodescendientes, con las cuales departí a lo largo de mi travesía. Agradezco especialmente a doña Ana (Cértegui) y a don José (Winandó) por acogerme en cada de sus hogares, pues me hicieron sentir como parte de la familia. Así mismo agradezco a cada una de las cantoras y los rezanderos de Bogotá y de Chocó, gracias a ellos y a los líderes por extenderme la mano.

También quiero agradecer al profesor Esteban Rozo, por el apoyo y por la paciencia en tan largo proceso. Por su precisión en recomendarme cada uno de los libros y artículos que fueron claves para el desarrollo de la presente tesis. Quiero agradecer del mismo modo a la docente María Fernanda Miranda por su apoyo incondicional desde el día que escucho la loca propuesta de mi tesis. Por las palabras de aliento cuando estaba en momento de crisis por mi tesis.

A mis compañeras de campo en Winandó, María Fernanda Ospina y Paula Cantor, muchas gracias por su compañía y por el amor, las anécdotas y las charlas que hicieron más amena las largas noches durante mi estadía en el departamento del Chocó. A mis amigos/as y compañeras de vida, Mónica Guerrero, Marcela Mora, Laura Guayacán, Juan Antonio Cardoso los quiero un montón, muchas gracias por cada una de sus palabras y por escuchar cada una de las ideas. A Laura Camila Urrea por el apoyo incondicional desde que empecé mi investigación en Bogotá y Soacha, por escucharme en momentos de crisis y por dedicar su tiempo para lidiar con mi “Novia la Mexicana”.

A Claudia Sánchez, mi mamá, por depositar la confianza en mí y por apoyarme cuando elegí estudiar antropología. Porque a lo largo de mi carrera me demostró que “para lograr lo que se quiere hay que arriesgar lo que se tiene”. Sus consejos de vida y sus reflexiones me motivaron a nunca rendirme a lo largo de mi carrera por más de que se me presentaran obstáculos. Cada uno de los consejos me enseñó el trabajo arduo para hacer realidad mi sueño, ser antropólogo.

Contenido

Agradecimientos	3
Introducción	5
Capítulo 1: “ <i>Mi cuerpo va pa’ la tierra y alma a gozar de Dios</i> ”	18
1.1 Transición del alma: de lo mundano al “Reino de los Cielos”	20
1.2 “Aquí vengo a despedirme con gracia y tristeza”. Los alabados como emulación de la voz del muerto	29
1.3 Muertos y espíritus: conflictos y disputas	37
Capítulo 2: “ <i>Es que este territorio es mío</i> ”: la construcción del territorio a partir del muerto.	47
2.1 Materialidad del Cuerpo	49
2.2 “Porque el rejo entre todos no duele”: procesos colectivos a partir de las Juntas Mortuorias	58
Conclusiones	64
Bibliografía	69

Introducción

Como parte de mi carrera universitaria, realicé mi pasantía con la Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas (CRAV) - Centro Regional Atención a Víctimas de Soacha durante el último semestre del año 2018 y el primer semestre del año 2019. Por mis labores tuve la oportunidad de visitar La Casa de La Igualdad en Bosa, El Centro Nacional de Memoria Histórica, Salones Comunales y la Casa Afro del Barrio la Isla (Soacha), lugares en donde empecé a escuchar y a observar algunas de las tradiciones que tienen las comunidades afrocolombianas.

La primera vez que visité la Casa Afro- ubicada en Cazucá-, comencé a oír los fuertes sonidos del cununo, la tambora y la marimba, a la vez que voces infantiles acompañaban los instrumentos. No tenía ni idea de lo que estaban interpretando, pero me sentí atraído por la música y el canto, provocando que mis manos y mis pies siguieran el ritmo espontáneamente. Momentos después comprendí lo que había estado escuchado, Aurora y Judith, quienes dirigen la casa, me lo explicaron: *“Es un alabao¹, un canto del Pacífico”*.

Los primeros cantos que escuché hacían referencia a un contexto de violencia, y tenían la función de denunciar hechos dolorosos o de rememorar reivindicaciones:

*“Lo que les vengo a contar que todititas las mujeres proclamamos la igualdad,
Que toditas las mujeres proclamamos la igualdad
Que todito el mundo escuuuuche, oigan, oigan pues la 1257 la ley de la mujer,
Lo que les vengo a contar, oigan, oigan pues la 1257 la ley de la mujer
Que toditas las mujeres escuchen pues la 1257 la ley de las mujeres”²*

Estos cantos no solo tratan contextos de violencia, de hecho, de manera tradicional, los alabados son usados en contextos fúnebres (Arocha, 2005; Ayala, 2011), con el objetivo de liberar el alma del muerto (Serrano, 2000). Es así como pude comprender que hay diferentes funciones del alabado: en escenarios fúnebres, en denuncias de hechos victimizantes (Pinilla, 2017) y en escenarios artísticos. Por ejemplo, en Bogotá y en Soacha, el alabado -según me lo comentaban las cantaoras de Cazucá-, se ha convertido en un recurso de la comunidad que genera nuevas dinámicas para salvaguardar el bienestar de la colectividad, en especial el de jóvenes y niños expuestos al expendio y consumo de drogas.

¹El término alabado se refiere al canto de las comunidades afrodescendientes utilizado específicamente en contextos fúnebres de adultos. Para los niños existen otros cantos como las chigüalos, no obstante, este último no tendrá despliegue, pues no emergió en mi trabajo de campo. A lo largo del texto el término “alabao” también hará referencia al mismo proceso, pero se mantendrá la expresión, ya que es usada por los pobladores.

²Este fragmento pertenece al grupo Echembelé de Bogotá, a quienes pude escuchar en medio de mis prácticas profesionales en el 2018.

Enseñar a tocar instrumentos y a cantar alabados es la manera en que la comunidad del barrio La Isla protege a la población más vulnerable. A su vez, con las letras que se entonan se busca visibilizar acontecimientos de la historia de las negritudes y de las violencias vividas.

De igual manera, en mi práctica llegué a escuchar algunas vivencias referentes al fallecimiento de afrodescendientes en Bogotá y según lo que me comentaban las personas con las que trabajé en Cazucá, los cantos que se entonan cuando alguien fallece preferiblemente se deberían hacerse en el territorio de origen del fallecido, es decir, en el lugar de donde es procedente gran parte de la familia. No obstante, si las personas no tienen los medios para enviar el cuerpo o si gran parte de la familia se encuentra en Bogotá, se llama a un rezandero para que la ceremonia sea llevada en contextos urbanos. Para las comunidades que habitan tanto contextos rurales como en contextos urbanos, el muerto debe estar rodeado de la familia y sentir el acompañamiento de los dolientes (Ruiz, 2020:12).

Con esos antecedentes, me propuse adentrarme en el tema y realizar mi trabajo de campo en algunas comunidades afrodescendientes tanto de contextos urbanos (Bogotá y Soacha) como de contextos rurales (Cértegui y Winandó). Para eso decidí seguir el alabado a los diferentes lugares; en el caso de Bogotá y Soacha asistí a cada uno de los eventos a los cuales me invitaron las cantaoras³ para escuchar los alabados. Con mi presencia pude empezar a esbozar una las relaciones más notables dentro del contexto urbano: la relación que se establece entre el alabado y la dimensión política que se manifiesta en los procesos de reivindicación de los derechos de las comunidades afro residentes en Soacha y Bogotá.

Posteriormente, con mi traslado a los contextos rurales, de los cuales hablaré más adelante, observé que el alabado no es solo un canto que se entona en contextos específicos, tales como los fúnebres. También se presenta como un fenómeno que está atravesado por distintos elementos. Es decir, a partir del alabado se entretajan una serie de relaciones tales como: el territorio, la comunidad, la religiosidad, el muerto, el patrimonio y lo artístico entre otros aspectos. Teniendo en cuenta lo anterior, logré entender que los alabados pueden llegar a entenderse como un elemento de análisis.

A lo largo de mi monografía no me centré en todas las redes que se forman a partir del alabado. Uno de mis principales focos estuvo en la relación que se establece entre muerto

³Gran parte de las labores de los cantos son llevados a cabo por las mujeres de las comunidades afro. Los hombres, lo cual lo observé cuando desplazé a Chocó, tienen vocería en las novenas y en los rezos.

y el alabado. Es por tal razón que retomé dos de las relaciones que estaban más ligadas—a mi parecer—con el muerto. Con base en esto y a mi experiencia en campo construí dos de las principales categorías de análisis: comunidad y territorio. Estos dos ejes de análisis me permitieron observar la relación que se gesta con los muertos en las comunidades afrocolombianas de Bogotá y Chocó⁴.

A partir de las dos relaciones muerto—alabado—comunidad y muerto—alabado—territorio pude rastrear las redes de apoyo⁵ existentes en las comunidades de los lugares referidos, los procesos comunitarios y los conflictos que se vivencian en cada una de las comunidades. Teniendo en cuenta lo anterior surge mi pregunta de investigación: ¿Cómo se construye la noción de muerto en las comunidades afrocolombianas de Cértegui y Winandó a partir de las relaciones generadas por el Alabado?

En ese sentido, el objetivo de esta monografía es analizar la construcción de la noción de muerto en las comunidades de Cértegui y Winandó a partir de las relaciones generadas por el alabado. Cuando se enuncian las relaciones del alabado, se hace referencia a las interconexiones halladas en mi trabajo de campo, en donde pude observar que tanto el territorio como la comunidad ejercen una influencia transversal para comprender las nociones del muerto.

Este objetivo general propició otros dos objetivos específicos que me permitieron dar respuesta a la pregunta de investigación. El primero de ellos, analizar a partir de la relación muerto-alabado-comunidad el papel de las comunidades afrocolombianas durante los procesos mortuorios y el efecto que el muerto tiene sobre dichas comunidades. En mi segundo capítulo analicé la relación muerto—alabado—territorio, desde los procesos colectivos que las comunidades llevan a cabo en cada una de las locaciones elegidas.

A partir del cumplimiento de mis objetivos, en esta investigación enunció la complejidad contenida en el alabado. En ese sentido, sostengo que el alabado no debe ser observado únicamente como un canto del Pacífico que se entona con ocasión de un deceso o en escenarios artísticos. El alabado puede ser entendido o abordado como un nodo de relaciones desde el cual me fue posible entender procesos sociales, comunitarios, territoriales

⁴ Cabe aclarar que la mayor cantidad de datos corresponden a las zonas rurales del Chocó, por lo que la información de Bogotá será en menor proporción, siendo la muestra de vacíos par futuras investigaciones.

⁵Al interior de estas redes se dan dinámicas de intercambio moral y económico, en las que las comunidades tanto de Chocó como de Bogotá se apoyan entre sí.

y mortuorios de las comunidades afrocolombianas que visité.

Es así que es importante resaltar los abordajes que se han producido en los estudios sobre el alabado hasta el momento. Desde áreas como la musicología y abordajes históricos, Catalina González (1999) habla de cómo los esclavos, durante la época de la conquista, adaptaron las tradiciones africanas como el alabado a cada uno de los nuevos contextos que llegaron. Esto quiero decir que se debe pensar que los grupos humanos no están atados irremediabilmente a un lugar. Por el contrario, se debe pensar que las culturas son híbridas⁶, en la medida de que las comunidades, los lugares y las culturas son pensados en sus flujos y en sus amalgamas.

Del mismo modo, Ana Gilma Ayala (2011) argumenta que los alabados son cantos de origen africano y que en algunos casos estos hacen referencia a canciones de alabanza a Cristo o a Santos. Los alabados, según Ayala, también han estado relacionados con los cantos gregorianos que se ejecutaban en las fiestas y ceremonias religiosas de los españoles.

Por su parte, antropólogos como Jaime Arocha (2005) han visto el alabado como un canto que se entona cada vez que una persona del Pacífico fallece. Al igual que Fernando Serrano (2000), afirma que no llevar a cabo cada uno de los pasos prescritos (como la novena, cantar los alabados, el cumpleaños y el cabo de año) puede poner en riesgo el alma del difunto dejándolo en el limbo o en el mundo terrenal.

Así mismo, Natalia Quiceno (2017) trata el tema de los alabados desde la resignificación del canto producida por la violencia, y los señala como parte de un lenguaje político para reivindicar sus derechos. De igual forma Andrea Pinilla (2017), también considera que se han modificado las intenciones de su uso como mortuorios y ahora responden como herramientas políticas para denunciar los hechos de guerra.

La revisión de literatura frente al alabado me mostró que se han producido investigaciones desde perspectivas como las ya mencionadas (como un proceso histórico, como reivindicación política y como acto funerario). Sin embargo, aunque estas investigaciones proporcionan un panorama amplio sobre tradiciones como el alabado en las comunidades afrocolombianas, la gran mayoría de estos trabajos toman como centro de interés el alabado, dejando de lado al muerto en relación con este canto. Por tal razón es que en

⁶ Eduardo Restrepo retoma en su libro “La cultura en la imaginación antropológica” el término “culturashíbridas” de Néstor García Canclini.

esta investigación me centro en ver el alabado como como un fenómeno social que está atravesado por distintos elementos; en otras palabras, argumento que alrededor de este canto se entretejen una serie de relaciones, dentro de las cuales se encuentran las establecidas entre muerto—alabado—comunidad y muerto—alabado—territorio.

Como mencioné, me centraré en dos ejes de análisis: muerto—alabado—comunidad y muerto—alabado—territorio. Estos dos ejes de análisis me permitieron observar la relación que se gesta con los muertos en las comunidades afrocolombianas de Bogotá y Chocó. Observar el fenómeno bajo la óptica de estas dos relaciones me dio la oportunidad de entender la red de intercambios entre las comunidades de distintos lugares, los procesos comunitarios y conflictos que viven las personas de comunidades y los procesos económicos que se gestan a partir del mismo muerto.

El cuerpo del muerto me permitió dar cuenta del vínculo que se mantiene entre las comunidades que habitan entre Bogotá y Soacha, en donde en la mayoría de ocasiones familiares y compañeros del fallecido participan activamente con recursos económicos y con el traslado del cuerpo en dado caso de que se tenga que llevar a Chocó. Del mismo modo, procesos como enterrar el cuerpo junto con las familiares más cercanos, bien sea que vivan en Bogotá o que vivan en Chocó, permite entender la manera en que comunidad cobra importancia durante los procesos funerarios, pues el acompañamiento de esta permite que el alma del fallecido no quede en pena⁷. Es por tal razón que es necesario mencionar algunas aproximaciones antropológicas sobre la muerte, sobre el cuerpo del muerto y sobre el alma.

Por una parte, los abordajes sobre la muerte se fundan en antropólogos e historiadores que comienzan a escribir a partir de esta nueva perspectiva desde los años 70. Uno de ellos es el sociólogo Thomas Vicent (1975), quien en su texto “*Antropología de la muerte*” explora el problema del ser humano frente a la muerte. En su libro, Vicent hace una comparación entre las visiones de la muerte para dos sociedades: una arcaica y otra moderna. En este texto se exponen las divergencias y los puntos en común entre ambas sociedades: las actitudes frente a la muerte y el comportamiento de ambas sociedades (para el caso de los dolientes). Por su parte Robert Hertz muestra en su texto “*La muerte y la mano derecha*”, cómo los sentimientos individuales y los sentimientos evidentes tras la muerte de un

⁷ En lo posible, el acompañamiento debe de realizarse para que el alma no quede expuesta a quedarse en el mundo terrenal y pueda hacer su tránsito. No obstante, hay casos en los que el alma del fallecido puede quedar en el mundo terrenal. Las personas más llegadas, en la medida de lo posible, deben de ayudar al alma por medio de oraciones y rezos para que el alma llegue al más allá.

miembro de la sociedad tienen sentido y están conformados por patrones compartidos y duraderos de creencias, valores e ideas. Por otro lado el historiador Philippe Ariés (1975) en su libro “*La Historia de la Muerte en Occidente*” sostiene que la idea de la muerte ha cambiado según los diferentes contextos. Es por tal razón que él muestra cómo a través de los años han cambiado las prácticas que se realizan en torno a la muerte, pasando desde la época medieval hasta las sociedades modernas. Ariés expone que en sociedades medievales la muerte es concebida como algo familiar y domesticado, mientras que en las modernas la muerte es considerada un tabú y se le ve como un suceso del cual se pretende huir.

Ahora bien, los abordajes teóricos sobre el cuerpo del muerto se han conceptualizado como algo desprestigiado y alejado. Tal es el caso de Mary Douglas (1966) quien afirma que el cuerpo del muerto ha estado ligado como un símbolo de contaminación. Para Luciano Uzal (2017) como algo difícil de pensar porque se encuentra en una zona privilegiada del poder y del peligro. Para Parker Pearson (1982) como un trozo de materia no deseada. Es observable que el cuerpo del muerto es considerado por diferentes autores como un tabú y como un “objeto” aislado. La idea de muerto puede tener entonces una multiplicidad de significados y puede simbolizar cosas diferentes según el ángulo desde donde se mire. Así pues, en este trabajo abordo el concepto teórico de *Agente Social* elaborado por Alfred Gell (1998) para comprender el cuerpo del muerto. Este autor entiende por este concepto que hay objetos, cosas o personas que generan o provocan secuencias causales de un tipo particular. En el caso de mi investigación haré uso de este concepto para entender cómo el cuerpo genera un tipo particular de acciones y comportamientos alrededor del cuerpo del fallecido, en tanto que el cuerpo en sí mismo tiene una agencia en particular, pues a partir de él acontecen una serie de acciones por parte de las personas pertenecientes a las comunidades que viven en Bogotá y en Chocó.

Por otra parte, los abordajes teóricos en torno al alma en Colombia se han elaborado de una manera parcial, pues parte de las investigaciones elaboradas hasta el momento se centran en los velorios y en los alabados, dejando de lado al cuerpo material y la presencia del alma del muerto. Para Anne Losonczy el alma es vista desde el alma-energía vital y como el alma—sombra. El alma-energía vital es,

“un soplo “divino” que tiene que participar necesariamente en el acto de amor de la pareja para que tenga lugar el engendramiento del principio energético que estará en el origen de un nuevo cuerpo humano. La entidad así creada se denomina “alma-fuerza – vital; [...] Por su parte, el alma—sombra

sólo se adquiere cuando se empieza a andar autónomamente: en efecto, para los afrocolombianos, es la verticalidad la que le dota al ser humano de su sombra. Este momento existencial tiene que ser el del bautismo, ritual público a través del cual el niño accede al nombre de pila que se empleará para designarlo, nombre que “comparte con su sombra” (1991: 45-50).

Por su parte, Jaime Arocha (2005) hace un trabajo comparativo de distintas comunidades. En este texto enuncia que los muertos pueden llegar a ser almas que permanecen y se mantienen en los velorios. Para la antropóloga Natalia Quiceno (2016) los muertos son entes que en comunidades afrocolombianas pueden usarse de diferentes maneras, bien sea para ocasionar un daño a un enemigo o para ayudar a curar a las personas. Si es cierto que en Colombia se ha llegado a abordar sobre el tema de los muertos, los aportes que se han elaborado hasta el momento no son suficientes para describir lo que observé a lo largo de mi trabajo de campo. Teniendo en cuenta este vacío inexplorado, durante mi labor en campo di cuenta de cómo las personas realizaban cierto tipo de acciones alrededor del alma del fallecido. Lo anterior, teniendo en cuenta que para las comunidades con las que trabajé, el evento de la muerte cobra especial relevancia. Esta importancia está fundamentada sobre una serie de creencias en torno no solo al tránsito de la vida a la muerte, también alrededor del alma del fallecido.

Es por eso que emplear el concepto *Agente Social* acuñado por Gell, resulta de gran importancia, puesto que suceden una serie de acciones por parte de las personas en función de la cosa, del objeto o de la persona. En este caso, me ayuda a entender cómo el alma del muerto y los espíritus son capaces de afectar el mundo que les rodea y, del mismo modo, cómo estos influyen en las acciones y comportamientos de un círculo social. Para el caso del muerto, los objetos y los cantos son la manera en la que las personas de las comunidades que visité intervienen en función del alma para así ayudarla durante el tránsito⁸.

Tanto los objetos que se colocan como los cantos que se entonan por las comunidades en los velorios, hablan de la manera en la que las personas interceden por el alma del muerto y también dejan ver la forma como se mantienen los lazos afectivos entre las personas pertenecientes a la comunidad. Es importante notar que la “comunidad afrodescendiente”⁹

⁸ El tránsito es el paso que tiene el alma del muerto del mundo terrenal, al reino de los cielos o al más allá.

⁹ El concepto de comunidad afrodescendiente, como lo afirma Peter Wade, permite entender que no hay una homogeneización de las “comunidades negras” sino que por el contrario da cuenta de que en un sentido más amplio esta comunidad incluye varias comunidades que comparten la forma cultural africana, contándose entre ellas los pueblos raizales, los palanqueros y los mulatos, entre otros.

no puede observarse únicamente desde un punto de vista estático y armónico, también desde los procesos mortuorios, en los cuales un colectivo de personas que atraviesa por ese momento tan difícil, llega a forjar vínculos cooperativos y de cohesión social bastante fuertes entre las diferentes locaciones; del mismo modo, en los procesos mortuorios también se logran observar los conflictos y las tensiones que surgen entre las mismas personas.

