

Entre la vida y la muerte. Ritualidad de las poblaciones afroesmeraldeñas. Comuna Río Santiago Cayapas*

Fecha de recepción: 28/02/2017
Fecha de revisión: 09/06/2017
Fecha de aprobación: 15/11/2017

Cómo citar este artículo / To reference this article
/ Para citar este artículo: Santacruz, L. (2017). Entre la vida y la muerte. Ritualidad de las poblaciones afroesmeraldeñas. Comuna Río Santiago Cayapas. *Revista Criterios*, 24(1), 215-233.

Lucy Santacruz Benavides*✉

Resumen

El objetivo de este artículo es abrir un espacio de reflexión acerca de la espiritualidad afroesmeraldeña presente en los rituales de vida y muerte. Escenarios que marcan la entrada y salida de este mundo otorgando *sentidos de vida* profundos que a su vez, implican un encuentro distinto con la naturaleza, con el cosmos, con el mundo inmaterial que integra la *existencia*. Considero estos dos escenarios marcados por rituales de paso como momentos trascendentes en la vida de las personas, donde los sentidos de la existencia se reafirman y re-establecen su significación. La espiritualidad en mi perspectiva permite a la defensa territorial de la comuna encontrar la energía vital que orienta sus luchas.

Palabras clave: comunidades afro, nacimiento, muerte, ombligar, ritual.

Between life and death, Rituality of Afro populations of Esmeralda, Río Santiago Cayapas Commune

Abstract

The objective of this article is to open a space for reflection on the Afro-Emeraldean spirituality present in the rituals of life and death, scenarios that mark the entrance and

*Artículo de Reflexión.

✉Candidata a Doctora en Estudios Culturales Latinoamericanos, Universidad Andina Simón Bolívar; Magíster en Estudios de la Cultura; Antropóloga. Docente investigadora, Maestría en Pedagogía, Universidad Mariana, San Juan de Pasto, Nariño, Colombia. Correo electrónico: lucy.santacruz@gmail.com / lsantacruz@umariana.edu.co

exit of this world, granting profound senses of life that, in turn, imply a different encounter with nature, with the cosmos, with the immaterial world that integrates existence. I consider these two scenarios marked by rituals of passage, as transcendent moments in the lives of people, where the senses of existence are reaffirmed and re-established in their meaning. Spirituality in my perspective allows the territorial defense of the commune to find the vital energy that guides its struggles.

Key words: Afro population, birth, death, to tie the navel, ritual.

Entre a vida e a morte. Ritualidade das populações afro de Esmeralda, Comuna Rio Santiago Cayapas

Resumo

O objetivo deste artigo é abrir um espaço de reflexão sobre a espiritualidade 'afro-esmeraldeña' presente nos rituais da vida e da morte, cenários que marcam a entrada e a saída deste mundo, concedendo sentidos profundos de vida que, por sua vez, implicam um encontro diferente com a natureza, com o cosmos, com o mundo imaterial que integra a existência. Considero estes dois cenários marcados por rituais de passagem, como momentos transcendentais na vida das pessoas, onde os sentidos da existência são reafirmados e restabelecidos no seu significado. A espiritualidade na minha perspectiva permite que a defesa territorial da comuna encontre a energia vital que guia suas lutas.

Palavras-chave: População afro, nascimento, morte, amarrar o umbigo, ritual.

1. Introducción

La Comuna Río Santiago Cayapas se encuentra ubicada en el norte de la provincia de Esmeraldas en Ecuador y hace parte de la región denominada Chocó Biogeográfico. Situar a la Comuna en esta dimensión regional es fundamental. El Chocó Biogeográfico va desde el sur de Panamá, pasando el Pacífico colombiano en los departamentos del Chocó, Cauca y Nariño, hasta llegar a la zona norte de la provincia de Esmeraldas en el Ecuador. Constituye una *región* no solo por su configuración ecosistémica, sino también porque comparte dinámicas culturales que trascienden las fronteras nacionales, para el caso que nos compete estas dinámicas, se dibujan de manera más clara en la zona que va desde Buenaventura hasta el norte de Esmeraldas¹.

Es importante a su vez resaltar que, la posición fronteriza donde se encuentra ubicada la Comuna Río Santiago Cayapas, repercute en una suerte de políticas estatales binacionales, entre Colombia y Ecuador. Estados centralizados que concentran su poder y su presencia institucional al interior de cada uno de estos países, pero que en la última década, particularmente a partir del Plan Colombia y actualmente por las nuevas dinámicas del proceso de Paz en Colombia y la

¹ Al respecto ver Walsh y Santacruz (2006).

implementación del pos-acuerdo con las Farc, han reforzado su incidencia en la frontera sobre todo desde la presencia militar. Fracturando dinámicas culturales y de intercambio de esta población históricamente binacional.