En el caso colombiano, Eduardo Restrepo (2013) critica el concepto de comunidad negra desde la ley 70 de 1993, y afirma que a partir de dicha ley se han visto a las poblaciones encasilladas en la relación campo-poblado. En otras palabras, el autor afirma que las comunidades afro se ruralizan, viéndolas simplemente como una población asentada en las costas del Pacífico colombiano. Del mismo modo, Restrepo es crítico frente al apartado de la ley que señala que las comunidades mantienen una historia en común, unos intereses compartidos, una realidad espiritual y física, y que las costumbres, los hábitos, las normas, los símbolos y los códigos definen dicha comunidad. Restrepo realiza esta crítica teniendo en cuenta que la definición de comunidades negras proporcionada por la ley es limitada en tanto solo permite distinguir a las comunidades negras de otras comunidades o grupos no-negros. La ley no contempla la existencia de diversidades étnicas, culturales o históricas entre el universo de las comunidades afrocolombianas.

Elena Socarras (2004) por su parte sostiene que a partir de estos aspectos en común como: las historias, las normas, la realidad física y espiritual, los códigos, entre otras., se forjan mecanismos que constituyen un elemento importante: el sentido de pertenencia. Este último es un factor que permite la movilización, la cohesión y la cooperación entre los habitantes de una comunidad. A partir de los abordajes teóricos, el concepto de comunidad se asume a partir de teorías contemporáneas, en las cuales *la comunidad* se entiende no solo como un conjunto de personas que cooperan entre sí y establecen lazos afectivos en un espacio cercano, sino que los vínculos trascienden a espacios diferentes a los natales sin que influya la distancia geográfica.

Teniendo en cuenta el panorama anterior y retomando lo que acuñan Akil Gupta Y James Ferguson (2008) es que entiendo el concepto de comunidad, esto implica observar que las comunidades no están sujetas a un lugar determinado. Por el contrario, los espacios son discontinuos debido a la migración de las personas. Esta discontinuidad es un punto de partida para entender “los contactos, los conflictos y las contradicciones entre las culturas y

las sociedades” (Gupta & Ferguson, 2008: 235). Esto se puede observar a partir de cómo las comunidades afro, independientemente de que migren a otros contextos tales como Bogotá, mantienen algunas de las prácticas que se desarrollan en los contextos rurales, tal es el caso del alabado. A este concepto se ajustan los procesos comunitarios, de intercambio, de conflicto, y económicos¹⁰ por los que pasan las comunidades afrodescendientes que viven en Bogotá y en Chocó en el momento del fallecimiento de un integrante de la comunidad.

La definición que brindan Akil Gupta y James Ferguson (2008) no solo proporciona un panorama para comprender el término de comunidad, también da luces para entender desde dónde se han acuñado conceptos como el territorio. Retomando la ley 70, Restrepo no es el único autor que hace una crítica a dicha ley, por su lado Peter Wade señala que las comunidades afro se han entendido en una relación campo-poblado. Es decir, de acuerdo con el autor, desde la implementación de esta ley, se ruralizó a la negritud viéndola como una población asentada en las costas del Pacífico colombiano (Wade, 2013). La crítica de Wade (2013) coincide con el abordaje que Restrepo hace sobre la ley 70. El antropólogo Eduardo Restrepo ha entendido la noción de territorio, no sólo como un espacio geográfico, sino como “una forma de reflexividad política y de apropiación espacial en donde las comunidades son conscientes de los límites y los contenidos” (2013: 224).

El antropólogo, Ulrich Oslender (1999) entiende el territorio como escenario para la formación y consolidación de actores sociales que construyen y defienden identidades y solidaridades. Identidades que, a su vez, están basadas en prácticas vernáculas, las cuales demuestran la constante interrelación o integración entre ser humano y naturaleza. Por su parte, Arturo Escobar (2012) afirma o entiende el territorio como un lugar importante, para muchas personas, ya que, se entiende como experiencia de una locación en particular con alguna medida de anclaje, con un sentido de fronteras y de conexión con la vida cotidiana.

Gran parte de los trabajos que han llegado a abordar el concepto de territorio han sido en su mayoría para dar un aporte al debate frente a la construcción de territorio con la ley 70 de 1993. No obstante, en el presente trabajo me centré en observar el territorio, no solo pensando en el lugar de procedencia de las comunidades, sino en que como afirma Gupta y Ferguson (2008) “la locación física y el territorio físico tienen que ser reemplazados por

¹⁰No solo procesos económicos donde las comunidades que apelan por el traslado del cuerpo, sino también las jerarquías sociales que existen en los velorios y que demarcan un status social.

múltiples planos que nos permitan ver que la conexión y la contigüidad, y de manera más general, la representación del territorio” (Gupta y Ferguson: 252). Es decir, como también lo afirma el mismo Escobar (2012), las relaciones entre la cultura y el poder trascienden de las fronteras locales, en donde no solo hay que ver la producción cultural desde el sentido local, sino también desde lo global.

A lo largo de este trabajo hago referencia no a territorio, sino a lugar. Desde esta percepción reconozco a Bogotá y a Chocó como dos locaciones simbólicamente unidas o que mantienen vínculos. En el caso específico de mi investigación estos vínculos o interconexiones se pueden rastrear a partir de la ceremonia fúnebre y el cuerpo del muerto, en tanto que a partir de estos dos elementos se pueden observar las tensiones y los lazos comunitarios entre las personas que viven en Bogotá y las que viven en Chocó. No obstante, aun cuando las personas sigan participando en redes translócales entre distintos lugares como Chocó y Bogotá, también hay que reconocer dónde preferiblemente se desean realizar las prácticas tradicionales. Tal es el caso de las prácticas funerarias, donde es deseable desarrollarlas en el lugar donde se nació y/o la mayoría de los familiares y amigos estén.

Metodología

En mi interés por indagar sobre el alabado, establecí que mi metodología corresponde a un abordaje etnográfico, se trata de “[...] describir contextualmente las relaciones complejas entre prácticas y significados para unas personas concretas sobre algo en particular (sea esto un lugar, un ritual, una actividad económica, una institución, una red social, o un programa gubernamental” (Restrepo, 2016:16). Esto, como lo establece Restrepo implica el entendimiento de comprensiones situadas, lo que refiere a “formas de habitar e imaginar, de hacer y de significar el mundo para ciertas personas con las cuales se ha adelantado el estudio” (2016:16). Teniendo en cuenta que estos estudios parten de una serie de diversas experiencias como: observaciones, conversaciones, interpretaciones y demás, tienen el poder de mostrar las trayectorias, las relaciones sociales y las tensiones que experimentan, tanto el etnógrafo como las personas dentro del estudio.

Una investigación con abordaje etnográfico requiere de tiempo, es por ello que comencé a indagar por el tema de los alabados, los muertos y las comunidades del Pacífico colombiano en el segundo semestre del año 2018, concluyendo mi recolección de datos en el segundo semestre del año 2019. Para ello estuve presente en varios escenarios, iniciando el

proceso en Bogotá, como contexto urbano, por mis pasantías en el CRAV, allí conocí a Aurora y Judith y a un buen número de cantadoras y lideresas, quienes me permitirían tejer redes afectivas con las diferentes personas con las que trataba. Este panorama, en conjunto con mis actividades laborales en la comunidad, me permitió acceder a lugares como Cértegui.

Mi decisión e interés de ampliar la información directamente en el departamento del Chocó se debió a que en mi trabajo de campo en Bogotá y Soacha no logré escuchar los alabados mortuorios, pues los entierros se deben hacer preferiblemente en los lugares donde permanece gran parte de los ancestros, es decir, en el departamento de Chocó. No obstante, esto no excluye que en ocasiones se efectúe este tipo de ceremonias en Bogotá. En la búsqueda del alabado mortuorio hice mi primer viaje a Cértegui, Chocó. Esta decisión estuvo completamente sostenida por la metodología usada, ya que “[...] aunque la investigación etnográfica sea situada, de esto no se deriva que se limite a un lugar. No se puede confundir el objeto de estudio con el lugar de estudio” (Restrepo, 2016: 17-18). A lo largo de mi trabajo de campo traté de seguir el alabado para observar las redes que se establecen a partir de este, para así comprender cómo se da esa noción de muerto en las comunidades afro teniendo en mente la estipulación de Restrepo al establecer que no necesariamente debe limitarse la investigación a un espacio específico.

En Cértegui, mi primer escenario visitado, me vinculé con la madre de una de las lideresas sociales con las que trabajé en mi pasantía (Soacha). Este pequeño pueblito se convirtió en el foco de mis observaciones al igual que Winandó, posteriormente, otro caserío cercano. Cértegui, está ubicado en El Medio de San Juan, una de las subregiones del departamento del Chocó, cuenta con aproximadamente 10.000 habitantes (Alcaldía municipal de Cértegui, 2017), donde gran parte de la población subsiste a partir de la minería (tanto de oro como de platino), de la agricultura y de trabajos informales como la venta de productos como tintos y confites, entre otros.

Durante mi estadía en el municipio de Cértegui, gracias a la ayuda de doña Ana, una mujer de aproximadamente 60 años, y que en gran parte de su vida se ha dedicado a la minería y a la agricultura, pude entablar una relación con diferentes pobladores del pequeño pueblo. A lo largo de mi trabajo de campo pude establecer y obtener conversaciones informales con pobladores, algunos de ellos cantadores. De igual manera participé activamente en diferentes escenarios de la vida de la comunidad incluidos, afortunadamente para mí, el velorio, el entierro y las novenas.

Por otro lado, Winandó, mi segundo escenario de trabajo de campo, está ubicado a seis horas en lancha desde la capital Chocoana (Quibdó), navegando específicamente sobre el río Monguidó. Este un pequeño caserío que se encuentra en medio de la espesa selva del Atrato, subregión del departamento del Chocó. Según me lo comentaba la enfermera del corregimiento (que tiene distintos papeles), Winandó tiene una población de aproximadamente 206 familias, gran parte de las personas que habitan en la comunidad son “mayoritarios”¹¹, pues muchos de los jóvenes migran a las capitales en busca de oportunidades laborales a una temprana edad. Allí las personas cultivan diferentes variedades de plátano (popocho, banano, plátano, bocadillo, entre otras variedades) y de otras frutas. Adicionalmente, se dedican a la caza, la tala de madera y la pesca. A diferencia de Cértegui, no hay grupos constituidos de cantaores y cantaoras, sino que gran parte de los repertorios musicales o de los cantos son guardados en cuadernos y/o memorizados por personas, en especial los mayoritarios. Con esto no quiero decir, que no hay cantaores o cantaoras en la región.

En gran parte de mi trabajo de campo en el escenario de Winandó, Cértegui y Bogotá elaboré entrevistas semiestructuradas de acuerdo a mis ejes de análisis, realicé notas de campo e hice observaciones participantes en las ocasiones en las que era invitado a los distintos eventos (velorios y eventos realizados en los diferentes escenarios en Bogotá). Las personas que me acompañaron tanto en Cértegui como en Winandó, me colaboraron no solamente en hacer posible mi participación en los eventos propios de mi interés para la realización de ésta monografía, sino que también me permitieron crear lazos con distintas personas que habitan en esos pueblos.

En el caso de Cértegui, doña Ana, quien me mostró ante la comunidad como un familiar cercano, me ayudó a entablar la relación con cantaores y cantaoras del pueblo más fácilmente, esa cercanía con doña Ana y con los mismos cantaores propició mi participación en los velorios que se realizaron mientras permanecí allí. La observación participante, las entrevistas y las conversaciones informales con las personas de las comunidades, fueron claves para entender cada uno de los procesos que llevaban las personas pertenecientes a la comunidad.

Por su parte, la colaboración de don José en Winandó, fue fundamental al momento

¹¹ Mayoritarios es la denominación con la que los afrodescendientes llaman a las personas mayores de edad y que en la mayoría de los casos resguardan secretos, rezos y alabados.

de relacionarme con cada una de las personas con las que compartí, pues al ser un reconocido líder de la zona tuve la oportunidad de acercarme de una manera más amena a las personas del caserío. Ellos fueron mis primeras puertas de entrada a campo, dentro de los contextos rurales y con los que pude mantener una relación de confianza.

Ahora bien, a lo largo de mi trabajo de campo laboré con distintos actores: cantaores/as, líderes sociales, campesinos y mineros. En el caso de Cértegui, Wilmar Ramírez, Doña Ana y Pulpera, fueron mis interlocutores más cercanos durante mi estadía en dicho municipio. Wilmar, fue una de las primeras personas con quien pude establecer una relación estrecha y así saber un poco acerca de los alabados y los velorios en el municipio de Cértegui. Él me comentaba que gracias a su intervención desde pequeño en los velorios y a la ayuda de las personas con las que participaba, llegó a ser reconocido. Fue tal el reconocimiento, que al día de hoy a nivel de la región del San Juan lo llaman a cantar a pequeños municipios aledaños a Cértegui. Además de su labor como cantaor y rezandero, Wilmar se dedica a la labor de la minería. Otra de las cantaoras es ‘Pulpera’, como la apodan en el pueblo, es una mujer que se dedica a la venta de arepuelas, confites y café en el pueblo. Ambas personas viven del diario y no siempre cuentan con la suerte de conseguir su sustento.

Conocí a estos dos cantaores gracias a doña Ana, la señora mayor que mencioné al inicio y quien es la mamá de una de las líderes sociales con las que trabajé en Bogotá y Soacha durante mi pasantía. Gran parte de su vida doña Ana se ha dedicado al cultivo de frutas como: la piña, los limones, la yuca, el ñame, entre otras; también a labores de la minería en una pequeña parcela que se encuentra a unos pocos minutos del pueblo. Doña Ana comentó que estas ‘parcelitas’, tanto de la mina como de la finca, “son el sustento y el pan de cada día”, pues de allí sale la comida o el dinero para sostener a su familia.

En Winandó, el campesino y líder comunitario don José fue fundamental no solo al momento de relacionarme y participar en escenarios como los velorios, sino en cuanto al tema de la seguridad, pues en este departamento la presencia de grupos armados es permanente y mi distinción de piel me hacía ver como foráneo. Don José es un campesino que se ha dedicado gran parte de su vida a cultivar la variedad de plátanos (ente los que se encuentra el banano, el popocho, el plátano), chocolate (nacional, injerto y de otras partes del mundo) y las distintas frutas del Atrato. Don José también se dedica a la piscicultura de mojarra. Ellos fueron mis primeras puertas de entrada a campo, dentro de los contextos rurales y con las que pude mantener una relación de confianza.

Para el desarrollo de esta monografía organicé el documento en dos capítulos. El primer capítulo tiene como objetivo analizar a partir de la relación muerto-alabado-comunidad el papel de las comunidades afrocolombianas durante los procesos mortuorios y el efecto que el muerto tiene sobre dichas comunidades. En esta sección explico cómo el muerto es un agente activo y permanente en las comunidades afrodescendientes. El alma de los muertos permanece en constante interacción desde que comienza a agonizar la persona hasta el último día de la novena donde se realiza el Levantamiento de Tumba¹². No obstante, no en todos los casos el alma del fallecido trasciende o realiza su tránsito al “Reino de los cielos”, casos particulares, los cuales describiré más adelante, dan cuenta de que almas en ocasiones quedan en el mundo terrenal. Las comunidades que habitan tanto en el municipio natal como las que habitan en otras ciudades como Bogotá tienen un papel importante durante los nueve días del proceso fúnebre, pues los objetos (por ejemplo, el cristo, el agua, la mariposa) que se colocan en el velorio como los cantos ayudan a que el alma del fallecido transite. Es necesario hacer claridad que a lo largo de este capítulo me refiero al alma como alma de muerto.

En el segundo capítulo analizo la relación muerto, alabado, territorio a partir de los procesos colectivos de las comunidades que se llevan a cabo en cada una de las locaciones elegidas. Allí se hace evidente que el cuerpo del muerto media en la construcción de lugares simbólicamente unidos, ya que preferiblemente este debe de estar junto con la mayoría de los familiares y con sus antecesores fallecidos. Los cuerpos en la mayoría de los casos se reintegran a cada uno de los contextos natales. La gestión de llevar el cuerpo desde Bogotá hasta Chocó (en las ocasiones que acontece) visibiliza una red de intercambios, económicos y comunitarios entre distintos lugares, que se pueden observar a partir del traslado del muerto. A lo largo de este capítulo hago referencia a muerto para hablar del cuerpo del muerto o cuerpo del fallecido.

Teniendo en cuenta lo anterior, este trabajo aporta dentro del campo antropológico de dos formas. En primer lugar, en el aporte que representa para los estudios del alabado, desde el cual el alabado no solo es visto como un canto del Pacífico, también se tienen en cuenta las redes sociales que lo atraviesan y que dan cuenta de otros contextos de las comunidades afro. En segundo lugar, las nociones sobre los muertos en comunidades afrocolombianas,

¹² El Levantamiento de Tumba hace referencia a cuando las personas desmontan el altar previamente realizado para el muerto, en donde se ubican gran parte de los objetos rituales necesarios para la liberación del alma.

donde el muerto (alma/cuerpo) aún sigue siendo una figura importante dentro de los funerales de las comunidades afro. En clave de los anterior el muerto no solo es un actuante dentro de las comunidades, también permite comprender otros procesos, tanto comunitarios como territoriales.

Capítulo 1: “*Mi cuerpo va pa’ la tierra y mi alma a gozar de Dios*”

“Para que me condenaste siendo alma de la otra vida, Alma si ya vos te vas de este mundo para el otro lleva tu cabito de vela. Que vos vas pal’ calabozo” (Don José, Alabado, 25 Julio 2019)

A la par que don José me cantaba este alabado me explicaba lo siguiente:

“El muerto le está haciendo un reclamo a su ama blanca porque lo negrió, es decir, a ese hombre, ¿cómo le explico?...sufrió de racismo y pues ahí lo que le está diciendo es que por ese hecho, por ser racista va a ser condenada” Don José, conversación informal, 25 Julio 2019)

Los cantos y las historias como las de don José me llevaron a la escritura del presente capítulo, donde analizo a partir de la relación muerto-alabado-comunidad el papel de las personas afrocolombianas en la construcción de la noción de muerto durante los procesos mortuorios. Teniendo en cuenta lo vivenciado con las comunidades en donde realicé buena parte de trabajo de campo, a lo largo del capítulo argumento que el muerto para las comunidades que visité, no es un agente pasivo al cual se le rinde culto, sino que es un agente activo que comparte espacios con las personas de las comunidades afrocolombianas, ya que el mundo de los vivos y los muertos está en un constante diálogo (Lozonczy, 1991).

Los cantos que se entonan —y desde los cuales los muertos se pueden pronunciar por medio de la voz del vivo, y que en ocasiones tienen una dimensión política en tanto que denuncian hechos de racismo— y los elementos que se colocan a lo largo del ceremonial del velorio (el uso de velas, de un Cristo, de prendas y de telas), son los medios que permiten mantener en contacto a los muertos con los vivos y al muerto como agente. Tanto los elementos que se colocan a lo largo de las novenas¹³ como los alabados, dan cuenta de la actividad del muerto y del efecto que genera el difunto en la comunidad, la cual se mueve

¹³Para las comunidades afrodescendientes las novenas son momentos donde se ora, se hace un rosario y se canta salves para el alma de los muertos. Estas son parte de los ritos funerarios que se llevan a cabo.

con la intención de ayudarlo durante su tránsito al más allá.

A lo largo del trabajo hago la descripción de algunos de los pasajes durante mi permanencia en las ceremonias fúnebres y de las entrevistas realizadas, para ello dividí este capítulo en tres apartados. En la primera sección hablo de cómo las comunidades afrocolombianas, tanto las que se encuentran en Bogotá como las de Chocó, actúan en función del alma del muerto, es decir, las comunidades realizan diversas acciones para que el alma pueda transitar mientras esta se encuentra recogiendo los pasos en el mundo terrenal. En la segunda sección hago un análisis de los alabados para exponer cómo los muertos se pueden pronunciar por medio de las personas. Finalmente, en mi tercer apartado muestro una diferencia entre lo que entienden las personas de las comunidades por espíritu y por alma, y recalco la importancia que tiene que el alma pueda descansar en paz en el Reino de los Cielos.

De manera inicial, quiero aclarar que al mencionar tránsito o periodo liminal se habla de un proceso en el que la persona comienza a agonizar, muere y finalmente su alma va al Reino de los Cielos por medio de los ritos funerarios¹⁴. Durante el tránsito la persona y posterior muerto-alma empieza a recoger sus pasos, es decir, que comienza a recorrer espacios y momentos que experimentó en vida.

El tránsito tiene tres periodos antes de que el alma adquiera su nuevo estatus (definitivo); es decir, estar en paz en el Reino de los Cielos. En el primer momento de tránsito, es decir cuando la persona agoniza, se producen señales de muerte ante la comunidad a la que pertenece, que tienen como función advertir su próximo fallecimiento. El segundo periodo da inicio cuando el sujeto fallece, en este estadio el alma del muerto está presente en los velorios y participa activamente de este por medio de los alabados. Finalmente, en la tercera fase, cuando se Levanta la Tumba, se hace referencia a cuando las personas desmontan el altar previamente realizado para el muerto, en donde se ubican gran parte de los objetos rituales necesarios para la liberación del alma. Es justo en este momento donde se declara que el alma del muerto adquiere su nuevo estatus. No obstante, es necesario aclarar que no en todos los casos las almas terminan el tránsito, pues en ocasiones algunos muertos quedan en el mundo terrenal y dan consejos, secretos¹⁵ o suerte a sus familiares más cercanos.

¹⁴Los ritos funerarios en las comunidades afrodescendientes se componen usualmente por los alabados, las novenas, el uso de objetos específicos (velas velonas, agua y prendas de vestir del fallecido) y por el Levantamiento de Tumba.

¹⁵Los secretos son oraciones que guardan en gran parte los mayoritarios, es decir, las personas mayores de la

1.1 Transición del alma: de lo mundano al “Reino de los Cielos”

A lo largo de mi exploración en campo, personas como Wilmar Ramírez- cantoor y rezandero de la región del San Juan- y doña Ana - contacto clave en Cértegui- me comentaron que en ocasiones las almas de las personas que están prontas a morir perturban a sus familiares y a sus amigos más cercanos apareciéndose en sueños y halando las sábanas. Igualmente, afirmaban que el alma del muerto recogía sus pasos mientras este se encontraba en su tránsito.

Gracias a Doña Ana y a Wilmar Ramírez pude participar de ceremonias fúnebres. En el primer velorio al que asistí en el municipio de Cértegui, Wilmar me explicó cada uno de los elementos que se encontraban dentro del velorio y sus diferentes funciones a lo largo del mismo. El agua, las telas, las velas y el Cristo de color plata, tienen la función de ayudar al muerto a que su alma pueda ser liberada. Estos objetos se colocan durante los nueve días en los salones comunales o en la casa del difunto, donde se realizan las novenas.

Se le da gran importancia a los objetos y a los cantos en los velorios, pues estos simbolizan la presencia del alma del muerto durante el velorio. Para que el alma pueda hacer su camino al “Reino de los cielos” o “al más allá”, es necesario que se realice cada una de las prácticas, para tal efecto las personas organizan un escenario para orar, velar y cantar por el alma del muerto, teniendo gran cuidado de hacerlo de la manera adecuada, evitando que el alma pueda llegar a quedar en el limbo o deambulando en el mundo de los vivos y convirtiéndose en un espíritu maligno¹⁶.

En el primer momento del tránsito, cuando la persona agoniza, se reconocen varios indicadores de proximidad a la muerte por parte de las poblaciones. Dichas señales se producen de formas distintas en cada locación. En el caso de Winandó las personas piensan

comunidad. Como lo comentaba don José, los secretos se pasan de generación en generación, y estas oraciones que se realizan de acuerdo a la ocasión que necesite las personas: Puede ser para conquistar a una mujer, para llamar la suerte, para deshacerse de maleficios, entre otras. Estas oraciones también van acompañadas de una serie de predisposiciones. Es decir, se utilizan algunas plantas y hierbas para que la oración haga efecto. Tal es el caso de las oraciones como las del “buen morir”, en la que las personas que están agonizando y se han demorado en fallecer recitan esta oración para descansar

¹⁶ El espíritu, a diferencia del muerto, es una entidad maligna que puede hacer daño a alguna de las personas. Es por eso que si un alma queda deambulando corre el peligro de que un chamán la convierta en una entidad con la capacidad de ejercer daño.

por ejemplo que es augurio de muerte cuando el ave *cagamanteca*, un ave similar a una garza, ronda de caserío en caserío. Al igual que escuchar al guaco cantar “*guaco, guaco*”, tal y como lo imitan algunas personas, es suficiente para pensar que la muerte de alguno de los integrantes de la comunidad sucederá. O si se escuchan las campanas de una iglesia tres veces, así como lo refiere don José “*Tres años antes de morir se oye las campanas tres veces. Sólo oye usted. A la hora que la oyó sabe que esa es la hora en que se va a morir.*” (José Omir, entrevista, 20 de julio 2019).

Para el caso de Cértegui, observar que una mariposa negra ingresa a una de las casas es suficiente para pensar que la muerte de una de las personas de la familia está cerca. Aunque las señales de la muerte pueden diferir para las personas de Cértegui y las de Winandó, lo cierto es que en ambos municipios percibir la presencia de un muerto, bien sea en sueños o porque este molesta a los vivos halando los tendidos de la cama, lleva a la plena certeza de que la muerte está próxima.

Dichas señales como lo mencionan los antropólogos Ayala (2011) y Serrano (1999) inducen a familiares y amigos a irse preparando para la muerte de uno de los miembros de la comunidad. En muchos casos, cuando se ven estas señales a la persona que está agonizando se le prepara para dejar el mundo. El “ritual del bien o del buen morir”¹⁷ (Ayala 2011: 45) es la mejor manera para que el alma pueda dejar el cuerpo, en otras palabras, es el modo de intervenir para que el alma comience a hacer su camino. El “ritual” no es desconocido en las comunidades visitadas, Miguel Ángel, uno de los rezanderos de Winandó, me comentaba que cuando las personas agonizan y sufren en carne su propia muerte, se llama a personas que saben “*secretos*” u “*oraciones del buen morir*”¹⁸, con la intención de que la persona pueda descansar. Familiares y allegados de la comunidad, (tanto los que se encuentran en Bogotá como los que se encuentran en el caserío o en el pueblo) se reúnen junto al agonizante, para orarle y pronunciarle jaculatorias¹⁹ de arrepentimiento y de confianza en Dios con el propósito de que el alma comience su tránsito.

¹⁷ Este paso permite que la persona pueda dejar el mundo terrenal y pueda descansar. Para eso personas de la comunidad oran con la intención de que la persona deje de sufrir mientras esta en el mundo terrenal.

¹⁸ Gran parte de las personas que saben de estas oraciones son los mayoritarios, es decir, las personas mayores de la comunidad, que guardan conocimientos de sus ancestros. Como lo comentaba don José, los secretos se pasan de generación en generación. Y estas oraciones que se realizan en ciertas ocasiones, también van acompañadas con una serie de predisposiciones. En algunos casos se utilizan plantas y hierbas para que la oración haga efecto.

¹⁹ Son plegarias que se le rezan a la Virgen con la intención de que ayude al alma.

El periodo de tránsito, o como diría el antropólogo Turner (1990), el periodo *liminal*²⁰ es muy importante, pues de la comunidad depende que el alma no quede deambulando en el mundo de los vivos, puesto que como ya se mencionó, en las comunidades citadas se considera que el alma del recién fallecido se encuentra en un umbral que no puede pasar antes de cumplir requerimientos, como recoger sus pasos. En otras palabras, implica que el fallecido vaya a los lugares que estuvo en vida. Mientras está recogiendo estos pasos el muerto también participa en los velorios y comparte espacios con las personas de la comunidad. Esto refuerza la idea de que, como lo afirma Jaime Arocha (2005), los muertos pueden llegar a ser almas que permanecen y se mantienen a lo largo de los velorios.

En el instante en que la persona agoniza y posteriormente fallece, la comunidad interviene y realiza los respectivos preparativos con la intención de colaborar para que el alma no quede expuesta a peligros durante el tránsito. Una vez que la persona fallece, inmediatamente la comunidad debe organizar los escenarios donde tendrán lugar las novenas, en el caso de las comunidades donde presencié los velorios, estos se realizaron en un salón comunal y en la casa del difunto.

Así las personas de las comunidades que viven tanto en Bogotá como en Chocó, se ven enfrentadas a una doble realidad, por un lado, a la inmediata solución de elementos pragmáticos como el velorio, el entierro, la ceremonia, la colaboración económica, entre otras, y por otro lado, al ‘bienestar’ del alma del muerto. En esta última es donde se recalca el carácter transitorio del alma o el periodo liminal, y es donde entra la fuerza colectiva y el arraigo de las creencias acerca de la existencia de un estado permanente en el “más allá”. Para las comunidades referidas, según las afirmaciones de don Roberto en Winandó y de Wilmar Ramírez en Cértegui, es el Reino de los Cielos donde “*había una paz y armonía duradera junto con Dios*”, es por ello que las comunidades afrocolombianas se encaminan en ese preciso instante del fallecimiento para que el alma del difunto salga de esta situación transitoria e inestable y no corra el peligro de perderse hasta llegar al estado de permanencia final.

²⁰ En las comunidades afrocolombianas de Bogotá, Winandó y de Cértegui, es muy arraigada la necesidad de ayudar al muerto a pasar al cielo, Víctor Turner desarrolla dicho hecho a partir de los “ritos de paso” del Sociólogo Van Gennep donde presenta el término liminalidad para hacer referencia a la existencia generalizada de un tipo de rituales que marcan socialmente el paso de un estadio a otro; así la liminalidad puede abarcar tanto el cambio de posición social como el de estado físico a espiritual.

En el proceso de liminal también es importante recalcar el *communitas*, que es aquel momento en el que las leyes jerárquicas de la estructura social se difuminan. Es decir, hay un vínculo entre todos los miembros de la sociedad y por tanto todas las personas son iguales. Es necesario precisar que el proceso por el cual está pasando el alma es de tal importancia para las personas de la comunidad (bien sea para la de Winandó o la de Cértegui) que, independientemente de las jerarquías sociales o de los conflictos, se unen para poder ayudar a que el alma pueda adquirir su estatus.

Dentro del proceso liminal, como lo afirma Turner (1990), el alma se encuentra en una situación ambigua, es decir, el alma de la persona que ha fallecido no es vista como un miembro ordinario de la sociedad, pero aún no se le dan los atributos de la pertenencia a otro grupo, no se le da un estatus, este solo se otorgará hasta el Levantamiento de Tumba en la madrugada del noveno día. El alma, según la creencia de las comunidades, no ha adquirido su estado propiamente dicho, solamente hasta que el alma del muerto termina su periodo liminal podrá pasar a “*disfrutar de paz y armonía junto con Dios*”.

Es entonces que la comunidad por medio de prácticas religiosas, tales como el velorio, donde se ora, se colocan elementos y se cantan los alabados, interviene para ayudar a que el alma logre ingresar al “Reino de Dios”. Porque el mundo de los muertos y el de los vivos está en un constante diálogo (Losonczy 1991). Es decir, el mundo social (comunidades) alimenta al mundo de los muertos (almas) por medio de los alabados y los objetos que permanecen en los escenarios. Pude evidenciar directamente el papel fundamental que juegan los cantos y demás elementos que se incorporan a lo largo del ritual, durante el velorio al que asistí en Cértegui y en la última novena realizada en Quibdó. Mi presencia allí fue clave para entender su función, pues los elementos constituyen la respuesta a una idea subyacente en la concepción del destino del alma en el más allá, influenciada por el catolicismo popular hispánico, en donde los muertos se mantienen en constante juego con el mundo de los vivos.

En el velorio que presencié en Cértegui, recuerdo que el escenario era un salón comunal, eran aproximadamente las ocho de la noche cuando llegué con doña Ana al lugar donde se iba a hacer el velorio. El espacio parecía solo estar dispuesto para eventos importantes, en este caso velar a uno de los integrantes de la comunidad. Cuando entré me di

cuenta de que estaban rezando el rosario²¹, mientras esto ocurría busque una silla para sentarme y observar lo que ocurría, quería pasar desapercibido, aunque esto solo fuera una intención. Después de que las personas terminaron de rezar, se sentaron y tomaron un aire²². En ese momento pude detallar un poco lo que estaba ocurriendo, al fondo del salón se encontraba un cuarto donde la gente preparaba la comida que se iba a ofrecer en el velorio, los olores de las plantas aromáticas, del chocolate recién preparado y del tinto cargado para trastrochar, se mezclaban en el lugar que se seguía llenando poco a poco con las personas de la comunidad.

Mientras avanzaba el velorio y a medida que las personas iban llegando, algunos se iban durmiendo, y las únicas cosas que permitían mantener el ritmo de los asistentes era beber aguardiente *Platino* y entonar alabados. Antes de que se llenara más el recinto, doña Ana me dijo que nos hiciéramos más adelante para que yo pudiera escuchar los alabados y ver lo que pasaba, y así ella también podría hablar con su comadre. Cuando nos acercamos más, pude observar que al féretro lo acompañaban cinco velas, una en cada esquina del ataúd, y una quinta ubicada al lado de un Cristo plateado de aproximadamente treinta o cuarenta centímetros de alto que reposaba en un altar cubierto con telas moradas y blancas, junto con un vaso de agua. En la parte posterior a éste, justo en la pared, había una tela cruzada en forma de X del mismo color que la del altar y en la mitad de las telas se encontraba una mariposa negra de terciopelo.

Los elementos tienen una especificidad, no son elementos al azar que se colocan. Cada uno de ellos tiene una intención en función del alma, que es finalmente el agente central del velorio. Los objetos descritos muestran que el alma es un agente presente a lo largo del velorio, es decir, "la inmaterialidad puede expresarse por medio de materialidad" (Miller, 2005: 28), en otras palabras, cuando "más sentimos que la deidad o el espíritu está más allá de nuestra comprensión y representación, más valioso es el medio de nuestra objetivación, ya sea sacrificio u oración" (Miller: 28). En ese orden de ideas, cada uno de los objetos que colocan las personas en los velorios es valioso en la medida en que por medio de estos se expresa esa inmaterialidad que no es visible a los ojos de cualquiera, es decir, la materialidad de estos—en el caso específico de los velorios de las comunidades afro—puede expresar la

²¹ A lo largo de la noche se hacen entre 4 o 5 rosarios con la intención de ayudar al tránsito del alma.

²² Tomar un aire implica un momento de pausa o de descanso.

presencia de agentes sociales como el caso de los muertos.

Tal es el caso de los velorios de las comunidades afrocolombianas en donde el vaso con agua se dispone durante las nueve noches con la intención de que el muerto sacié su sed, las velas que son colocadas junto al féretro para iluminar el sendero por donde el alma debe llegar al cielo, el Cristo de plata que representa la protección al alma para permitirle un buen camino mientras se encuentra en su tránsito aún en el mundo terrenal recogiendo los pasos. La ropa que se le coloca a la persona que ha fallecido no es escogida al azar, se tiene en cuenta por ejemplo que las prendas de color negro y blanco son la mejor manera de representar la pureza del alma cuando ingrese al Reino de Dios y que la manera como se viste en la tierra es la forma en que se representa en el cielo, es decir, las prendas que se le colocan al muerto deben guardar una simetría con el alma en el momento en que esta ingresa al cielo, una vez se realice la última novena y este pueda pasar por el umbral .

Miller (2005) afirma que las relaciones sociales que existen en y a través de nuestros mundos materiales, a menudo actúan de maneras completamente inesperadas. Es decir, en los velorios la relación o el constante contacto que se teje entre muertos y vivos se puede observar a partir de los elementos que se colocan con la preocupación de que el muerto pueda pasar su umbral al Reino de los Cielos la última noche, mientras este se encuentra recogiendo los pasos. A partir de allí se puede hablar de la presencia del muerto y de la intencionalidad con la cual la comunidad obra en función de él.

Los objetos que son colocados a lo largo del velorio son, como lo afirmó Nicolas Viotti (2018), un vehículo que media con lo divino y con fuerzas no humanas. La manera de actuar por el 'bienestar' del alma se hace por medio de "*elementos [que] eran para que el muerto, en su largo camino, pudiera llegar bien a su destino*" tal y como lo comentó Wilmer Ramírez en Cértegui. La materialidad de los elementos implica una manera de intervención o de cooperación por parte de las personas pertenecientes a una comunidad, pues ante el desacierto de que el alma no pase el umbral y que quede en el limbo, los objetos son una respuesta subyacente que deja la sensación de la presencia del muerto y la cooperación de la comunidad.

También es importante recalcar el papel de los símbolos, ya que como lo menciona Turner (1990) los símbolos pueden representar la unidad y la continuidad de un grupo

humano y las relaciones sociales que se consideran cruciales. Así, los símbolos colocan el plano normativo en contacto con fuertes estímulos emocionales generando la acción social, la creencia y la unidad.

Por su parte, los alabados son la manifestación de la mediación de las personas para que el alma, que se encuentra en la tierra recogiendo los pasos, pueda lograr ingresar al "Reino de los Cielos". Al mismo tiempo estos cantos revelan la presencia del muerto. Durante la observación del velorio en Cértegui, después de un breve descanso que tomaron diez de las personas que asistían, (dos hombres y ocho mujeres) ubicadas en la parte delantera del escenario se pusieron de pie, según doña Ana estas personas eran los cantaores, casi al instante familiares, amigos y allegados hicieron lo mismo para acompañarlos. Todas las personas cantaban, algunos respondían en ocasiones a los Salves y otros ayudaban en los coros de los alabados. Los asistentes dejaron su estado tranquilo y sereno, no sólo la familia lloraba, sino que personas cercanas a esta, también exteriorizaban sentimientos como el dolor y la tristeza.

Cabe aclarar que aunque de manera general sentí una atmosfera de tristeza, noté ciertas diferencias tanto en los sentimientos de los asistentes como en su forma de expresión. Es decir, si bien se espera que en un velorio los asistentes sientan y expresen dolor, este sentimiento no es notorio para todos de la misma manera. Pude notar que los familiares más cercanos estaban visiblemente afectados y que su forma de expresar dolor—a mi parecer—era bastante histriónica. De igual manera, los cantores proyectaban esa tristeza de forma fuerte, tanto que incluso resultaba contagiosa. Esto se debió quiza a que, como lo mencionó Wilmar, quien había fallecido era una cantaora importante en la región.

Cuando participé de este velorio, sentí cómo el dolor generalizado también me tocaba, provocando que algunas lágrimas cayeran por mi rostro. Las personas que se encontraban en la parte de afuera jugando o hablando, se unieron al grupo de los que se encontraban dentro del salón comunal y comenzaron a cantar todos juntos, conformando un colectivo que, sin importar los problemas, rivalidades o diferencias, se disponía a ser un apoyo para la familia doliente. Mientras toda la comunidad cantaba, junto al ataúd se encontraban familiares, amigos y demás dolientes que venían a ver por última vez al difunto. Las personas que vivían en pueblos aledaños y en ciudades como Cali, Medellín y Bogotá, viajaron para poder acompañar al muerto y reunirse con familiares del difunto al día siguiente.

Tanto en el velorio de Cértegui como en la novena del último día en Quibdó, no sólo los cantaores y las cantaoras fueron los encargados de establecer los cantos y dirigirlos, sino que cualquier miembro de la comunidad podía lanzarse a proponer alabados conocidos, levantándose y alzando su voz hasta que las demás personas se le unían en un solo canto. Así, muchas de las personas de la comunidad y las mismas cantaoras se cruzan proponiendo cantos, por lo que una de ellas debe persistir y la otra ceder, hasta que solo quede uno de los cantos propuestos y toda la gente lo siga. Los velorios se convierten pues en un escenario de lucha entre las personas que quieren hacer de sus cantos los elegidos para representar la colectividad que tiene un vínculo con el muerto. Esto produce una tensión o competencia entre los cantaores o las cantoras que buscan ser elegidos con la intención de mantener el vínculo con el muerto, y el alabado que es elegido representa a la colectividad. A pesar de la tensión producida por los enfrentamientos de alabados se puede ver la relación que la comunidad mantiene con sus cantos y el deseo de participación de todos los miembros de la comunidad que quieren tener la posibilidad de dirigirlos y ser la voz principal a la que todos en unión respondan con el coro.

“Virgen de las vírgenes, la madre de Dios,
Hoy por este día, pedimos favor

Y hoy por este día, pedimos favor. Salve
virgen bella.

Por los pecadores, mi amorosa madre (bis)”²³.

Cantos como el anterior permiten comprender que se entonan para que se les perdonen los pecados a las almas (Córdoba 1998). Los alabados que se cantan tanto en Cértegui como en Winandó, tienen la función de ayudar a pasar el umbral al muerto, pues el muerto, “*que aún permanecía en tierra recogiendo pasos, se le debía de colaborar para que este hiciera el paso del mundo terrenal al Reino de Dios*” según Wilmar Ramírez. Los cantos tienen una doble finalidad, por una parte, las personas de la comunidad cantan a divinidades católicas como la Virgen María y Dios para conseguir el perdón de los pecados del alma, y por otra parte, los cantos recogen el sentir del muerto que se expresa por medio de la voz de las personas de la comunidad, con el fin de que los pecados se le rediman.

Así, el alabado es el medio por el cual la voz del muerto se puede pronunciar, tal es

²³Este fragmento pertenece uno de los distintos Alabados de Wilmer Ramírez. Alabados como estos están guardados o anotados en cuadernos donde cada uno de los cantaores compone de acuerdo a sus gustos.

el caso de uno de los alabados cantados por Wilmar Ramírez,

*“Llévame señor llévame derechito al purgatorio.
Voy prendido de la Virgen y de San Antonio.
Salve, Salve de Dios, Reina y Madre”*²⁴

Este fragmento permite descubrir una relación de contacto constante entre el muerto y el cantador vivo. El alabado, como lo afirma Keane (1997), puede entenderse como un *lenguaje religioso*²⁵ que hace visibles aspectos que generalmente en el curso de la experiencia ordinaria no se podrían ver a simple vista y que serían imperceptibles a los ojos del investigador. El alabado puede entenderse como la emulación de la voz del alma del muerto, y es a partir de la comunidad que el alma media para que esta no quede en el mundo terrenal y así pueda ingresar al Cielo. En ese sentido, se podría pensar o inferir que, como me lo comentaba doña Ana en Cértegui, que “*el alma que está recogiendo los pasos antes de irse del mundo terrenal*” se mantiene con la comunidad reafirmando el hecho de que el muerto es un agente activo en las ceremonias fúnebres y que interactúa con la comunidad a través de los cantos y los elementos.

El muerto, entendido como un agente social, desencadena una serie de hechos, en tanto que lleva a que las personas reaccionen o hagan ciertas acciones por su alma. Estas acciones se pueden observar a partir de la intervención por medio de los alabados, pues como me lo decía Wilmar Ramírez en Cértegui los alabados tienen la intención de “*implorar protección y amparo de uno [como muerto] a Dios, porque como [este canto] va titulado pidiendo protección, penitencia y todo lo demás*”. Entendí que a causa de la impotencia de los integrantes de la comunidad, que quieren actuar en medio del suceso de la muerte para prestar una ayuda al fallecido. Es así que se cantan y colocan objetos, pues para las personas es la forma en que se auxilia al alma durante el paso por el umbral.