Con esto, se pretende ubicar al lector en un territorio que condensa una posición geopolítica donde la vida comunitaria y cultural de estas comunidades adquiere trascendencia, donde se hacen evidentes tanto los desajustes que este abandono estatal histórico ha generado en los territorios del Pacífico, particularmente en las zonas de frontera, pero a su vez, donde se evidencia la potencia política de estos territorios en tanto *exterioridad* del territorio nacional. Recupero aquí la categoría de exterioridad² propuesta por Dussel (1993), para evidenciar una posición crítica y en tensión de territorios como este de la Comuna Río Santiago Cayapas, frente a las dinámicas centralistas de los Estados, donde las prácticas y conocimientos de las comunidades afrodescendientes e indígenas, así como de poblaciones campesinas son desconocidas, incluso catalogadas como simples expresiones de superstición, o como no conocimientos. Desde el concepto de Dussel incluso más allá de este, podemos afirmar entonces que esta situación de exterioridad donde la cultura afroesmeraldeña ha sido históricamente ubicada aparece hoy como posibilidad de conocimiento *otro*, como dimensión epistémica *alter-nativa*. Esta singularidad de las prácticas y conocimientos alrededor de la vida y la muerte expresan una serie de concepciones frente a la existencia que se vinculan con los modos de vida comunitaria, principios éticos vitales que van en contravía de las dinámicas de competencia y de individuación propias de nuestras sociedades capitalistas. No quiero con esto romantizar tales prácticas como expresiones ancestrales puras, por el contrario, el sentido de leer tales expresiones culturales desde la categoría de exterioridad permite encontrar las tensiones y contradicciones al interior mismo de la vida comunitaria. Como veremos en el curso de este artículo, las luchas de la población del río Santiago por la defensa de su territorio, están en buena medida, marcadas por la entrada de dinámicas económicas extractivas que transforman no sólo los medios de subsistencia sino también las subjetividades de las poblaciones, transformando y conflictuando sus propias dimensiones culturales.

Este artículo no pretende adentrarse en la complejidad que esta posición geopolítica implica para la Comuna Río Santiago Cayapas. Sin embargo, para el propósito general de estas páginas es importante que se tome en cuenta la ubicación de la Comuna no solo en su dimensión geográfica, política y económica, sino también en la trascendencia de su configuración cultural como parte de una región. En este sentido, a lo largo de este documento se buscará poner en diálogo las prácticas culturales exploradas con expresiones similares en otros lugares del Pacífico colombiano. Los límites de este ejercicio se plantean en la necesidad de dimensionar este *lugar* dentro de la configuración regional ya mencionada, no se busca generar una lectura comparativa que implicaría un trabajo etnológico de mayor alcance.

En este sentido, la tesis que me propongo demostrar busca desentrañar la relación entre religiosidad y política, relación donde la potencia de las

² “Éticamente se descubre la dignidad del Otro (de la otra cultura, del otro sexo y género etc.); cuando se declara inocente a las víctimas desde la afirmación de su alteridad como identidad en la exterioridad como personas que han sido negadas por la Modernidad. De esta manera la razón moderna es trascendida (pero no como negación de la razón en cuanto tal, sino de la razón violenta eurocéntrica, desarrollista, hegemónica)”. (Dussel 1993, p. 50).

expresiones de la espiritualidad afro esmeraldeña, sustenta las *condiciones de posibilidad* para la construcción de un territorio colectivo, el mantenimiento de dinámicas comunitarias centrales en la defensa del territorio y, la búsqueda de autonomía por parte de las poblaciones afroesmeraldeñas. Lo cual condensa en la espiritualidad una fuente de “energía vital” para la defensa territorial. Para ello, voy a referirme en primer lugar a dos hitos históricos que demuestran la potencia organizativa de la Comuna Río Santiago en su configuración territorial, y en segundo lugar, me referiré a dos rituales de paso que ejemplifican las prácticas religiosas de la población afroesmeraldeña.

La ubicación de las prácticas culturales dentro de un proceso de configuración de un territorio colectivo será fundamental para mirar este vínculo entre religión y política, por esa razón el primer momento recreado en este artículo será el proceso de configuración de un territorio colectivo y posterior normalización con la figura de comuna, como parte de la estrategia de defensa territorial. Por otro lado, dentro de la dimensión religiosa que se busca explorar, se hará énfasis en las prácticas de nacimiento y muerte, dos rituales de paso donde aparecen elementos fundamentales de la ética de vida centrales para el mantenimiento de los procesos organizativos de defensa territorial. Me refiero por un lado, al establecimiento de relaciones de cooperación no solo entre las personas de la comunidad, sino también con las potencias de la naturaleza; y por otro lado, a la participación de las cantadoras y parteras como mujeres que orientan estos rituales desde sus conocimientos y contribuyen desde su papel al mantenimiento de un tejido social activo en el acto de “acompañar”, elemento central en la ritualidad de estos dos momentos de la vida. Por tanto, escoger estas expresiones de la religiosidad afroesmeraldeña y no otras, responde a una decisión metodológica específica.

Es importante mencionar que los testimonios registrados aquí hacen parte de dos procesos investigativos distintos: el *primero* de la experiencia de investigación en el 2001, donde se tuvo el primer contacto con las comunidades de este territorio, trabajo que se extendió a lo largo de un año de investigación; experiencia desarrollada fundamentalmente desde la práctica antropológica; y un *segundo* momento en el 2008 como parte de un proyecto de investigación financiado por LASA bajo la coordinación de Catherine Walsh en la Universidad Andina Simón Bolívar de Quito. Esta segunda experiencia investigativa desde un enfoque metodológico distinto, en tanto se orientó desde un proceso de investigación colaborativa. Posterior a estos dos momentos de investigación exhaustiva en la zona, la relación y encuentro con las poblaciones de la comuna ha continuado de manera intermitente en años más recientes, siendo la última visita en el 2013. Recuperar los testimonios acerca de estas prácticas religiosas, así como la historia de la comuna casi veinte años después, tiene dos propósitos fundamentales: el *primero*, en la medida que permite retomar dos procesos de investigación distintos y profundizar en temas como los referidos a las prácticas religiosas, prácticas que como menciona Papa Roncón, un marimbero reconocido de la región, cada vez van perdiendo vigencia e interés por parte de los jóvenes; y en *segundo* lugar, porque considero que evidenciar este vínculo entre política y religión, entre la espiritualidad de las comunidades y las luchas por la defensa territorial es fundamental en las apuestas de autonomía territorial que buscan hoy las comunidades afrodescendientes del litoral Pacífico.

2. El territorio como fuente de vida y libertad

En este primer acápite se resalta dos momentos históricos fundamentales en el proceso de configuración territorial de la Comuna Río Santiago, Cayapas como un territorio colectivo. El primer momento en relación con la compra de tierras por parte de los habitantes del río Santiago, escenario fundamental si se tiene en cuenta que esta compra se realiza en 1885, momento donde aún está vigente la manumisión de esclavos, proceso que inició 35 años antes en Ecuador a partir de la declaración de la abolición de la esclavitud. Y un segundo momento a partir de la legalización de la comuna dentro de las leyes ecuatorianas, lo cual sucede en 1953, figura necesaria como mecanismo de defensa frente a los proyectos de colonización impulsados por el Estado y la entrada de empresas bananeras. Las amenazas que ha sufrido el territorio por dinámicas externas del mercado, como la extracción maderera a gran escala, el monocultivo extensivo de palma de aceite y más recientemente, la minería ilegal de oro, necesitan ser asumidas desde la potencia organizativa de estos dos momentos históricos de defensa del territorio, el mantenimiento de las prácticas que permite la existencia de un territorio colectivo, es fundamental en los escenarios de lucha actuales de las comunidades.

De acuerdo a las escrituras notariales con fecha del dos de junio de 1885, Nicolás Jiménez y Estanislao Ponce, se presentan como compradores de una propiedad de 62.000 ha de tierra entre los ríos Santiago y Cayapas, expresando que el remate de las tierras "lo hacían por sí y a nombre de 62 compradores" (copia de Escrituras notariales, Archivo Ministerio de Agricultura) cuyos nombres se registran en la escritura. De acuerdo con la historiografía ecuatoriana estos pobladores de las riberas del río Santiago, en su mayoría fueron esclavos de Playa de Oro, uno de los reales de minas de la zona (Ribera, 1986, p. 29). Versión que concuerda con la narración oral de uno de los líderes de la comuna, quien recuerda que los esclavos libres fueron asentándose a lo largo del río Santiago, tiempo en el que buena parte de la población trabaja playando oro. De acuerdo con Hermógenes Coroso, como parte del acuerdo establecido entre los pobladores del río Santiago, se decide enviar a los dos profesores de la parroquia Concepción, los ya mencionados arriba Nicolás Jiménez y Estanislao Ponce, para que establecieran contacto con la viuda de Viteri, propietaria del terreno para ese entonces.