En ese sentido, los escenarios fúnebres donde la comunidad canta, ora y coloca elementos, son los lugares donde se forja una conciencia colectiva y donde las acciones sociales como la cohesión y la cooperación, se hacen evidentes (Durkheim, 1992: 299). Esta

²⁴ Este fragmento hace alegoría a un Salve. Este a diferencia del alabado es un canto que se le dedica a la Virgen María.

²⁵ Webb Keane sugiere que “las prácticas lingüísticas”, en este caso el alabado, son un elemento de análisis para identificar quiénes son los actores en una situación particular donde no pueden ser inmediatamente aparentes para el observador externo. En otras palabras, las prácticas lingüísticas que realizan los practicantes sugieren o ayudan comúnmente a hacer presente lo que de otro modo, en el curso de la experiencia ordinaria, estaría ausente o sería imperceptible para los ojos del investigador.

cooperación entre todas las personas de la comunidad lleva a que se establezcan lazos comunitarios de doble vía, una direccionada al acompañamiento a lo largo de toda la ceremonia fúnebre que permite formas de acción para dar tranquilidad a todos los miembros de la colectividad (Thomas Vicent: 2016; Phillip Aries: 2011); y otra encaminada al trabajo solidario, que termina siendo un trabajo recíproco, donde la familia que está pasando un mal rato se verá retribuida en un futuro. La retribución no solo es económica, sino también es una ayuda moral en la que se aporta participando activamente en los ruegos que se hacen durante el velorio con la intención de que el alma logre pasar “*al más allá*”. En síntesis, la colaboración no solo es un acompañamiento a las personas que perdieron a su amigo y a su familiar cercano, también es un acompañamiento para los muertos. Aunque existe un intercambio o un ‘trueque’ en las comunidades, la muerte no se afronta de la misma manera por todas las personas de la comunidad, pues dependiendo de la posición social algunos pueden tener ciertas diferencias como la de llevar una chirimía²⁶ para el momento en que el cuerpo del muerto sea sepultado.

Teniendo en cuenta la diferenciación que existe entre unos y otros velorios (diferencias que tienen base en las preferencias de los familiares del fallecido o en el poder adquisitivo de los mismos) es posible rastrear la existencia de jerarquías y la desigualdad de condiciones entre unas y otras familias de la comunidad. Esta desigualdad se expresa en las condiciones del velorio. Si bien los velorios tienen una serie de condiciones “básicas” como el uso de un ataúd, la presencia de ciertos objetos y la obligación de brindar alimentos a los asistentes; solo las familias más acaudaladas tienen la posibilidad de complementar el velorio de su familiar con elementos adicionales. Este complemento puede darse con la contratación de una chirimía, comprando comida para la última noche²⁷ o comprando un ataúd más costoso. Es decir, si bien el velorio tiene como centro al fallecido, también se presenta como una oportunidad para los vivos demostrar su poder, principalmente en términos económicos.

En conclusión, tanto los objetos colocados como los alabados que se cantan no solo tienen la intención de que el alma realice su tránsito para que este logre su propósito, “*Estar*

²⁶ Chirimía es una agrupación de cuatro intérpretes que está compuesta por un redoblante, un trompetista, un bombo, y un percusionista. La presentación de la chirimía se lleva a cabo el día en el que el cuerpo del muerto se entierra.

²⁷ En algunas ocasiones las personas con mayor poder adquisitivo compran un cerdo para sacrificarlo y poder realizar una lechona. Este último, es un plato hecho a base de cerdo, arroz, arveja y especias.

en paz con Dios” al ingresar “*al Reino de Dios*”, también habla de los vínculos que se establecen entre vivos y muertos. Las personas que asisten al velorio cumplen con su función de ayudar a implorar por el perdón de los pecados de los muertos, acudiendo a todo lo que tienen a su mano, es por tal razón que los dolientes piden también a deidades católicas que intercedan, con la intención de que los pecados del muerto sean perdonados y así despejar el camino hacia el "Reino de Dios".

Del mismo modo, es necesario precisar los conflictos que se tejen en las ceremonias fúnebres y la demarcación social económica de las personas que poseen un capital económico mayor. La posición social de la persona que falleció y de los recursos económicos de la familia, demarcan una posición al momento de llevar las ceremonias fúnebres, en tanto que en algunas ocasiones pueden llegar a contratar chirimías e incluso comprar ataúdes de lujo. Por su parte, los conflictos se gestan en los velorios cuando estos se convierten en escenarios de lucha entre las personas que quieren hacer de su canto el elegido para representar al colectivo que mantiene el vínculo con el fallecido.

1.2 “Aquí vengo a despedirme con gracia y tristeza”. Los alabados como emulación de la voz del muerto.

Alabados como el que cantó don José en Winandó llevan a repensar que estos cantos tenían otra finalidad aparte de la que se evidencia en Cértegui, no sólo es la propia voz del muerto implorando con el canto para que los pecados le sean perdonados, sino que la voz del muerto, que se pronuncia en los alabados, también dice cosas a los vivos, el alabado comunica al muerto con el vivo, visibilizando en ocasiones algunas de las violencias sufridas por las comunidades afrodescendientes.

En esta sección, retomo el concepto de *lenguaje religioso* acuñado por Keane (1997) para entender el alabado, pues sugiere que las prácticas lingüísticas (en este caso el alabado), son un elemento de análisis para identificar quiénes son los actores, en una situación particular donde no pueden ser inmediatamente aparentes para el observador externo. Igualmente, este autor, propone que observar detenidamente las prácticas lingüísticas de los practicantes, es la forma para dar cuenta de entidades divinas o de espíritus. En otras palabras, el alabado puede entenderse como un idioma para el ritual. Así, en la forma como se entonan los alabados está impresa la sacralidad: el volumen, la ejecución del alabado, entre otras,

propician que las personas mantengan un contacto con el muerto y a la vez el muerto esté presente. Es por tal razón que a lo largo de las ceremonias fúnebres se producen tensiones entre los mismos participantes al momento de entonar los alabados, pues aquellos que logren llevar los alabados pueden mantener un contacto con el muerto por medio de sus cantos y del mismo modo implica que la voz del muerto se visibilice a partir de su voz.

Ejemplo de la manifestación de la presencia de los muertos en las letras de los alabados se demuestra en seguida mediante uno de los cantos entonados por don José en Winandó.

*“Pa’ que me dijiste negro, si negro no es mala cosa
Para qué me condenaste, decime vos niña hermosa
Tan blanca y descolorida
Para qué me condenaste siendo alma de la otra vida
Alma si ya vos te vas de este mundo para el otro lleva tu cabito de vela que vos vas pal’ calabozo*

*Pal calabozo yo voy rezando la letanía
Culpas ajenas no llevo, tan solamente las mías
Mi padrino mi madrina allá me están aguardando
Yo pienso subir al cielo, ¿pero de volver más cuándo?”²⁸*

El canto entonado por Don José y su interpretación, producen la sensación de la presencia del muerto, eso lo pude percibir cuando recién llegábamos de Quibdó tras haber asistido al velorio de su amigo. Don José me preguntó ¿cómo le parecieron los alabados? Le dije: la verdad, no entendí mucho los cantos, pues las letras que entonaron no las pude escuchar bien. Él entre risas me dijo: -tranquilo, si quiere mañana con más calma le canto algunos de los cantos de los que yo me sé-. Su esposa, doña Amparo, me gritó desde la cocina “ese hombre sí sabe cantar, yo si no sé naa”. Al día siguiente don José muy amablemente me comenzó a hablar un poco de los velorios y de los cantos. Cuando me dijo: -Bueno, acá va el primer alabado- le pedí que me esperara mientras yo buscaba mi bolígrafo y unas hojas para anotarlos.

A medida que don José cantaba me iba hablando de los alabados, de lo que decían y por qué lo decían. En un momento me detuve y comencé a preguntarme por qué había dos voces, a partir de allí intenté centrarme en la observación de una dualidad en los cantos. No solo era la voz de las personas que acudían al velorio la que se escuchaba en los cantos, sino,

²⁸ Estas dos estrofas hacen referencia a uno de los alabados que entonó don José durante mi estadía en el caserío de Winandó.

como me lo comentaba don José, era la propia voz de los muertos que también participaba en los mismos alabados. Creo que fue un privilegio escuchar los alabados de manera personal y que alguien me los explicara. Cuando don José me cantó “*Para qué me condenaste, decime vos niña hermosa, tan blanca y descolorida*”, me explicó en sus propias palabras lo siguiente: “*Eso es que le dice el muerto a la blanca, qué por qué lo negrió*”²⁹. El muerto, según le entendí a don José, reclamaba a su ama blanca por el racismo que había sufrido en vida. Así, detrás de las letras también se esconde la historia de racismo de las comunidades negras desde la colonia hasta hoy.

Este alabado también habla de la dimensión política que tiene los cantos, pues como lo afirma Andrea Pinilla, los cantos “denuncian los hechos de violencia, visibilizan las memorias de las víctimas e incluso puede entenderse como un ejercicio de resistencia y liberación” (2016: 165). El alabado en mención repudia el racismo, pues el que es racista, como lo dice el mismo canto entonado por don José, “*está condenao*” ya que se “*va pal calabozo*”, sale a la luz la condena al racismo por parte de los ancestros muertos a consecuencia de esta práctica repudiable, y se advierte a los vivos que actuaciones como estas pueden traer consecuencias graves para el castigo del alma. Esta dimensión política se aprecia aún con mayor fuerza en los alabados que escuché en Soacha y Bogotá, donde la función principal del alabado es servir como herramienta de denuncia de los hechos de violencia por los que han pasado las comunidades debido al conflicto armado. El ya mencionado alabado cantado por la agrupación Echembelé lo muestra:

*“Miren, miren, miren, lo que está pasando, hoy la madre tierra se encuentra llorando.
No le preguntamos por qué está llorando, es que a sus hijos están maltratando.
Colombia entera clama por la paz, ay de por Dios cuando llegará [oooo iiiiii oooo aaa]
y Que todito el mundo escuuuuche, oigan, oigan pues la 1257 la ley de la mujer
Que toditas las mujeres escuchen pues la 1257 la ley de las mujeres”*³⁰

Volviendo al análisis del alabado de don José, allí se habla del cielo y de quién debía ser merecedor de él, su letra deja entrever que para el tránsito del alma no solo es suficiente con los cantos y los objetos que median por el muerto, sino que también es necesario pasar por etapas de la vida católica como el rito de adopción y admisión al catolicismo, “*Mi padrino y*

²⁹Negriado es un término que se refiere al abuso que han sufrido las comunidades negras a lo largo de la historia, el racismo, como lo explica don José.

³⁰ Este fragmento pertenece al grupo Echembelé de Bogotá, a quienes pude escuchar en medio de mis prácticas profesionales en el 2018.

mi madrina, Allá me están aguardando". Don José sobre este fragmento me comentaba que el muerto le decía a la mujer que en el cielo lo esperaban y que tenía el auspicio de sus padrinos, pues según él, estas dos personas tanto madrina como padrino, eran intermediarios para que el alma llegara donde San Pedro, estas figuras servían de ayuda al momento de ingresar al cielo, pues "*son los únicos que están en el cielo recibéndolo*". Si un niño o una persona en general, no se llega a bautizar, esto podría generar, en el momento de su fallecimiento, que quedara en peligro, pues como me lo exponía él "*el alma quedaba en el aire y es alma del Diablo*". A partir de las interpretaciones de don José y del fragmento del alabado, este canto deja ver que por más que se haya condenado un alma, esta tiene un respaldo, los padrinos, intermediarios como lo dice la misma voz del muerto que "allá lo están aguardando".

Tal y como lo afirma Losonczy (1991) "los cantos funerarios constituyen, la palabra misma del alma del muerto, llevada por la voz de los vivos" (Losonczy, 1991: 56). Así pues, esta cita no solo refuerza la idea de que el muerto tiene una voz que habla a partir del alabado advirtiéndolo o dando mensajes a los vivos, sino que también habla de un vitalismo o creencia espiritual que reside en las comunidades afrocolombianas, en donde el alma del muerto permanece presente y actuante en la familia por lo menos hasta el momento en que se levanta la tumba en la madrugada del último día (Córdoba, 1995). No obstante, esto no significa que en algunas ocasiones el muerto se presente después de terminadas las ceremonias. Cuando acontece eso, el alma del muerto es entendida como una figura orientadora, que aparece para dar secretos y números de la suerte a sus familiares más cercanos.

El canto que escuché en el velorio de Cértégui, al que asistí, titulado "*Aquí vengo a despedirme*" es otra evidencia de la presencia del muerto en los velorios y de cómo los cantores son su voz. La letra es un mensaje comunicado por el muerto a los vivos mientras "ha venido a buscar los pasos que han faltado".

Aquí vengo a despedirme

"Aquí vengo a despedirme con gracia y tristeza vengo

Con anhelo y con aprecio, pido que me hagan silencio (Bis X 3)

Hagan silencio señores todito o ponga cuidado,

Yo he venido a buscar los pasos que han faltado

Los pasos que me han pasado y que he venido a buscar

Y a decirle a mis amigos que ya no nos vemos más" (Agrupación de Cantores de Cértégui,

Alabado, 10 de enero 2019)

En esta letra se habla de la presencia del muerto y de su interacción con los vivos a quienes les comunica su mensaje, esa presencia permanece durante todo el proceso fúnebre o por lo menos hasta la última noche de la novena en la que el altar se desarma. Como bien se menciona en una de sus líneas, el muerto aún no se ha ido del mundo de los vivos, pues dice que “ha venido a buscar los pasos que han faltado”.

En el mismo sentido va dirigido este alabado:

El día en que yo me muera

*“Me despido de mi madre, le digo adiós, adiós,
Mi cuerpo va pa’ la tierra y mi alma a gozar de Dios
El día en que yo me muera, no me vayan a enterrar
Háganme un velorio que esta alma no vuelve más”* (Agrupación de Cantaores de Cértegui, Alabado, 10 de enero 2019)

Los dos alabados muestran o evidencian que el muerto es un agente que comparte espacios y participa en los velorios junto con las personas, no se aísla, sino que mantiene una permanente relación con la comunidad. Esta relación se ve reflejada en los cantos, con los que los muertos transmiten mensajes por medio de la voz de las comunidades afro en los escenarios del velorio y la novena. Siempre con la intención de pedir o implorar por el perdón de los pecados que el muerto cometió en vida, el alma se arrepiente y pide ayuda para no estar expuesta a quedarse en el limbo o a convertirse en un ente maligno (Serrano: 2000), logrando así ingresar al “*Reino de Dios*”. En el canto titulado “*El día en que yo me muera*”, se refleja de alguna manera el ascenso del alma, hacia el goce pleno en el reino de Dios, lo dicen Don Roberto y Wilmar Ramírez. No obstante, el alma para poder hacer su ascenso siempre debe “*implorar perdón por sus pecados, bien sea a Nuestro señor Jesucristo o a la Virgen patrona*”³¹²

*“La virgen defensora
Que venga a perdonarme el pecado, el más cercano
A la virgen la llevan de defensora
Que perdone el pecado que ha cometido”* (Agrupación de Cantaores de Cértegui, Alabado, 10 de enero 2019, 2019)

Se acude a la virgen para pedirle que interceda, que le ayude al alma a ser perdonada

³¹ En los municipios que visité, la Virgen patrona es la Virgen del Carmen. En la mayoría de las casas, las personas de Cértegui mantienen imágenes de sus patronos.

por sus pecados, de no ser así no podría realizar el tránsito adecuado al más allá. El alma permanece con los vivos mientras estos ruegos se dan, como lo afirma Córdoba el “alma que se separa del cuerpo, vuelve a recoger sus pasos en todos los sitios por donde anduvo en vida” (Córdoba, 1998: 99). Con lo anterior se puede inferir la particularidad de la religiosidad que muestran las comunidades afrodescendientes en los ritos mortuorios, para quienes el alma del muerto está presente a lo largo del velorio, mientras esta recoge los pasos para realizar su respectivo tránsito.

Aunque en los cantos se observa que la voz del propio muerto está presente, la voz de las personas asistentes al velorio también lo está. Se mostraron algunos cantos donde es el muerto quien tiene la voz, ahora se resalta un fragmento del anterior alabado escuchado en Cértegui donde se evidencian a las personas de la comunidad en su papel colaborativo intercediendo por el alma del muerto; “*A la virgen la llevan de defensora, Que perdone el pecado que ha cometido*”. En este canto las personas reconocen los pecados del fallecido o fallecida y busca poder ayudar en la redención de los mismos por medio del alabado, las personas que asisten al velorio interceden para que así estando libre de pecados el alma pueda llegar al cielo. Wilmar me comentaba, “*Este alabado es cantándole al padre eterno implorándole protección y amparo de uno [como muerto]...la grandeza es protección de esta persona que ha fallecido, porque [este canto] va titulado pidiendo protección, penitencia y todo lo demás*”. Los alabados son la manera en que las personas pertenecientes a una comunidad (bien sea la de Winandó, Cértegui o Bogotá) intercede por el alma del muerto, ante la incertidumbre por el ‘bienestar’ del alma, los deudos se tranquilizan en tanto que el canto ayuda a que el alma del muerto no se ponga en riesgo mientras está en el mundo terrenal. Hasta que las personas no hagan este proceso el alma del muerto no podrá ascender, pues como lo afirma Serrano (2000) si los cantos no se efectúan, el alma podría quedar en peligro, bien sea porque queda deambulando en el mundo de los vivos convirtiéndose en un espíritu maligno o porque queda en el limbo.

Hay ocasiones en las que las personas dirigen los cantos del Pacífico a personas que fueron malas con el muerto o muertos que fueron malos en vida; estos cantos son entonados con frases satíricas y se hacen con el fin de conseguir una condena sobre el hecho repudiado o el pecado, y al mismo tiempo reafirman la improcedencia de cierto tipo de actos como el suicidio, el asesinato, la falta de humildad, entre otros. En estos casos el alabado simboliza

una condena por parte de la “comunidad hacia el muerto” o del “vivo al muerto”³².

Los alabados pueden entenderse como un diálogo, en donde las voces de las personas que participan en el velorio se conjugan con la voz del muerto. Tal es el caso del canto que escuché en Winandó:

*“Su alma se volvió paloma,
Llegó a donde nuestro señor,
Y le dice Jesús mío,
Mi cuerpo en tierra quedó,
Si alguna culpa hizo grave,
Perdónasela señor”* (José Omir, alabado, 25 Julio 2019)

Y el de Cértegui,

*“Me despido de mi madre,
Le digo adiós, adiós.
Mi cuerpo va pa’ la tierra
Y mi alma a gozar de Dios.
El día en que yo me muera,
No me vayan a enterrar,
Háganme un velorio”* (Agrupación de Cantaores de Cértegui, Alabado, 10 de enero 2019)

Aunque estos cantos puedan demarcar una ambigüedad, los alabados aquí se pueden pensar como una intervención en la propia voz del muerto por medio de la voz de la comunidad y a la vez como una intervención de la comunidad en la voz de ella misma. Así, como lo afirma Losonczy (1995) el mundo de los muertos está en un constante juego con el mundo de los vivos.

El alabado trae un mensaje de los muertos para los vivos, don José lo afirma al decir, que el muerto es “*el que habla y dice cosas a los vivos*” por medio de los cantos. A partir de la entonación de los cantos por las comunidades el muerto emula una voz en la que hace peticiones a los vivos o comparte un aprendizaje. A su vez, como lo formula Catalina González, “los cánticos transportan peticiones, quejas o saludos a esos otros mundos donde están las almas de los muertos, las almas de los niños [y la de los adultos]... las de aquellos que han regresado al cielo y se alistán para volver a la tierra” (González, 2003: 27). El constante juego entre el mundo de los vivos y de los muertos, se ve reflejado en estos cantos,

³²Aunque no tengo un alabado que explique la sátira de “vivos a muertos”. Yalile, una de las cantoras con que departí en Bogotá, me comentó en una conversación informal que: “a la persona que no fue tan buena en vida se le cantan los Alabaos de Sátira”. Estos cantos, según Yalile, evidencian lo mala que fue la persona en vida (Nota de Campo 14 de mayo del 2019)

pues los muertos por medio de la voz de la comunidad piden redención y claman perdón por los malos actos consumados en vida; y a la vez, la comunidad suplica a Dios, por medio de los cantos, que el alma pueda hacer su tránsito.

En resumen, el alabado ha sido una práctica que ayuda a comprender los procesos comunitarios, sociales y mortuorios que se llevan a cabo en las comunidades afrodescendientes. La relación muerto—alabado—comunidad, permite observar a profundidad los procesos comunitarios, coyunturales y colectivos que se propician con los funerales, pues allí las personas se reúnen no sólo con la intención de acompañar a la familia del difunto, sino también con la intención de acompañar a los muertos con el propósito de que su alma haga el debido “tránsito” según me explicaba el rezandero Wilmer Ramírez.

Los cantos del Pacífico no sólo son cantos donde los vivos ruegan con la intención de que el alma pueda pasar el umbral, sino que también son cantos donde los muertos tienen la opción de pronunciarse, bien sea clamando perdón por los pecados para que así su alma sea absuelta o expresando a los vivos la violencia que han sufrido las poblaciones afrocolombianas a lo largo de la historia o compartiendo una enseñanza para el bien de los vivos. Todo lo anterior da cuenta de que el muerto es un agente que permanece y se mantiene activo durante todo el proceso fúnebre y de que los alabados hacen palpable esa constante participación. Del mismo modo, los elementos que se colocan a lo largo del velorio hacen posible que la comunidad participe mediando por un alma que se encuentra “recogiendo los pasos en la vida terrenal”. El agua, la cruz, las velas y las telas son parte fundamental para que el alma durante el último día pueda pasar y logre llegar a descansar en paz en el reino de Dios.

1.3 Muertos y espíritus: conflictos y disputas.

El siguiente apartado tiene como intención aclarar la importancia de cada uno de los procesos que se llevan a cabo en las ceremonias fúnebres para que el alma del fallecido pueda llegar al Reino de los Cielos. Estos procesos si no se llevan a cabo de la manera adecuada pueden generar que el alma quede en riesgo, bien sea dejándola en el limbo o bien sea que el alma quede susceptible a que se convierta en un espíritu maligno. Es por eso que para las personas de cada una de las comunidades visitadas es tan deseado que el alma logre terminar su tránsito, pues de lo contrario el alma puede convertirse en un espíritu. No obstante, también

es necesario hacer la claridad de que estos espíritus también los pueden llegar a transformar, como me lo mencionaba don José, los indígenas chamanes³³ con la intención de hacer un daño a alguien. Estos seres, como lo afirma Restrepo, “atacan específicamente solo a quien se le colocaron” (2011: 83).

En las comunidades visitadas las discusiones y enfrentamientos (interpersonales y territoriales) también están presentes y muchas veces los miembros de la comunidad acuden a ciertas entidades³⁴ para dar solución a las discrepancias. En campo pude observar que no solo los muertos son agentes actuantes, sino que existen otras entidades que también se mantienen activas y pueden generar algún tipo de daño, los espíritus. Para las personas de las comunidades tanto las almas de los muertos como los espíritus son agentes que permanecen activos y se mantienen en un constante vínculo o relación con los vivos.

Si bien se coincide en considerar a las almas de los muertos y a los espíritus como agentes que conviven y comparten espacios con las comunidades, también hay que considerar que estos agentes divergen en cuanto a la relación que hay con las personas de las comunidades afro. Por una parte, las almas están relacionadas con una figura orientadora; es decir, las almas de los muertos en algunas ocasiones no hacen su tránsito después de terminadas las ceremonias fúnebres, pues antes de hacer este proceso orientan a sus familiares dando números de la suerte para la lotería, secretos, entre otros. Estos están ligados a un vínculo familiar; en otras palabras, el muerto en ocasiones se presenta a alguna persona de la comunidad, bien sea porque en una vida anterior fue un ancestro³⁵ o bien sea porque es una persona que recién falleció y quiere otorgar algunos “secretos”³⁶ antes de trascender.

Por su parte, el espíritu es entendido como el alma del muerto que quedo deambulando en el mundo terrenal debido a que no logró hacer su tránsito. En situaciones esporádicas, cuando no se realizan los debidos procesos funerarios, las almas de los cuerpos pueden llegar

³³Para las comunidades indígenas de Colombia el chamán es una figura representativa, pues ejerce prácticas curativas utilizando plantas y rituales. Del mismo modo, orienta a las personas que acuden a él e invoca espíritus tales como el Jaibaná o como la madre agua.

³⁴Según Diana Santos (2014) en su texto *The Social Life of Spirits*, las entidades pueden definirse como algo intangible, que al mismo tiempo se distingue de otras cosas de alguna manera; es decir, agentes que pueden causar cualquier tipo de daño. Ella también explica que estas entidades tienen implícita cierta capacidad de actuar o de ejercer influencia.

³⁵Para las comunidades los ancestros son las personas que tienen un vínculo filial con alguna persona de la familia.

³⁶Estos secretos son, como dije anteriormente, oraciones que son utilizadas de acuerdo a la situación. Estos pueden ir desde oraciones traer suerte hasta para repeler los espíritus malignos.

a quedar en riesgo para que un chamán las convierta en un espíritu, pues al no encontrar su camino estas quedan deambulando corriendo el riesgo de que sean convertidas. Es por eso que para las personas de las comunidades que habitan tanto en Bogotá como Chocó, procesos como, el alabado, las novenas, el Levantamiento de Tumba y demás, son importantes para que el alma puede llegar a hacer su tránsito.

Teniendo en cuenta lo anterior es necesario aclarar que hay diferentes maneras en las que un alma puede convertirse en un espíritu maligno. La primera es que el alma no complete su tránsito; y la segunda es que un Chaman la convierta en una entidad maligna, tal y como me lo mencionaba don José, en ocasiones las *“almas o muertos son bajadas del reino de los muertos o reino de los cielos y se les coloca tareas como atentar con la vida una persona”*. Independientemente de cómo el alma del muerto se llegue a convertir en una entidad maligna, lo cierto es que estos espíritus pueden ser tomados por los Chamanes para llegar a hacer cualquier tipo de daño. Estos espíritus pueden atacar indiscriminadamente a las personas en dado caso que no encuentren a su víctima. Por lo general la labor de la "colocación de espíritus" lo puede llegar a hacer cualquier persona por intermediación de los indígenas, pues *“ellos son los que ponen la brujería y ellos mismos son los que la curan porque los negros no saben eso”*. Los espíritus han estado vinculados a una construcción de la otredad donde las comunidades afro relacionan a los indígenas Emberá con espíritus como Jaibanás, Brujas y Madres agua.

Cada uno de los espíritus mencionados son colocados por las personas de los caseríos de acuerdo a la tarea que se les encomiende o a la víctima a la que comúnmente atacan. Las personas que envían estos espíritus tienen la intención de hacer daño a la persona o a la familia y por lo general son enviados con la intención de dar solución a líos interpersonales o territoriales. Tal es el caso de La Bruja, la cual, según las personas de la comunidad comúnmente está vinculada a la figura de una mujer. Las personas de la comunidad la describen como una figura que se esconde tras el atuendo o una capa para así asesinar y matar a su víctima.

Por lo regular la bruja es un espíritu que se relaciona con la agresión de niños menores que no hayan realizado la primera comunión o para solucionar los líos pasionales entre las mismas personas del caserío. A esta figura es necesario persuadirla por medio de sal para que revele su verdadera identidad, cuando se quita la capa, es el mejor momento para arrebatarle

su atuendo con el fin de esconderlo, quemarlo y así matarla. Otra manera de deshacerse de las brujas es clavándole en los ojos agujas con la intención de dejarlas ciegas.

Durante mi estadía en el caserío de Winandó, entre juegos y charlas informales con los jóvenes, el tema de los espíritus salió a relucir inicialmente con la Bruja. Tanto Mello como Domingo³⁷ me comentaban que en ocasiones los niños pequeños se desaparecían como si se los tragara la tierra, estos podían ser recién nacidos o niños ya entre las edades de 3 a 4 años, que no hubiesen realizado la ceremonia de iniciación al cristianismo, el bautismo. A las Brujas generalmente “*les gusta comerse a los niños pequeños o recién nacidos*” y que no lleven consigo la bendición de Dios. No obstante, para que espíritus como el de bruja, no puedan generar daño, las personas llevan a cabo ciertas prácticas para protegerse de estos entes, tales como la colocación de crucifijos en la cabecera donde duermen niños.

Días antes de regresar a Bogotá, en Winandó sucedió algo inusual, una de las personas que laboraba en la instalación de la luz para el caserío llegó a comentar a la casa de don José, que a la única mujer que trabajaba allí la habían embrujado. Era una mujer de aproximadamente 30 años de edad y había quedado en parálisis por varios días. Este embrujo según comentaba doña Amparo se dio por temas amorosos, pues esta mujer “*se estaba metiendo con una persona que ya estaba casada*”.

Otro de los espíritus en los que suelen ser convertidas las almas de los muertos son las Madres Aguas. Estos espíritus, según las personas de la comunidad, son colocados por un chamán. La Madre Agua específicamente ataca a la persona que se le encomienda afectar; es enviada sobre una persona determinada. Sin embargo, en ocasiones, cuando no encuentra a su víctima, puede quedar vagando hasta encontrar a otra persona a la que puede afectar. La Madre Agua, a diferencia de la Bruja, permanece en los ríos por donde la víctima pasará, cuando lo hace, puede transformarse en una figura humana familiar o cercana, en una mujer llamativa para el caso de los hombres o puede ser la madre o el padre en el caso de los niños. Así llama la atención para pasar desapercibida y poder voltear la *champa*³⁸ y ahogar a la

³⁷ Mello y Domingo son dos jóvenes que tienen la edad de 14 y 16 años. Gran parte de su labor está dedicada a el trabajo en el monte cultivando plátano, cocoy frutas. Los nombres de ellos son apodos que les han colocados las mismas personas de la comunidad y los colocan de acuerdo al contexto en el que nacen. Por ejemplo, el apodo de Mello es usualmente colocado a los hermanos que son mellizos. Por su parte, Domingo es un apodo que le colocan a las personas que nacen el último día de la semana.

³⁸ La champa es una canoa que elaboran las comunidades. Esta es utilizada generalmente para transportarse en la zona y para recorridos cortos.

persona.

Los espíritus para las comunidades afrodescendientes son entidades que pueden dar "solución" a problemas personales, las personas acuden a su colocación para deshacerse de un obstáculo en sus vidas. Estos espíritus, como el mismo Evans-Pritchard (1976) lo menciona, están vinculados con las creencias de la brujería. Es decir, hay ciertas figuras (como la Madreagua, el Jai y la bruja) y explicaciones (perdida del dinero, la pérdida de familiares y demás) que se justifican algún suceso que acontece. Tal fue el caso de la mujer embrujada, el espíritu fue colocado específicamente para ella, pues la intención era asustarla o matarla, ya que se estaba interponiendo en una relación. Los espíritus al atacar a la comunidad generan acciones de parte de ella, se podría decir que influyen sobre los comportamientos de la comunidad. Esta influencia sobre las personas implica que ellas lleven a cabo ciertos procesos como colocar crucifijos, arrojar sal para desenmascarar a las brujas, quitarle las prendas o incluso herirlas con agujas, entendiendo las anteriores acciones como mecanismos con los cuales pueden alejar o repeler algunos espíritus. No obstante, hay otras entidades que implican un mayor esfuerzo al momento de alejarlas, pues el Jaí o Jaibaná, como me lo comentaba don José, no solo ataca a la persona a quien le fue enviado, sino que también ataca a toda la familia.

Don José decía que espíritus como el Jaibaná, en el caso de Winandó, son entidades capaces de afectar los aspectos económicos, sociales y familiares,

“porque siempre usted sabe cómo ha sido y de un momento a otro, ese cambio...bueno, yo siempre digo ‘la suerte uno mismo se la adivina’ porque usted desde que nació sabecómo ha tenido su forma, y de un momento a otro tiene un cambio y pa’ bajo, y trabaja más y aspira más y consigue menos. Y va viendo un cambio y antes trabajaba más poquito y conseguía más. Y ahí se da de cuenta que lo atrasaron [...]usted a veces llega y se consigue 100 mil pesos y va y se compra un pocillo y un plato y cuando llega andabuscandola demás plata y no aparece, y se le pierde porque el espíritu se la está sacando. Ese espíritu que le colocaron se la está llevando. Y yo estuve un tiempo así buscando en los bolsillos. Tenía 200 mil pesos, iba a comprar mercado o cualquier cosita que fuera a comprar yyanotenía más plata. Y no, ay no, un desespero” (Don José, Conversación informal, 2 de Julio de 2019).

Del mismo modo, el Jai como lo apodaba don José, no solo afectó su vida económica, sino también su vida familiar y social en tanto que esta entidad asesinó a dos de sus familiares cercanos, a su esposa y a su hija.

“Para esos mismos años [en los que jai había matado a su esposa] se llevó a mi hija, esque la verdad no sabía cómo deshacerme de este. Una vez la niña estaba jugando afuera, mientras yo estaba con Zoraida y con Amparo [parejas de don José] en la cocina, cuando se desapareció, nunca más volvimos a saber de ella. Era una niña, no tendría más de 2 o 3

años [...] eso pasó hace mucho tiempo” (Don José, Conversación informal, 2 de julio de 2019).

Don José explicaba que él al acudir a un chamán podía saber el por qué su esposa había fallecido después de dar a luz a su último hijo. Cuando acudió al chamán, don José me comentaba que se había contactado con su esposa Zoraida, el nombre de pila de la difunta esposa. Ella le comentó a él que el Jai o el espíritu la había matado y que poco a poco iría matando a cada uno de sus familiares cercanos. Del mismo modo, ella le dijo que el tío político de él le había enviado este espíritu con la intención de asesinarlo como parte de una venganza ante una situación jurídica de la cual don José nunca quiso ceder. Es decir, el Jaibana fue parte de una venganza debido a que él no cedió unos terrenos que sus padres le habían heredado. Como parte de una venganza su tío colocó este espíritu para que afectara la integridad y la familia de don José.

Así don José, con la intención de que el espíritu no lo matara, tomó acciones para que no le pasara lo mismo que les había pasado a sus dos familiares. Por mucho tiempo llegó a hacer visitas esporádicas a brujos, espiritistas, rezanderos y curanderos con el fin de que le ayudarían a alejar el espíritu. Al mismo tiempo, todas las noches colocaba trapos de color rojo en la cabecera y se ponía la ropa interior al revés para que no lo atormentara el Jai. Simultáneamente rezaba de manera constante a las deidades católicas y realizaba contras para que el Jai no lo inquietara. En las mañanas, cuando recién se levantaba no contestaba a ningún llamado porque *“si respondía, el Jaibana me mataba”*.

Las acciones para repeler el espíritu Jai, lo llevaron a que también tomara medidas para defender su casa, donde él decía que permanecía esta entidad, colocando objetos especiales y realizando las prácticas que se aconsejaban para que no irrumpiera. Los días que estuve en la casa de don José, mientras yo observaba detalladamente cada una de las cosas que mostraba, me encontré con una oración enmarcada en un cuadro de 10cm x 10cm y que usualmente estaba en medio de la casa con la finalidad de, según él, *“alejar las malas energías, los malos espíritus”*. Don José, me explicaba que este cuadro lo tenía hace muchos años, por todas las envidias que recaían sobre él. Igualmente me comentó que cuando él decidió hacer su nueva casa, para protegerse, enterró en medio de la casa un crucifijo con una oración y dos huevos crudos, y que continuamente, lanzaba un vaso con agua y sal hacía afuera de la casa de espaldas. Con dichas prácticas me decía que él podía *“deshacerse o*

reenviar el espíritu o la maldición". Todas las medidas tomadas en su casa eran con el objetivo de que no volviera a ocurrir lo que le había pasado a su esposa y su hija. La posición social y económica favorable que tiene don José, a diferencia de las demás personas que viven en el caserío, lo llevó a protegerse de todos los maleficios y espíritus que recaían constantemente sobre él.

Si bien es cierto que los espíritus implican un peligro inminente al cual las personas de las comunidades están expuestas, también es necesario considerar las maneras en las que las personas actúan para evadir estas presencias. La interacción continua con los espíritus ha alterado el orden social establecido de las personas pertenecientes a la comunidad, pues los espíritus producen secuencias causales de un tipo particular (Gell: 1998); en tanto que llevan a que las personas actúen en función de estos con la intención de eludirlos.

Estas prácticas que son llevadas a cabo para deshacerse de los espíritus dejan ver que no pertenecen únicamente a actos vinculados al catolicismo, sino que más bien corresponden al sincretismo propio de estas comunidades. Los procesos de creatividad y de transformación de los sistemas culturales afro en donde la presencia de la participación de los elementos sincréticos africanos, europeos e indígenas se ve reflejados en "sentimientos, aromas, formas estéticas, texturas, colores, armonías, es decir materia prima para la etnogénesis de la cultura negra" (Friedemann, 1993: 547). Así prácticas como las que llevan a cabo personas como don José para repeler a los espíritus implican reconocer un proceso sincrético. Pues no sólo cultos y deidades católicas están expuestas, sino que enterrar huevos o lanzar agua con sal, implica reconocer que hubo un proceso sincrético entre comunidades afro e indígenas que también habitan en lugares del Chocó.

Ahora bien, tanto los espíritus como los muertos dan cuenta de la forma en que las comunidades (afro e indígena) se vinculan. En el caso de Winandó, don José me comentaba que espíritus como el Jaibaná y la Madre agua son "*cosas del diablo o del demonio*" que realizan los indígenas. Y que, a diferencia de las comunidades indígenas, los afros son personas que "*solo obran para las cosas de Dios*". Si bien es cierto que las comunidades indígenas y afro comparten un espacio donde entre ellas pueden llegar a colaborar, también es evidente la separación entre las mismas. Es decir, teniendo en cuenta las nociones expresadas por las personas de la comunidad de Winandó, desde la percepción o visión de los afros, existe una vinculación a procesos distintos entre comunidades. En el caso de los

indígenas están relacionados con la brujería, mientras que las personas de las comunidades afro se “vinculan” a procesos con la iglesia católica.

Se observa así, una construcción de la otredad entre las comunidades. Aunque las comunidades indígenas y las afrocolombianas compartan algunos aspectos de la vida en un mismo lugar, también construyen distintas ideas sobre el “Otro”. La vinculación que los afro hacen de las comunidades indígenas con los espíritus destaca las tensiones entre las dos comunidades. Pues no solo desde la visión afro los indígenas han estado ligados con la hechicería, la brujería y por tanto con los espíritus, también esta vinculación es común en una parte de la literatura antropológica, tal y como lo afirma Losonczy todo lo relacionado con los indígenas está relacionado o representado en “un poder superior, especialmente en las cosas del diablo”(2006: 331). Por otro lado, desde su propia percepción las comunidades afro se asocian con la religión, donde siempre hay un vínculo con deidades católicas.

Ahora bien, todas estas acciones o formas de actuar de los vivos conforme a los Jais, Madres Agua, y Brujas, no solo se dan en contextos de estos seres o estas entidades, también los muertos tienen esa capacidad de generar acciones sobre los vivos. Los muertos, a diferencia de los espíritus, no son vistos como entidades malignas, sino como almas que orientan a las personas. Las almas de los muertos que se presentan a los vivos después de terminadas las ceremonias fúnebres, por lo general tienden a ser personas que fallecieron en un tiempo cercano o tienen un vínculo familiar con las personas a las que se les presentan. La presencia del muerto puede ser onírica o vivencial. Así la presencia de los muertos en ciertos casos no se desvanece, pues el muerto puede ser una prenda de suerte o de ayuda para los vivos, pero también se presenta el caso del alma, que no se ha podido desprender del mundo terrenal y pide a sus familiares que le ayuden a realizar el tránsito.

En la mayoría de los casos, las personas de las comunidades de Winandó y Cértegui han tenido experiencias de esta índole. Según me lo comentaba don Roberto —un campesino de Winandó. Compadre³⁹ y familiar de don José— y don José sucede muy a menudo el hecho de que los muertos traigan consigo un anuncio a los vivos. Los muertos se aparecen con la intención de darle suerte a su ser querido o con el fin de revelarle un “secreto”:

“Yo sé del caso, en que una vez se murió un señor y a los pocos días se le apareció a su

³⁹ Compadre se le llama a una persona o allegada a la familia. Por lo general el lazo de confianza entre compadres es muy cercano.

hijo diciéndole 'haga esto, esto y esto'. El señor lo hizo y vea usted, era un secreto que le había dado el muerto pa' curar a los niños de algo llamado jovencial" (Don José, Conversación informal, 9 julio del 2019).

[...] "los muertos traen la suerte...ellos a uno le muestran los números de la lotería (risas)... Usted. tan pronto escucha o los ve en el sueño los anota y los juega, hágame caso" (Don Roberto, Nota de campo, 30 junio del 2019).

Sin embargo, no en todos los casos los muertos, según me explicaban las personas de Winandó, traen consigo suerte o secretos. Cuando ellos frecuentan constantemente a los vivos puede entenderse como una señal de auxilio o de petición de su parte, pues no se han podido ir del mundo terrenal, en esos casos los vivos rezan u oran para que los muertos puedan descansar. Doña Juana, una campesina de ochenta y nueve años que se dedica en gran parte al cultivo del plátano, me comentaba cómo su marido y sus padres se aparecían muchas veces mientras ella estaba en el monte cosechando o cuando dormía. Ante la constante aparición de las almas de sus familiares cercanos, ella oraba y rezaba con la intención de que los muertos, que según ella se encontraban en pena, pudieran realizar su tránsito.

En otros casos, la aparición de los muertos se da también durante las novenas que se les rezan cumpliendo las ceremonias fúnebres. Don José, me relató un caso que de nuevo reafirma que el muerto tiene un tipo de agencia particular, pues lleva a que los vivos actúen en función de él. Durante mi estadía en la casa de don José, me comentó que uno de sus amigos más allegados había fallecido recientemente, así que me pidió el favor de que lo acompañara unos cuantos días a Quibdó con la intención de asistir a las novenas. Días antes de que se decidiera viajar a la capital Chocoana, don José dijo que él había hecho una promesa a su amigo y por eso debía ir. No obstante, por cosas ajenas como el cambio climático de un momento para otro y las labores de trabajo diario que se desarrollaban en Winandó decidió no participar de la ceremonia y descartó desplazarse a Quibdó. Días después cambió su decisión y me comentó que lo mejor era ir por lo menos al *Levantamiento de tumba* porque el alma del difunto le estaba pidiendo que asistiera. Don José, tomó esta decisión ya que el alma de su amigo se le había presentado, y esto auguraba que el muerto estaba haciendo una petición, que asistiera por lo menos a una de las novenas y que le rezara. Días antes de irnos para Quibdó, don José, tomó un trapo rojo y lo colocó en la cabecera de su cama, a la vez que se puso toda su ropa al revés para que así el muerto no lo atormentara en las noches. Del

mismo modo, me comentó que decidía rezar y realizar algunos actos secretos con la intención de que alma encontrara su camino al descanso eterno en compañía de Dios.

Es así como se reafirmó que los muertos, al igual que los espíritus, tal y como lo define Diana Santos (2014), pueden entenderse como agentes intangibles que tienen cierta capacidad de actuar o de ejercer influencia sobre lo que los rodea. No obstante, como lo aclara Santos (2014), los espíritus se siguen entendiendo como entidades, pues estas son consideradas como seres malignos. Como se ha demostrado tanto los muertos como los espíritus ejercen una influencia sobre las personas, llevándolas a realizar cierto tipo de prácticas, de oraciones o de acciones, de acuerdo a la circunstancia en la que se encuentren, pues ambas entidades se mantienen en un constante contacto con los vivos y comparten espacios cotidianos dentro de las comunidades afrocolombianas.

Finalmente, quiero dejar a consideración que el intercambio, los conflictos, las tensiones, los lazos comunitarios entre las personas de las distintas partes del país, son algunos de los procesos que logré rastrear a partir de la relación Muerto—Alabado—Comunidad. El acompañamiento por parte de las personas pertenecientes a la comunidad, mientras el alma del fallecido se encuentra recogiendo los pasos, dan cuenta de los lazos que surgen entre las personas que se encuentran en distintas partes del país, en donde implica una participación de las personas que se encuentran en Bogotá y en pueblos aledaños.

Las personas de las comunidades afrodescendientes mantienen un contacto o una relación con los muertos a partir de los objetos y los alabados que se cantan. El agua, las velas, las telas, el cristo, las prendas y hasta los mismos cantos tienen la intención de ayudar al alma del fallecido que se encuentra a vísperas de hacer su respectivo tránsito. Los cantos del Pacífico no solo hablan de la intervención que hacen las personas para que los pecados sean enmendados. Estos también son la manera en que los muertos tienen la opción de pronunciarse con la intención de pedir perdón y expresando la violencia que han sufrido las poblaciones afrocolombianas a lo largo de la historia.

Ahora bien, es necesario indicar o aclarar que los muertos no son las únicas entidades que conviven o comparten espacios con las personas de las comunidades afro, también existen seres como los espíritus. En dichas entidades son a las que están susceptibles de convertirse las almas, bien sea porque no se realizó el debido proceso para que el alma hiciera su tránsito o bien sea porque los chamanes convierten las almas en espíritus. Los muertos

como los espíritus también hablan de cómo se construye la idea del otro desde la perspectiva afro, específicamente en el campo de los muertos. En donde las personas Afro de Winandó no solo se sienten diferentes de los indígenas residentes en el mismo municipio por sus características fenotípicas, sino también por sus costumbres, creencias y prácticas, en torno a los muertos.

Independientemente de cómo se conviertan las almas de los muertos en espíritus, lo cierto es que las personas de las comunidades actúan de acuerdo a las circunstancias para poder repeler el ataque de estos seres. Gran parte de los espíritus son utilizados con la intención de dar “solución a los problemas”; es decir, algunas personas colocan estos seres específicamente a personas con la intención de hacer un daño, bien sea porque hay un conflicto interpersonal o territorial. Es así que las personas llevan a cabo ciertas prácticas con la intención de que estos seres no los asesinen. Con lo anterior, quiero dar cuenta de que si bien existen lazos colaborativos entre las personas de las comunidades, también hay que reconocer los conflictos y las tensiones que se dan en estas.

Capítulo 2: “*Es que este territorio es mío*”: la construcción del territorio a partir del muerto.

En el contexto urbano, donde desarrollé mi trabajo de campo en el barrio la Isla —ubicado entre Bogotá y el vecino municipio de Soacha— y donde habita la mayor población afro que ha migrado a Bogotá de diferentes partes del país como Nariño, Chocó, Cali y Antioquia⁴⁰, conocí la historia de Sandra, una líder comunitaria de la organización juvenil llamada ESFFOSA de Soacha, dedicada a enseñar procesos artísticos a los jóvenes en edades entre los 10 y los 25 años. Ella debió trasladar el cuerpo de su hijo a su pueblo natal, debido a que gran parte de su familia se encontraba en Cértegui y también, como lo comenté en el primer capítulo, para poder llevar las ceremonias que en muchos casos es imposible llevarlas a cabo en Bogotá. Este no fue un proceso fácil, por el contrario, fue muy arduo, porque implicó tiempo, dinero, lágrimas y nostalgia.

“Cuando llevamos [mi familia y yo] a mi hijo a Cértegui se pinchó el carro ya casillegando, en esa carretera que es destapada, ¿ustedes saben cuál es no? [...] con ayuda de unos

⁴⁰En busca de ofertas laborales, huyendo del conflicto armado o del abandono estatal, esperando acceder a una mejor educación, son algunas de las razones expresadas por los migrantes que también ven aparte de Bogotá, a Medellín y Cali como posibles lugares donde pueden cumplir sus expectativas.

ahorritos de acá de la familia y con los recursos que se recogieron allá en Cértegui, se llevó el cuerpo. Después de que llegó allá, discutimos con la familia del padre sobredóndeiba ser enterrado, si en el lote de la familia Ramírez o en el lote de la familia Mosquera. No sabíamos en cuál, pero al fin dijimos que nuestro hijo debía era descansar y que no importaba dónde se enterrara. Lo terminamos enterrando en donde la familia por parte de su padre [...] se llevó al territorio por el tema de que acá no hay nadie que cantelosabaos y quien haga los rezos y las novenas” (Sandra, Conversación informal, marzo 2019).

El recorrido por las dos localidades chocoanas visitadas y las historias de las personas, tanto las de contexto urbano como las de contexto rural, aportaron información para la presentación de este capítulo, donde analizo la relación muerto—alabado—territorio a partir de los procesos colectivos de las comunidades que se llevan a cabo en cada una de las locaciones elegidas. De acuerdo a los recorridos que realicé por cada una de las localidades y a lo elaborado a lo largo de mi trabajo de campo, en el siguiente capítulo argumento que a través del muerto hay una construcción de lugares simbólicamente unidos. Los cuerpos de las personas que fallecen en otros contextos tales como Bogotá son llevados a los contextos natales, pues es importante que en lo posible el féretro esté presente en las ceremonias para que el alma pueda encontrar su camino. Esto implica entender que hay una interconexión a partir del muerto entre las personas de la comunidad que viven tanto en Bogotá como en Chocó. Esto es evidente en la movilización y la unión que se gesta entre las comunidades de ambos contextos con el fin de regresar a su muerto al lugar de procedencia.

A lo largo de este capítulo retomo pasajes de mis entrevistas y de mis conversaciones con las personas de las comunidades afrodescendientes, para ello dividí esta sección en dos apartados. En la primera sección hablo de la importancia del cuerpo en las ceremonias fúnebres de las comunidades afrodescendientes. Este cuerpo, en dado caso que se encuentre en otros contextos, es trasladado con la intención de llevar las ceremonias junto con los familiares más cercanos. En la segunda sección hablo de las Juntas Mortuorias que se han llegado a crear en contextos rurales como Winandó y Cértegui con la intención de que el fallecido pueda ser trasladado.

De manera inicial, es necesario aclarar que la construcción de territorio —como lo menciona Escobar— involucra a las personas que habitan en los contextos urbanos, puesto que los dolientes que habitan en capitales como Bogotá, Cali o Medellín, por ejemplo, están encargados de organizar el traslado del fallecido afro con recursos provenientes algunas

veces de aseguradoras⁴¹ y otras de recursos económicos propios o de allegados.

Mientras que, en contraparte en el contexto rural, las personas deben organizar y coordinar mediante las Juntas Mortuorias (que se localizan en cada uno de los municipios), el excedente de gastos que puede ir desde la comida hasta el traslado de las personas en caso de que se requiera. Las Juntas Mortuorias, en algunos casos se encuentran legalmente adscritas a los Consejos Comunitarios de las Comunidades Afro⁴². Sin embargo, cada comunidad es autónoma de manejar el recaudo del dinero de las personas de la comunidad, de los gastos en el momento que fallece alguien y de la coordinación en el traslado al lugar de procedencia del cuerpo en dado caso que se encuentre en otra parte del país. Esto quiere decir que los lugares están anclados simbólicamente y es por medio del muerto que se puede dar cuenta de las redes de intercambios interlocales, económicos, comunitarios, además de las tensiones generadas.

2.1 Materialidad del Cuerpo⁴³

“Pero por lo menos nosotros, un muerto que tengamos acá, nosotros no lo quemamos. Si muere en Quibdó, ahí mismo eso pa’ voltiar a meter 2, 3, 4 botes, pero acá se trae, pa’ donde sea que sea, ahí se trae” (Aparicia, entrevista, Julio 15 del 2019)

Hablando así en palabra tradicional, murió una persona sea de la familia que sea, y toda la comunidad va a acompañar al compañero a ese miembro de la comunidad, y toda la comunidad l o vamos a sentir, y toda la comunidad va a estar ahí al tanto de esa persona, ayudándolo a hacer las cosas colaborando, todo con lo que se puede. Eso está la comunidad. Sea afiliado o no sea afiliado, la gente le colabora. Y si es afiliado, además con más veras porque la misma Junta llega, ella misma hace los gastos al llegar. Y ya su territorio de ese muerto pasa a manos de la familia de él, no pasa a manos de la familia de la Junta.” (Presidente de la Junta Mortuoria, Entrevista, julio 10 del 2019)

La información aquí presentada surge de las conversaciones que mantuve con algunas

⁴¹En ocasiones empresas de servicios públicos, como la del Gas Natural, ofrecen servicios exequiales en los que se les garantiza a las personas unos recursos para los diferentes gastos al momento del fallecimiento de uno de los familiares.

⁴²Los consejos comunitarios son la figura encargada de administrar el Territorio Colectivo de las Comunidades Afro. Los consejos son escenarios de decisión y agencian un activismo que ha permitido que procesos tales como la explotación minera no se dé. En otras palabras, los consejos garantizan los derechos de la tierra colectiva a favor de las comunidades afro.

⁴³La materialidad del cuerpo es un término para hablar propiamente del cuerpo del difunto. Pero esta materialidad no sólo se debe observar relacionado a un cuerpo físico, sino que también debe relacionarse con los restos óseos del difunto.

de las personas con las que compartí en mi trabajo de campo, en cada una de las comunidades, particularmente en Winandó, con el presidente de la Junta Mortuoria y doña Aparicia. Tanto en Bogotá como en Winandó y Cértegui, no es ajeno el hecho de que los cuerpos de los muertos deben ser trasladados al lugar de procedencia de la familia y del fallecido, pues es importante llevar a cabo las ceremonias fúnebres tradicionales que preferiblemente se deben de hacer en los lugares rurales, para el caso Cértegui y Winandó. Esto no excluye que en ocasiones los velorios se lleven a cabo en lugares como Bogotá. Las personas de estas comunidades deciden hacer el traslado del cuerpo desde la capital colombiana, con todos los sacrificios que esto implica, pues consideran fundamental que el cuerpo esté presente al momento de la ejecución de las prácticas fúnebres.

Esto implica entender que hay una interconexión entre lugares como Bogotá y Chocó, donde las personas de ambos lugares colaboran con la intención de regresar el cuerpo del muerto. Es decir, como lo afirma Ferguson y Gupta (2008), los lugares están interconectados y son discontinuos debido a la migración de las personas; el muerto es el vínculo que favorece las interconexiones que hay entre los distintos lugares, pues tanto las comunidades de Bogotá como las que habitan en los lugares rurales deben articularse. De acuerdo a los recursos económicos existentes, ya sea por aportes de aseguradoras o recolectas por parte de las Juntas Mortuorias y de las comunidades que se encuentran en Bogotá, se resuelve conjuntamente cómo se realizará el traslado, bien sea, en avión o en carro.

La construcción del territorio no solo implica un lugar geolocalizado, sino que este escenario se cimienta a partir de los lugares simbólicamente unidos, donde implica a las personas de las comunidades han migrado —como en caso de Bogotá— junto con los escenarios de procedencia—Winandó y Cértegui—. El territorio es el lugar donde confluyen distintos procesos, es un lugar multidimensional para las personas pertenecientes a una comunidad, pues en este confluyen procesos sociales, económicos y culturales. Para las comunidades afrodescendientes visitadas el lugar de donde son procedentes es un espacio valioso, pues es el lugar donde *“la propia tierra nos da la comida si no tuviéramos dinero”*, don José refiriéndose al territorio dice:

“La riqueza está toda aquí, de Colombia está aquí en el Chocó. Acá es donde están las plantas, está todo porque están los bosques, las montañas, aquí es donde se consiguen todas las plantas, y todo medicinales y todo. Y la medicina tradicional sale de las plantas.” (José

Omir, Entrevista, julio 17 de 2019)

Los lugares donde viven gran parte de las familias como el caso de Winandó y Cértegui, —y de donde son procedentes gran parte de las personas que han migrado a Bogotá— son lugares que se ha empeñado a defender las personas en diferentes procesos

“Eso es lo que tenemos nosotros los afros aquí en el departamento del Chocó. 850 mil hectáreas de tierra titulada en un solo título y de ahí toca irlo dividiendo a cada quien, a cada quien, a cada quien hasta que... Cuando la Cocomacia ⁴⁴ nació, nació por derecho la vida y la defensa del territorio porque había mucha violencia contra los negros, matándolos para quitarle la tierra y ahí es cuando entraron los padres que mataban y todo quitándole la gente a la tierra entonces por la defensa a la vida y el derecho al territorio, nació la organización Cocomacia.” (José Omir, Entrevista, julio 17 de 2019).

Las disputas por la extracción forestal por parte de las madereras y la intervención de los delegados del estado y de los misioneros de las diferentes organizaciones eclesiósticas, condujeron a un proceso organizativo por parte de las comunidades afro que derivó en la creación de distintas juntas para la defensa de lugares donde se llevan cabo procesos comunitarios (Restrepo: 2013). Con lo anterior quiero mostrar cómo las comunidades afrodescendientes han llevado procesos para el reconocimiento de algunos lugares. En el caso particular de mi investigación, lugares como Winandó y Cértegui, han llegado a ser defendidos con la intención de que los procesos funerarios (en la medida de lo posible) se desarrollen en donde se encuentra gran parte de la familia y ancestros. Esto no excluye que las personas que han migrado a contextos como Bogotá participen en procesos que se llevan a cabo en lugares rurales. Tampoco excluye que en ocasiones los procesos que se gestan en lugares como Winandó y Cértegui, tengan lugar en Bogotá.

La organización de las comunidades afrocolombianas desde las Juntas Locales hasta el Consejo Comunitario Mayor de la Asociación Campesina Integral del Atrato (COCOMACIA), en el cual don José ha participado casi toda la vida, ha llevado a que se genere un reconocido activismo en defensa de lugares para la ejecución de prácticas culturales, la autonomía y de la propia determinación; esto explica que para mucha gente del Pacífico la pérdida de los lugares de donde son procedentes implicaría el regreso a la

⁴⁴ Cocomacia es una organización étnico territorial conformada por 124 Consejos Comunitarios en la región del Medio Atrato. El Consejo Comunitario Mayor de la Asociación Campesina Integral del Atrato – COCOMACIA – tiene en propiedad colectiva de las comunidades afrodescendientes del Medio Atrato. Al día de hoy le da la categoría de ser la máxima autoridad de administración de los territorios.

esclavitud (Escobar, 2012). Es por esto último que las personas se preocupan por la defensa de los lugares donde se traza su origen (como Cértegui o Winandó), puesto que lo que existe es una profunda relación entre los vivos, el lugar, los muertos y la comunidad. Esto, a través de la relación que se establece entre los cuerpos con el sitio de procedencia, de destino o de entierro.

No obstante, aunque para las personas la ejecución de las prácticas implique el reconocimiento de lugares como el caso de Winandó o Cértegui, también es necesario reconocer la conexión entre los lugares; es decir, dar cuenta de las redes que se tejen a partir del cuerpo del muerto entre las personas que habitan en lugares como Chocó y Bogotá. Esto implica observar que los lugares se encuentran simbólicamente unidos por medio de las personas de ambos contextos, quienes participan en todos los procesos funerarios. En especial en el proceso del traslado del cuerpo del fallecido, traslado que se hace con el fin de desarrollar las ceremonias de la manera que las personas de la comunidad afro consideran indicada.

Siguiendo la creencia de las comunidades afrocolombianas visitadas, es que independientemente de las adversidades económicas, climáticas y demás circunstancias desfavorables, como lo expresaba Sandra en Bogotá, llevar el cuerpo del fallecido tiene la intención de poder realizar de manera correcta los rituales fúnebres con la intención de poder otorgarle al muerto una Buena Muerte. En dado caso de que el traslado no sea posible por circunstancias ajenas, las personas en ocasiones pueden llamar o contratar a un rezandero del Chocó, haciéndose responsables de todos los costos económicos.

Del mismo modo, otro de los propósitos de llevar el cuerpo es la conexión establecida que hay entre las personas de ambos lugares (Kellaher, et al., 2010), pues el cuerpo suele ser enterrado junto con sus antecesores, y como bien lo explicaba Sandra, el cuerpo de su hijo se entierra en la propiedad de familia cercana, esta puede ser matrilineal o patrilineal:

“Después de que llegó allá, discutimos con la familia del padre sobre dónde iba a ser enterrado, si en el lote de la familia Ramírez o en el lote de la familia Mosquera. No sabíamos en cuál, pero al fin dijimos que nuestro hijo debía descansar y que no importaba dónde se enterrara. Lo terminamos enterrando en donde la familia por parte de su padre [...]” (Sandra, Conversación informal, marzo 2019)

Si bien es cierto que las ceremonias se realizan bajo parámetros tales como la

presencia del cuerpo en el lugar de procedencia y en lugares determinados como Winandó y Cértegui, también es necesario entender que a partir de la muerte y del muerto se entablan una serie de prácticas que hacen visible un vínculo social preexistente. Haciendo esta claridad, se pueden entender las acciones que se realizan en torno al muerto como una expresión de dicho vínculo. Es decir, las ceremonias en torno al muerto involucran a las “redes más amplias de vecinos y de parientes, que pueden o no pueden estar incluidos en un solo municipio o ciudad” (Gardner, 2002: 202). Así, cuando una persona perteneciente a la comunidad fallece no solo las personas que se encuentran dentro del corregimiento se trasladan, sino que también hay una movilización de las personas que se encuentran en las distintas partes del país. Esto significa que, como lo afirmaba don José y el presidente de la Junta de Acción Comunal de Winandó, las personas que tienen algún parentesco o algún vínculo con la persona que falleció viajan no solo de las veredas aledañas como Calahorra, Mojaudó, Altagracia, CampoBonito, u otras, sino que también implica la movilización de las personas que organizan logísticamente el regreso del cuerpo; en otras palabras, las personas que se encuentran en los contextos urbanos.

Tanto las personas de Chocó como las de Bogotá se ven inmersas en acciones en función del cuerpo para que este sea trasladado. Esto implica que, como lo afirma Álvaro Bello, “la migración no sea necesariamente un indicador de desterritorialización”, pues las personas que viven en Bogotá se ven inmersas en todos los procesos para que en la medida de lo posible el cuerpo pueda devolverse al lugar de procedencia, bien sea Winandó o Cértegui. Por una parte, cuando la persona perteneciente a una comunidad del Chocó fallece en Bogotá, familiares y demás allegados que se encuentran allí acuden primero a la aseguradora –que en ese caso puede ser al seguro que se adquiere con las facturas del agua o de gas– con la intención de que traslade el cuerpo de Bogotá a Quibdó o Cértegui o les garantice recursos para los diferentes gastos del sepelio. Por su parte, cuando el cuerpo llega a Cértegui o Quibdó (en el caso de Winandó para el posterior traslado en lancha), la Junta Mortuoria en conjunto con la familia se hace cargo de los demás procesos que luego se llevarán a cabo.

No obstante, este vínculo entre los dos lugares no solo se reduce a la planeación y logística que se tiene en ambos contextos para el traslado, sino que las redes que el muerto teje entre las comunidades que habitan entre Bogotá y Chocó, reafirma las concepciones

espirituales de las comunidades afrocolombianas, en donde en la medida de lo posible el cuerpo debe trasladarse o por lo menos permanecer con las personas más cercanas para que sean llevada a cabo las ceremonias fúnebres. La presencia corpórea del fallecido implica para sus deudos, familiares, amigos y más allegados (y que se encuentren en otros pueblos o en otras ciudades del país) que se pueda desarrollar de manera adecuada las ceremonias fúnebres para que el alma del fallecido encuentre su camino al “Reino de los Cielos”.

Como lo afirma Katy Gardner (2002), hablar de los muertos implica ver los vínculos que promueven, en tanto que a partir del cuerpo del muerto no sólo se reproducen vínculos sociales, sino que también se originan lugares simbólicamente unidos. Estas conexiones o vínculos por medio del muerto, como expuse anteriormente, hacen que las personas mantengan una relación, tanto las de Bogotá como las de Chocó, ya que se ven inmersas en los procesos fúnebres. Es decir, por más de que las personas se trasladen o migren a otros contextos las personas siguen participando en los procesos fúnebres.

Estas conexiones interregionales también evidencian que hay lugares connotados de significados (Bello, 2011), donde en lo posible en lugares como Winandó y Cértégui se debe llevar el cuerpo del muerto, pues es allí donde se llevan la mayoría de las ocasiones las ceremonias fúnebres. Así, los “*derechos, la vida y la defensa del territorio*” de los que me habló don José, implican el reconocimiento de un lugar que está connotado de distintos significados, pues no solo es el lugar “*que nos da el comer, porque aquí se consigue de todo*”, sino que también es el lugar donde se ejercen prácticas culturales y es el lugar donde ancestros, familiares y demás personas que hacen parte de la comunidad se encuentran enterrados.

El muerto no es entonces un cuerpo sin contenido; es decir el cuerpo no es un conjunto estático y pasivo de sustancias, sino que por el contrario, la presencia corpórea de los muertos afecta las experiencias y las acciones de los dolientes y evoca recuerdos del pasado. La afectación de las experiencias de las personas no sólo se funda en el simple hecho del traslado del muerto, que como bien me lo decía doña Aparicia “*cuando lo entierran allá [en Bogotá] y lo entierran en cementerios de bóveda, tienen que sacar los restos después de cuatro años y los botan, por eso lo traemos mejor para cá, pá enterrarlos acá y que no lo cremen*”. Del mismo modo, la presencia corpórea también afecta la manera en cómo es recordado el fallecido, pues las personas materializan el dolor de la partida del familiar, en este sentido

doña Aparicia comentó, “yo no voy a botar el luto todavía porque es que muy maluco, era el hijo , y,y,y.... como le dijera es muy sentimental saber que está pero no está”. El traslado del cuerpo no solo implica el desarrollo de prácticas tradicionales de las comunidades afrodescendientes, el reintegro además involucra otros procesos como el trabajo del duelo que permiten la adaptación emocional de la familia y de la comunidad en general a la pérdida sufrida.

La presencia corpórea del cuerpo, que afecta las experiencias y las acciones de las comunidades no sólo se puede observar en los casos de las comunidades visitadas, Winandó y Cértegui. En los hechos ocurridos en Bojayá (Chocó)⁴⁵ se hace aún más visible cómo el cuerpo puede afectar a la ejecución de las prácticas. Los restos óseos de los civiles que fallecieron, en los combates del año 2002 entre la guerrilla de las FARC y los paramilitares, fueron tomados por la Fiscalía para las respectivas investigaciones y hasta después de 17 años, debido a innumerables procedimientos burocráticos, dichos restos fueron devueltos a sus respectivos familiares, y solamente entonces se realizaron los diferentes procesos mortuorios que llevan a cabo las comunidades afrocolombianas.

Hasta que los restos fueron devueltos a los familiares y se les garantizó su entierro en Bojayá, se realizaron los velorios para que las almas de los fallecidos en la masacre pudieran pasar al más allá y solamente entonces se pudo vivir el respectivo duelo (Hurtado, 2017). La ausencia de los restos imposibilitó por muchos años que se llevaran a cabo procedimientos como los alabados, las novenas, el entierro, procesos igual de importantes que el proceso de duelo. "La presencia corpórea de los muertos proporciona una agencia que afecta la experiencia y las acciones de los dolientes" (H. Williams, 2004: 265, citado en Harper 2010), si el cuerpo del fallecido no se encuentra no se pueden llevar a cabo los procesos funerarios que tienen las comunidades afro del Pacífico colombiano, no se puede entonces ayudar al alma para su salvación y tampoco las personas dolientes pueden elaborar otros procesos que solo se encarnan con la presencia corpórea del muerto, tal es el caso del duelo.

Es claro que la materialidad del cuerpo es necesaria para los procesos funerarios que se llevan a cabo en los lugares de donde es procedente el fallecido y la familia. En la

⁴⁵En el año 2002 ocurrió lo que hoy se conoce como la Masacre de Bojayá, en donde 89 personas pertenecientes a las comunidades afro, entre ellos mujeres embarazadas y niños, fueron asesinadas por diferentes actores armados que tenían el control de estas zonas. Las autoridades locales tomaron los restos óseos para las respectivas investigaciones.

elaboración de procesos como el duelo, es importante para las comunidades afrocolombianas (Winandó y Cértégui) saber que el cuerpo está cerca a sus familiares y que no va a quedar lejos de su contexto natal. Doña Aparicia señala,

Sí, lo mejor fue traerlo. Es mejor mil veces traerlo de Bogotá pa cá que dejarlo allá [...] porque allá pues...todo el familiar no ve su doliente, no ve cómo lo entierran, no ve cómo va a quedar y luego después de estar enterrado, que de unos 4 años los van a sacar de ahí...y si está bien desafortunado y está entero, hasta pueden quemarlo. Entonces algunas familias no nos metimos en eso, que le quemem su muerto a uno” (Aparicia, Conversación informal, 14 Julio 2019).

Para que los procesos de duelo y de luto se lleven a cabo en cada una de las comunidades, las personas requieren que el propio cuerpo del muerto esté presente. El cuerpo no debe ser cremado y tampoco debe quedar en ciudades como Bogotá puesto que podría dificultar el duelo. No obstante, en caso de que el muerto no pueda trasladarse por circunstancias ajenas, se trata de llevar la ceremonia fúnebre con las personas que se encuentran en Bogotá hasta cuando sea posible el traslado del muerto.

Los procesos de duelo son vividos de acuerdo al género del doliente, para el caso de los hombres, como comentaba don José refiriéndose al fallecimiento de su esposa, él dejó de participar en fiestas y de escuchar música en su radio. Por otra parte, en el caso de las mujeres, ilustrado con la vivencia de doña Aparicia, el duelo no sólo se refleja en su ausencia en ambientes festivos, sino que también conlleva una carga simbólica que se ve representada en el uso de prendas de color negro. El duelo, para el caso de doña Aparicia, comienza en el momento en que el cuerpo de su hijo es trasladado desde Bogotá para luego ser enterrado en Winandó, a partir de allí, según lo que comentaba ella, empezó a utilizar prendas de color negro u oscuro, y según lo establecido debía usarlas durante todo el proceso de duelo que puede durar un año o más, dependiendo de cómo se interiorice la partida del ser querido. Del mismo modo, dejó de participar en ciertos eventos sociales, tales como ir al monte a cultivar y trabajar.

Los procesos de duelo no sólo se restringen a la materialidad del cuerpo, sino que, como lo plantea Thorsten Benkel y Matthias Meitzler (2019), implica una materialidad de otros objetos donde es visible una imagen del fallecido a partir de un “segundo cuerpo”. Así las fotografías, esculturas, grabados, bocetos y otros objetos, después de la muerte se

convierten en su segundo cuerpo y son el punto central del luto y duelo en la tumba. En el caso específico de mi investigación, las imágenes del fallecido se colocaban en la tumba, las utilizan en llaveros, en camisas y en algunos casos en pocillos. Estos se convierten en un segundo cuerpo, en donde el muerto es materializado a partir de ellas y de los objetos donde se exponen. Los escenarios donde se pueden encontrar las imágenes, como el caso de los cementerios, pueden ser pensados como una fortaleza de interacción puesto que sirven como punto de encuentro entre vivos y muertos.

El cuerpo debe entonces, encontrarse en un lugar donde familiares y amigos puedan visitarlo, en su tumba, donde puede ser cuidado. Si el cuerpo es dejado en una ciudad, como decía doña Aparicia, corre el riesgo de “*que pueda ser cremado o pueda ser botado*”, así que devolverlo al lugar de donde es procedente la familia y él mismo, se traduce en proporcionarle un lugar donde será cuidado, una tumba, que lo mantendrá sin correr el riesgo de ser cremado. El muerto requiere entonces de un lugar específico y demarcado, en donde debe estar cerca a sus familiares para que ellos puedan hacerle los respectivos cuidados. En el caso particular de las comunidades visitadas estos cuidados del muerto se pueden evidenciar a partir de cómo las personas pertenecientes a cada una de las comunidades decoran las bóvedas con laminados de pisos (de acuerdo a la preferencia de los familiares), flores artificiales o en otros casos naturales y finalmente con la fotografía y epígrafes ubicados en la lápida del fallecido.

Esto nos permite apreciar una forma de apropiación de un espacio específico, el lugar donde reside la familia que debe ser también el lugar donde el cuerpo se debe encontrar para su descanso final. El cuerpo del muerto es un mediador en la construcción de lugares simbólicos para las comunidades afrocolombianas, ha llevado a que las personas defiendan lugares particulares, pues las prácticas en un lugar específico pueden ser importantes para la producción de un espacio (Escobar: 2012). En esta producción de espacios se puede ver cuán importante es el territorio para las personas, pues involucra la existencia de un cuidado por parte de la comunidad que lo resguarda por respeto a todos los ancestros que se concentran allí.

En resumen, el retorno del cuerpo hace posible que las diferentes prácticas funerarias se puedan llevar a cabo. El muerto es un mediador en la construcción de los lugares, pues éste, entendido como un agente, provoca que las personas realicen ciertas acciones en función

de este. Esto se puede observar a partir de las intenciones que tiene la comunidad de movilizar el cuerpo a cada uno de los lugares natales. Esta movilización del cuerpo del fallecido da cuenta de los vínculos que hay entre las comunidades que habitan en otros contextos como Bogotá, en donde ambas partes colaboran con la intención de llevar de nuevo al ser querido al contexto específico de donde procede tanto él como sus familiares.

Del mismo modo, la re-territorialización de los cuerpos a unos contextos específicos implica que preferiblemente y en lo posible se lleven a cabo procesos, tal el caso de las ceremonias fúnebres de las comunidades afrocolombianas, donde el alabado, el novenario, los rezos, el Levantamiento de Tumba que son importantes para que alma del fallecido no quede en pena y solamente se efectúan en los sitios de procedencia. También procesos como el duelo y el cuidado de los restos implican que el cuerpo esté presente, puesto que la “materialidad del cadáver evoca poderosas emociones, más allá del dolor de que la vida de alguien haya terminado” (Kellaher, et al., 2010: 10). Para las comunidades es necesario que el cuerpo esté presente para que así se elaboren los procesos de duelo que la sanan emocionalmente. Finalmente, saber que el cuerpo del muerto se encuentra en el lugar de procedencia hace posible una interacción de encuentro entre vivos y muertos, además de reforzamiento de lazos comunitarios y de obligaciones mutuas.

2.2 “Porque el rejo entre todos no duele”: procesos colectivos a partir de las Juntas Mortuorias

En ese caso estamos muy unidos como familia, como comunidad y lo que le duele a uno, le duele a todos. Lo que le pasa a uno, le pasa a todos porque estamos unidos en el caso de la Junta Mortuorial. Bueno, por otro caso también pasando, nosotros como comunidad no hemos tenido apoyo, ni con esa Junta ni con nada, del Estado, ni del municipio ni de otras familias. Solamente la comunida. (presidente de la Junta Mortuoria, entrevista, julio 10 del 2019)

Como el presidente de la Junta Mortuoria comentaba, estas juntas han ido surgiendo en cada uno de los caseríos, pueblos y demás, debido “*al desamparo de las comunidades por parte del estado colombiano*”. Si bien es cierto que en lugares como el Chocó la presencia del Estado no ha sido muy fuerte, es necesario reconocer que la figura del Estado ha sido encarnado por diferentes grupos sociales como misioneros, militares, y paramilitares. Estos

grupos sociales se han sumido en la extracción de riqueza desde la Colonia, dando prioridad al desarrollo bajo el nombre de megaproyectos y de la globalización neoliberal (Serje: 2012). En el caso particular de Chocó, el Estado ha priorizado la extracción de recursos naturales tales como madera, oro, platino, carbón, entre otros, desde los años 80, a partir de los diferentes grupos misionales y la intervención de las madereras (Restrepo: 2013). Así este tipo de presencia estatal ha estado enmarcada en la extracción y no ha ofrecido ni protección ni garantía de acceso a derechos básicos como salud, vivienda, educación, etc. En otros casos su presencia ha sido a partir de la instauración de políticas públicas tales como el PES⁴⁶, PCIFS⁴⁷ y la PPEG⁴⁸. La intervención estatal ha dejado de lado las realidades sociales en donde las comunidades afrodescendientes se ven involucradas.

Esto ha generado que las mismas comunidades, a partir de un ejercicio de gobierno propio, creen Juntas, como las Mortuorias, para la disposición de las personas de las comunidades y de sus muertos. Dichas Juntas tienen, entre otras funciones, la finalidad de atender cada una de las necesidades de las familias cuando algún familiar fallece, bien sea en el pueblo natal o en una ciudad diferente de la que es procedente. Es por tal razón que cada una de las familias acude a la previa inscripción o a la formalización en una de las Juntas Mortuorias, donde cada persona por familia debe pagar una cuota mensual de dos mil pesos colombianos; es decir que los aportes económicos que se hacen a las Juntas Mortuorias por parte de cada una de las familias van desde los 12.000 a los 16.000 pesos colombianos mensuales (aproximadamente 3 o 4 dólares) los cuales se pagan cada 12 meses (es decir cada diciembre). En dado caso que los gastos⁴⁹ sean mayores, las personas que participan del

⁴⁶ El Plan Especial de Salvaguarda, es una política pública que se instauró en medio del proceso de los acuerdos de la Habana. Y que, si bien tenía el propósito de “salvaguardar” el Alabado, los Gualíes y los Levantamientos de Tumba, también tuvo la intención de propiciar la intervención por parte del estado.

⁴⁷ El gobierno colombiano en el año 2012 declaró las Fiestas de San Francisco de Quibdó, Chocó, como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad. Esta celebración es conocida popularmente como las Fiestas de San Pacho, es el evento simbólico más importante en la vida de Quibdó. Las Fiesta de San Pacho se llevan a cabo año, entre de septiembre y octubre.

⁴⁸ La Política Pública de Equidad de Género para las Mujeres Chocoanas es una política pública instaurada a partir del año 2016 la cual busca “Garantizar los derechos de las mujeres Chocoanas, reconociendo sus identidades de género, étnicas, culturales, territoriales, de discapacidad, etarias, de orientación sexual, entre otras, mediante el desarrollo de acciones afirmativas y procesos de transformación política, cultural, social, económica e institucional, con el fin de contribuir a la eliminación de la discriminación, la desigualdad, la exclusión y la subordinación de las mujeres.”(Política Pública de Equidad de Género para mujeres Chocoanas, 2016:104)

⁴⁹ Los gastos pueden diferir dependiendo si el cuerpo se necesita transportar desde otra ciudad, o si en algunos casos, la familia quiere un ataúd más fino. También depende de qué tantas lanchas se utilicen para transportar las personas desde Quibdó hasta Winandó, por ejemplo.

velorio reúnen los recursos necesarios para pagar los gastos de más.

Las Juntas han sido una clara respuesta ante el hecho de que:

[el] Estado neoliberal se encuentra ausente y en una permanente dejación de funciones. De este modo las personas que acuden a estas figuras u organizaciones les solicitan amparo y protección ante las cuestiones más básicas. Estos solicitantes exhiben un perfil literal de «desamparados» del Estado y las instituciones gubernamentales. (Flores, 2014: 130)

La presencia del Estado, que se ha visto a partir de la priorización de la extracción de recursos naturales de muchos lugares del Chocó y la cual, como ya se mencionó, no ha ofrecido ni protección ni garantía a algunos derechos, generó efectos tales como la apropiación espacial. Apropiación que no solo se da con el fin de “*defender un territorio*”, también con el objetivo de defender a sus muertos a partir de las mismas Juntas Mortuorias. Es así que me lo comentaba el mismo presidente de la Junta:

“Lo que sí es que nosotros como Junta ayudamos para que esa comunida conserve el territorio y no entren en choque o en pelea o que venga otra persona que venga que ‘esque este territorio es mío’ y que venga a reclamarlo, no. Nosotros colaboramos y ayudamos que ya ese territorio es de esa comunida porque era de la comunida y del señor que falleció.”
(Presidente de la Junta Mortuoria, entrevista, julio 10 del 2019)

En clave con lo anterior, los muertos constituyen una parte importante en cuanto a la creación de las Juntas Mortuorias y la defensa de los lugares de donde son procedentes las personas. Es por tal razón que, para los procesos tanto funerarios como de apropiación, los cuerpos de los fallecidos deben estar donde gran parte de las familias reside y en lo posible con los ancestros que ya fallecieron⁵⁰. La creación de las juntas tiene la función de ayudar a los muertos como a los deudos. Por una parte, a que los muertos se les respeten el lugar donde el cuerpo va a quedar definitivamente. Por otra parte, que la familia del fallecido “*no tenga una doble preocupación, tanto por la pérdida del fallecido y como por el pago de los gastos que se pueden dar para el traslado del muerto y para la ceremonia fúnebre.*”, según me lo

⁵⁰ Es decir, la presencia restos de antecesores es un elemento que refuerza sentimientos de arraigo y ocupación de un territorio por parte de una comunidad que se presenta originario de un lugar y que desde ahí reclama derechos de autonomía y autodeterminación como comunidad.

comentaba el Presidente de la Junta Mortuoria.

La creación de juntas en busca de la solidaridad de las personas pertenecientes a las comunidades que viven tanto en Bogotá como en Chocó, ha implicado que surjan y se fortalezcan los lazos tanto entre las personas que habitan en el mismo corregimiento como con las personas que viven en contextos urbanos (Soacha y Bogotá). En el caso de Winandó, entre las distintas comunidades que habitan a orillas del río Monguidó, se colaboran para el pago del entierro, pues en ocasiones cuando una comunidad no tiene Junta Mortuoria, como lo exponía don Olivero, las personas de otra comunidad pueden colaborar para los gastos del sepelio,

“Usted tiene un hijo en Calahorra, usted es de Winandó y su hijo vive en Calahorra tiene un sobrino en Calahorra y falleció ese sobrino, a ese hijo o ese hermanito se le ayuda, como hay un tope para esa familia que no son afiliados. Durante el tiempo usted está a paz salvo, tenga un buen comportamiento en la comunidad como afiliado y con su familia, y sí los da. Porque nosotros no lo damos así pum pam. Nosotros esperamos que usted los dé de su bolsillo, los dé y nos traiga el soporte que usted sí entregó, no hay ningún problema que se le devuelven.” (Presidente de la Junta Mortuoria, Entrevista, 10 Julio 2019).

Para las comunidades visitadas en Chocó el muerto es un mediador en la construcción de redes entre lugares como Bogotá y Chocó, pues las personas que viven tanto en contextos urbanos como rurales establecen una logística a través de las juntas mortuorias, para el reintegro del cuerpo a cada uno de los lugares de procedencia, lo que implica recursos económicos y organización por parte de las comunidades presentes tanto en contextos rurales como urbanos. Los vínculos comunitarios en algunos casos comprometen también a las personas que no necesariamente están afiliadas a las juntas, pero que tienen un vínculo familiar con una persona que está afiliada. La idea de estas Juntas es favorecer en lo posible tanto al muerto, como a las personas de las comunidades que sufren de un racismo estructural por parte del Estado, así lo comentaba don Olivero, presidente de la Junta Mortuoria

“Nosotros como Junta, como somos 206 afiliados, si usted tiene su papá, su mamá, su familiar que la Junta responde, pero a veces ellos caen enfermos aquí...usted sabe que la salud en Colombia es pésima y más que todo aquí en Quibdó. A veces los que van pa' Apartadó, pa' Medellín, pa' Cali, pa' Bogotá, pa' Barranquilla, pa' Pereira y si allí fallecen, la Junta tienen una obligación porque la gente no tiene con qué traerlo.” (Presidente de la

Junta Mortuoria, entrevista, 10 Julio 2019).

Ante la carencia de servicios de salud y de servicios funerarios que evidencian de alguna manera el racismo estructural que experimentan las comunidades afrodescendientes como las de Winandó, Cértégui y Bogotá, las comunidades han expandido la cobertura no solo a los individuos pertenecientes a las Juntas, sino que han cobijado a familiares de usuarios vinculados y que bien se pueden encontrar en otra parte del país. Esta situación es muestra de los vínculos comunitarios que se presentan en torno a los procesos mortuorios, como bien lo decía don Olivero *“Porque el rejo entre todos no duele”*, es una muestra de la red de apoyo construida a para ayudar colectivamente en el proceso de duelo y de tránsito del muerto, ya que *“no tienen los suficientes recursos pa hacer un entierro”* Sin embargo, la ayuda no solo se traduce en aportes económicos, también cuenta la compañía que prestan las personas al muerto durante el traslado, la participación en los funerales y el consuelo que se brinda a los dolientes.

A pesar de la labor de cooperación y de cohesión que ejercen las Juntas, hay que reconocer que también se presentan tensiones al interior de las mismas. Es común que surjan problemas organizativos al momento de administrar los dineros recogidos, el dinero es recolectado por el tesorero/a con el fin de ayudar a las personas en el momento de que alguien fallezca, pero también es utilizado en ocasiones, para otros ejercicios comunitarios, bien sea para la compra de predios, herramientas o para cualquier otra cosa que sea de utilidad para la comunidad. El tesorero y el presidente deben dejar constancia del cómo se utilizó el dinero, esto lo hacen cada vez que hay reuniones comunitarias. No obstante, hay ocasiones en las que los recursos económicos se pierden o no son bien administrados y lógicamente se generan inconformidades en la comunidad. En muchos de estos casos ante problemas económicos, la misma comunidad busca la solución, se discute al respecto y después de llegar a un consenso pueden acordar que algunas familias vendan parte de los alimentos que cosechan para poder reunir de nuevo los recursos.

En resumen, las Juntas Mortuorias juegan un papel importante dentro de los procesos funerarios, en tanto que se han constituido como parte de la defensa de lugares para que los muertos tengan un lugar. La ausencia de recursos económicos y que la principal preocupación de las entidades estatales haya sido por procesos de extracción, ha derivado en que las

personas que habitan tanto en Bogotá como en Chocó se organicen logísticamente con la intención de que los cuerpos de los fallecidos sean llevados a los lugares natales o por lo menos donde habitan gran parte de las familias.

A lo largo de este capítulo quise demostrar la idea de que el muerto es un mediador en la construcción de lugares simbólicamente unidos. Esta idea me llevó a pensar que no solo se restringe a las personas que viven en lugares como Winandó o Cértegui, también implica observar más allá de las fronteras locales (Escobar: 2012), es decir, implica ver las relaciones que se tejen con las personas de lugares como Bogotá y Soacha. A lo largo de mi trabajo de campo pude observar como el muerto da cuenta de las redes interlocales entre las distintas partes del país, en donde se pueden ver los procesos colaborativos, económicos, sociales, entre otros.

Los procesos implican que las personas de las distintas partes del país se sincronicen con la intención de poder llevar el cuerpo a cada uno de los lugares de donde es procedente la familia del fallecido o donde se encuentra gran parte de los familiares enterrados. Llevar al muerto a cada uno de los lugares o que este se encuentre presente en es de gran importancia para que se den los debidos procesos que llevan a cabo las comunidades afrocolombianas en el momento que alguien fallece. Es decir, la presencia corpórea del muerto implica que se canten alabados, se realicen las novenas, se haga el Levantamiento de Tumba. Del mismo modo, el cuerpo permite que los procesos de duelo se lleven a cabo por parte de los familiares. Es necesario aclarar que, si el traslado no se puede llevar cabo, sí es necesario que se lleven a cabo estos procesos. Para eso se llama a rezanderos de las zonas rurales para que lleven a cabo el proceso en la ciudad donde falleció la persona.

El traslado del cuerpo también se fundamenta en el cuidado del cuerpo, donde el muerto no debe pasar por un proceso de cremación y también debe estar al cuidado de las personas del círculo familiar cercano. En otras palabras, las personas trasladan el cuerpo debido a que en ciudades como en Bogotá creman a las personas y no pueden hacer cuidados una vez los cuerpos son enterrados.

Para que cada uno de los procesos se pueda realizar es necesario que las Juntas Mortuorias intercedan para que se puedan hacer los debidos traslados a cada uno de los lugares de donde el fallecido es procedente. Así el traslado del cadáver gracias a las Juntas Mortuorias tiene un papel importante no sólo para las personas que no tienen los suficientes

recursos, también para el muerto. Por medio de las juntas se han llevado procesos en el que defiende el lugar para los muertos; es decir, el lugar donde el cuerpo quedara enterrado y donde cada uno de sus deudos pueda hacer procesos como el cuidado y el duelo.

Conclusiones

A lo largo de esta monografía busqué analizar la construcción de la noción de muerto en las comunidades afrocolombianas visitadas a partir de las relaciones generadas por el alabado. Para poder cumplir con este objetivo, entendí que el alabado no solo puede ser observado como un canto del Pacífico que se usa para denunciar los hechos de violencia como el racismo o el conflicto armado; incluso para redimir los pecados del fallecido donde el muerto tiene la oportunidad de pronunciarse.

El alabado implica un pensamiento más complejo, es decir, implica ser observado como un nodo a partir del cual se pueden rastrear diferentes relaciones tales como la religión, el territorio, la raza, la comunidad, los muertos, lo político, entre otras. Aunque a lo largo del texto no me centro en todas las relaciones descritas, sí me centro en las relaciones que considero más importantes: muerto—alabado—territorio y muerto—alabado—comunidad. Pensar el alabado a la luz de estas dos relaciones, me permitió entender los procesos sociales, comunitarios, de conflicto y territoriales que tienen lugar en las comunidades afrocolombianas de Winandó y Cérteguí. Esto buscando responder a la pregunta ¿Cómo se construye la noción de muerto en las comunidades afrocolombianas de Cérteguí y Winandó a partir de las relaciones generadas por el Alabado?

Es por tal razón que la metodología usada a lo largo de mi trabajo de campo implica seguir el alabado para observar cada una de las redes que se establecen a partir de este, para así comprender cómo se da esa noción de muerto en las comunidades afro. Esto implicó que a lo largo de mi trabajo de campo me desplazara a distintas partes del país con la intención de escuchar y observar los cantos en relación con los muertos. Realizar el trabajo de campo en distintas partes del país fue valioso en la medida en que me llevó a recoger tener distintas experiencias, como observaciones, conversaciones, interpretaciones sobre la noción de muertos en las comunidades afrocolombianas.

En mi primer capítulo me enfoqué en analizar, a partir de la relación muerto-alabado-comunidad, el papel de las comunidades afrocolombianas durante los procesos mortuorios y el efecto que el muerto tiene sobre dichas comunidades. A partir de allí explique que las almas de los muertos se constituyen como agentes sociales que permanecen activos en los escenarios cotidianos de las comunidades afro. En ese sentido, el alma del muerto conduce a una movilización o genera que las personas se movilicen en función de ella. Esto lo logré ver

a partir de cada una de las acciones que realizan las comunidades afrocolombianas desde que agoniza hasta que fallece la persona. Es importante tener en cuenta que esta agencia no está dada por sí misma, sino que esta adquiere un valor en la medida en que las personas de las comunidades que visité tienen unas creencias y le dan espacio en su accionar al muerto; es decir, la agencia del muerto existe debido a que para las personas el alma está aún presente en el espacio que se comparte a lo largo de las nueve noches. Es partir de esta agencia que se materializan las acciones que realizan las personas para que el alma no quede divagando.

Las acciones no solo se materializan en los objetos que son colocados, también las logré observar y escuchar en cada uno de los alabados que eran cantados por las personas de las comunidades que visité. Los alabados que se cantan a lo largo de los velorios no solo imploran por el perdón de los pecados del alma, también pueden entenderse como un idioma ritual, debido a que estos propician que las personas mantengan un contacto con el muerto y a la vez el muerto esté presente. Es a partir del alabado en donde los muertos pueden comunicarse a partir de la voz de los vivos. En algunas ocasiones en estas ceremonias se generan tensiones entre las personas, pues aquel que lleve el canto podrá mantener un contacto con el muerto por medio de sus cantos.

Los cantos del Pacífico no solo son cantos en donde los vivos imploran el perdón para que el alma del muerto pueda pasar al Reino de los cielos, estos también son cantos en los que se evidencia como a partir de la voz de los vivos se puede pronunciar la voz del muerto. Los muertos por medio de la voz de la comunidad se pronuncian para expresar a los vivos la violencia que han sufrido las comunidades desde la colonia y del mismo modo, claman perdón por los pecados para que así su alma pueda ser absuelta. Todo lo anterior da cuenta de que el muerto es un agente que permanece y se mantiene activo durante todo el proceso fúnebre y de que los alabados hacen palpable esa constante participación.

Los procesos funerarios donde se colocan los objetos y se cantan alabados son tan importantes que si estos no se llegan a realizar de manera adecuada, el alma del muerto puede correr el riesgo de ser convertida en un espíritu por aquellas personas que practican la brujería, prácticas que según las personas de la comunidad con quienes hablé, están mayoritariamente asociada a los indígenas. Estas entidades, a diferencia de los muertos,

suelen ser utilizadas para hacer daño a la persona para la cual sea enviada. La manera en cómo se percibe por las comunidades afrodescendientes a dichas entidades, evidencia cómo se construye la otredad. Es decir, si bien es cierto que las comunidades indígenas y afro comparten un espacio donde entre ellas pueden llegar a colaborar, también hay una demarcación entre estas mismas comunidades a partir de figuras como los muertos y los espíritus. Cada una de ellas está vinculada a procesos distintos, donde en el caso de los indígenas se les relaciona con la brujería, mientras que las personas de las comunidades afro se “vinculan” a procesos con la iglesia católica.

Esta vinculación de comunidades indígenas como de afrocolombianas destaca las tensiones entre las dos comunidades, pues desde la mirada afro los indígenas se observan como aquellos que se vinculan con la hechicería, la brujería y por tanto con los espíritus, mientras las comunidades afro se asocian a sí mismos con la religión, donde siempre hay un vínculo con deidades católicas. Todo lo anterior lo traje a consideración debido a que las tensiones, los lazos comunitarios entre las personas que viven en Bogotá y Chocó, los intercambios interlocales, los conflictos, fueron algunos de los procesos que logré rastrear gracias a una de las relaciones generadas por el alabado: Muerto—Alabado—Comunidad.

En mi segundo capítulo analicé la relación muerto—alabado—territorio, desde los procesos colectivos que las comunidades llevan a cabo en cada una de las locaciones elegidas. A partir de allí me dediqué a explorar cómo a partir del muerto hay una construcción de lugares simbólicamente unidos, en tanto que para las personas de las comunidades es importante que el cuerpo se encuentre junto con familiares y con los ancestros ya fallecidos⁵¹. Cabe resaltar que, para estas comunidades, la presencia corpórea del fallecido es de vital importancia para que procesos como los velorios, el entierro, el cuidado del cuerpo y el duelo puedan llevarse a cabo de forma ideal.

Es por esto que en la mayoría de las ocasiones el traslado del cuerpo se realiza a los lugares de donde es procedente gran parte de la familia del fallecido. El traslado de los cuerpos visibiliza una red de intercambios económicos y comunitarios, entre las personas de las distintas localidades (Bogotá y Chocó). Cada uno de los procesos implica que ambas partes coordinen por medio de las aseguradoras (en el caso de Bogotá) y por medio de los

⁵¹ No en todos los casos los muertos son enterrados en Chocó, también hay caso en los que circunstancias ajenas (tales como la pandemia por el SARS COV2) han llevado a que las personas entierren a sus muertos en Bogotá.

Juntas Mortuorias (en el caso de Chocó) con la intención del que el cuerpo sea devuelto.

A lo largo de la tesis fueron encontrados distintos elementos que pueden agruparse para la respuesta a la pregunta de mi investigación. Como bien he venido diciendo, la noción de muerto para las comunidades afrodescendientes no solo implica una visión espiritual, en la que el alma del muerto está en una constante relación con las personas de las comunidades visitadas, también implica una visión materialista, donde el cuerpo del fallecido cobra importancia en la medida en la que este debe estar junto con las personas más cercanas para el adecuado desarrollo de las prácticas funerarias.

En este punto es importante aclarar que hay una correlación entre el cuerpo y el alma del muerto, en donde para cada uno de los procesos (cantar alabados, realizar novenarios, colocar objetos) el cuerpo idealmente debe estar presente para que el alma pueda llegar hacer su debido tránsito. Esto implica que las personas que se encuentran tanto en Bogotá como en Chocó garanticen, por medio de la coordinación de las juntas como de las aseguradoras, el traslado del muerto con la intención que se realicen distintos procesos.

A partir de allí me centré en mostrar que el muerto y el alma del muerto son agentes sociales, en tanto se despliegan una serie de acciones por parte de las comunidades afrodescendientes. Las acciones implican que el muerto sea llevado a cada uno de los lugares donde se encuentran las familias; que se implore por el alma del muerto por medio de los cantos (donde el muerto también tiene voz) y de las oraciones; y colocar objetos para orientar al alma a que encuentre su camino mientras está en el mundo terrenal.

Estas acciones también me revelaron que por medio del muerto y del alma del muerto se pueden explorar procesos sociales, donde hay de por medio procesos económicos, de intercambio, de conflicto y demás, entre cada una de las localidades (Bogotá-Chocó). Es decir, las ceremonias fúnebres que llevan a cabo las comunidades me permitieron observar que el acompañamiento a lo largo de estas no solo se hace con la intención de ayudar al muerto pasar el umbral. También evidencian la retribución entre las familias, donde la familia que está pasando un mal rato se verá retribuida en un futuro tanto moralmente (acompañándola en el proceso de la partida del fallecido) como económicamente.

Esto me llevó a reflexionar sobre las maneras en cómo las personas del Pacífico afrontan la muerte de una de las personas pertenecientes a la comunidad. Tanto las personas que se encuentran Bogotá como en Chocó tratan en lo posible de participar y de trasladar el cuerpo. Con esto quiero llegar a que las comunidades afro no están ancladas a un lugar determinado, por el contrario, los procesos mortuorios conectan las distintas partes del país para que se lleve cabo los procesos mortuorios.

Finalmente, si bien es cierto que el alabado se ha abordado desde múltiples campos de estudio, este trabajo aborda el alabado como un nodo de relaciones. Desde este punto de vista, es posible observar de una manera más general el alabado; promoviendo que no solo se observe como un canto que se entona cada vez que alguien fallece, sino que se visibilicen otros campos por los cuales se encuentra atravesado. El patrimonio, lo artístico, la religiosidad, entre otras, son las relaciones que pueden llegar a ser investigadas en un futuro.

En este trabajo, muestro cómo el alabado no puede entenderse solamente como un canto entonado para los muertos, sino que implica también ver otros procesos que configuran este canto. En ese sentido debe tenerse en cuenta que estas relaciones por las cuales se encuentra atravesado el alabado están mediadas por el muerto. Es por tanto que considero importante para las futuras investigaciones que se lleven a cabo se tenga en cuenta al muerto, ya que este es un elemento transversal a los procesos de los cantos del Pacífico.

Bibliografía

- Alcaldía Municipal de Cértegui. (2017). *Alcaldía Municipal de Cértegui - Chocó*. Obtenido de <http://www.certegui-choco.gov.co/>
- Ariés, P. (2007). *Morir en occidente: desde la Edad Media hasta la actualidad*. Buenos Aires: El Acantilado.
- Arocha, J. (2005). Velorios y Santos Vivos: Comunidades Negras, Afrocolombianas, Raizales y Palenqueras. *Museo Nacional de Colombia*, 9-55.
- Arrarás, A. S. (2017). Seguir a los difuntos. Una etnografía multisituada de las prácticas funerarias transnacionales. *Antropología experimental*, Vol. 17, 97-107.
- Ayala, A. G. (2011). En A. G. Santos, *Rituales Mortuorios Afrotateños en el Alto y Medio Atrato* (págs. 20-168). Medellín: Editorial Mundo Libro.
- Bello, Á. (2011). Espacio y territorio en perspectiva antropológica. El caso de los purhépechas de Nurío y Michoacán en México. *Revista CUHSO*, Vol. 21, 41-60.
- Chocó, G. d. (2016). *Política Pública de Equidad de Género para mujeres Chocoanas*. Quibdó: Gobernación del Chocó.
- Córdoba, D. A. (1998). *El alabao: canto fúnebre de la tradición oral chocoana Bogotá*. Bogotá: Colcultura.
- Douglas, M. (2015). *Purity and Danger: An Analysis of concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge.
- Durkheim, E. (1992). *Las formas elementales de la vida religiosa el sistema totémico en Australia*. Madrid: Ediciones Akal.
- Escobar, A. (2012). La cultura habita en lugares: reflexiones sobre el globalismo y las estrategias subalternas de locación. . En A. Escobar, *Más allá del Tercer Mundo Globalización y Diferencia* (págs. 159-198). Bogotá: ICANH.
- Evans-Pritchard, E. E. (1976). Brujería. En E. E. Evans-Pritchard, *Brujería, magia y oráculos entre los Azande* (págs. 45-150). Barcelona: Editorial Anagrama.
- Flores, J. (2014). Iconografías emergentes y muertes patrimonializadas en América Latina: Santa Muerte, muertos milagrosos y muertos adoptados. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 9(2), 115-140.
- Friedeman, N. S. (1993). *La saga del negro. Presencia Africana en Colombia*. Santa Fe de Bogotá: Instituto de Genética Humana, Facultad de Medicina, Pontificia Universidad Javeriana.
- Friedemann Nina S. y Arocha Jaime. (1986). *De Sol a Sol. Génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*. Bogotá: Planeta.

- Gardner, K. (2002). Death of Migrant: transnational death ritual and gender among British Sylhetis. *Global Networks, Vol. 2 (3)*, 191-204.
- Gell, A. (1998). En A. Gell, *Art and Agency: An Anthropological Theory* (págs. 21-60). New York: Oxford University Press.
- González, C. (2003). Música, identidad y muerte entre los grupos negros del pacífico sur colombiano. *Revista Universidad de Guadalajara*, 1-48.
- Harper, S. (2010). The social agency of dead bodies. *Mortality, Vol. 15*, 308-322.
- Hurtado, Á. (2017). El tránsito de las almas de Bojayá. *La silla Vacía*, págs. 1-4.
- James Ferguson & Akhil Gupta. (2008). Mas allá de la "Cultura": Espacio, identidad y las políticas de diferencia. *Antípoda, Vol. 7*, 233-256.
- Kaene, W. (1997). Religious Language. *Annual Review of Anthropology*, 47-71.
- Kellaher, Leonie; Hockey, Jenny; Prendergast, David. (2010). Wandering Lines and Cul-de-sacs: Trajectories of Ashes in United Kingdom. En J. Hockey, K. Woodthorpe, & C. (. Komaromy, *The matter of Death. Space, Place and Materiality* (págs. 133-147). Sheffield: Palgrave Macmillan.
- Lambek, M. (2013). Introducción and Presence, attachment, origin: Ontologies of "Incarnates". En J. Boddy, & L. Michael, *A Companion to the Anthropology of Religion* (págs. 1-49). West Sussex: Wiley Blackwell.
- Losonczy, A.-M. (2006). *La trama interétnica: ritual, sociedad y figuras de intercambio entre los grupos negros y Émbera del Chocó*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Losonczy, A.-M. (41-64). El luto de sí mismo, Cuerpo, sombra y muerte entre los negros colombianos. *América Negra*, 1991.
- Miller, D. (2005). An Introduction. En D. M. (Editor), *Materiality* (págs. 1-50). London: Duke University Press.
- Ministerio de Cultura & Fundación cultural de Andagoya. (2014). *Gualíes, Alabaos y Levantamiento de tumba, ritos mortuorios de las comunidades afro del municipio del San Juan*. Andagoya: Ministerio de cultura.
- Oslender, U. (1999). Espacializando resistencia perspectivas de 'espacio' y 'lugar' en las investigaciones de movimientos sociales. *Revista Colombiana de Geografía*, 1-35.
- Pearson, M. (1982). Mortuary practices, society and ideology: An ethnoarchaeological study. In I. Hodder (Ed.). En *Symbolic and Structural Archaeology (New Directions in Archaeology, pp. 99-114)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pinilla, A. (2017). Alabaos y conflicto armado en el Chocó. *Encuentros*, 152-159.

- Quiceno, N. (2016). Fuerzas divinas y humanas y santos . En N. Quiceno, *Vivir sabroso. Luchas y movimientos afrotrataños, en Bojayá, Chocó, Colombia* (págs. 97-183). Bogotá: Editorial Universidad Del Rosario.
- Restrepo, E. (2011). Representaciones y prácticas asociadas a la muerte en los ríos Satinga y Sanquianga. *Revista de la Universidad del Valle, Vol. 8*, 78-102.
- Restrepo, E. (2013). *Etnización de la Negritud: La invención de las 'comunidades negras' como grupo étnico en Colombia*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Restrepo, E. (2016). *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Bogotá: Envión editores.
- Ruiz-Serna, D. (2020). Ecumene de vivos y muertos: mala muerte y reparaciones territoriales en el Bajo Atrato. *Revista Colombiana de Antropología, Vol. 56*, 21-50.
- Serje, M. (2012). El mito de la ausencia del Estado: La incorporación económica de las "zonas de frontera" en Colombia. *Cahiers des Amériques latines, 71*, 95-117.
- Serrano, F. (1998). Hemo de Mori Cantando, Porque Llorando Naci. Ritos Funebres Como Forma de Cimarronaje. En F. Serrano, *Geografía Humana de Colombia. Los Afrocolombianos*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispanica.
- Socarrás, E. (2004). Participación, cultura y comunidad. En C. P. Linares Fleites, *La participación. Diálogo y debate en el contexto cubano*. (págs. 173-180). La Habana: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello.
- Thomas, L.-V. (2015). *Antropología de la muerte*. México: Fondo de Cultura Económica .
- Thorsten Benkel & Matthias Meitzler. (2019). Materiality and the body: explorations at the end of life. *Mortality, Vol. 24*, 231-246.
- Turner, V. (1988). Limanalidad y communitas. En V. Turner, *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. (págs. 101-136). Madrid: Taurus.
- Turner, V. (2013). Símbolos en el ritual ndembu. En V. Turner, *La selva de los símbolos aspectos del ritual ndembu* (págs. 21-52). Madrid: Siglo Veintiuno Editores.
- Uzal, L. G. (2019). Cuerpo muerto y materialidad: exploraciones teóricas conceptuales. *Tabula Rasa, Vol. 31*, 361-380.
- Viotti, N. (2018). De Las Mediaciones a Los Medios: La vida material de la espiritualidad contemporánea. *Ciências Sociais e Religião, 17-40*.
- Wade, P. (2000). El significado de 'Raza' y 'Etnicidad'. En P. Wade, *Raza y Etnicidad en Latinoamérica* (págs. 11-34). Quito: Abya-ayala.
- Wade, P. (2013). Defendiendo la negritud en Colombia. En *Estudios afrocolombianos hoy: aportes a un campo transdisciplinario* (págs. 21-41). Popayán: Editorial Universidad del Cauca.