Resultó que se fueron a Quito, les hablaron a ellos para que hicieran el viaje, todos ellos entonces reunieron y mandaron. Se fueron por camino de herradura a salir a Lita a salir a Ibarra y de ahí hasta Quito. Unas veces alquilaban caballo y otras veces a pie. Ya llegaron a Quito y no demoraron. Encontraron a la viuda, ya le ofrecieron la compra y ella aceptó la compra. Ella dijo 3200 sucres; vinieron y avisaron, reunieron la plata en oro y se fueron e hicieron la compra, eso hicieron la compra y el 2 de junio de 1885 hicieron las escrituras y ya entró a dominio de comuna [...], por eso tiene su dominio, compra y a remate valedera para siempre, para toda la vida, esta comuna no tiene fin. (H. Coroso, Líder, Colon Eloy, comunicación personal, 2001).

En el momento que narra Hermógenes Coroso, la figura de comuna no se encuentra vigente en Ecuador, el hecho sin precedente de este grupo de pobladores de comprar un territorio colectivo como garantía de su propia libertad, aparece como evento singular en la región, que a su vez, demuestra

el ímpetu de esta comunidad en la búsqueda de autonomía. Vivir entre el río Santiago y el río Cayapas significa para ese entonces, tener propiedad colectiva sobre un territorio de 62.000 ha de tierra, una extensión rodeada por dos grandes ríos que facilitan la pesca y la navegación, en un territorio donde la caza y la recolección complementa los medios de subsistencia con agricultura de pequeña escala. La posesión colectiva de esta gran extensión está mediada por figuras de propiedad familiar a partir de los trabajos de siembra o limpia. Las familias adquieren derechos sobre determinado espacio de acuerdo a su capacidad de trabajo, con el acuerdo comunitario de que las tierras trabajadas se pueden heredar más no vender.

Uno vivía pues a la voluntad de Dios porque en esa temporada al menos se conseguía lo que se trata de la comida, como era el pescado, la carne, siempre vivía la gente, tenía su inteligencia, uno tenía su catanga, su animal de corral, uno armaba su trampa, armaba su escopeta, como eran pueblos que recién estaban formados, no habían tantas casas, entonces una comparación como este barrio usted iba y por la noche mataba un animal y al otro día habían unos vecinos pues que no tenían y se les regalaba, y así se pasaba la gente. Cuando usted criaba un puerco, el puerco no se utilizaba para la venta sino así para regalarle a los vecinos, porque todos tenían, la gente vivía en tranquilidad, los tiempos no son los mismos de ahora (Entrevista, Floresmiro Valencia, Líder, Maldonado, 2001).

Hasta 1952, cuando se adopta la figura administrativa de Comuna, el territorio comprendido entre los ríos Santiago y Cayapas mantenía la propiedad colectiva de su territorio de acuerdo a las normas establecidas por su tradición. Es decir, el concepto de apropiación del espacio por el trabajo, los principios de solidaridad y redistribución dentro de familias extensas, así como la herencia, mantuvieron los bosques y las familias unidas dentro de un ecosistema que proporcionaba los medios de subsistencia necesarios para la vida familiar y comunitaria.

Durante este periodo se presenta, a su vez, dos dinámicas de economía extractiva en las que la población de la comuna participa, nos referimos a la explotación de la Tagua y el Caucho entre 1870 y 1940, la venta de cacao también está presente pero no alcanza a tener una venta representativa. Si bien estas dos dinámicas extractivas no alcanzan a tener mayores repercusiones para el ecosistema, así como para las economías familiares, sí permitieron establecer los primeros lazos comerciales con productos como la sal y el querosén, entre otros.

Antes se agarraba la plata en el caucho, la tagua, el chocolate, pero todo era barato. Yo recuerdo en mi temporada me tocó vender caucho y era a dos cincuenta sucres el quintal, yo agarraba cinco sucres, pero yo agarraba cuatro quintales y me iba a Borbón de mañana y con esos 10 sucres yo tenía un platal para toda la semana. Los productos eran barato pero todo era barato, ya la gente por los campos, la gente, se acostumbraba a comprar su lata de querosén porque no había luz, la sal la compraba uno por quintales, los viejos eran metódicos antes nada les faltaba todo compraban por mayor para que no faltara a los quince días, al mes se bajaba otra vez. (F. Valencia, Líder, Maldonado, comunicación personal, 2001).

En el período comprendido entre 1885 y 1952, la comuna se mantiene de acuerdo a las normas de redistribución y reciprocidad. La propiedad colectiva

era defendida a través de la autoridad del “alguacil”, encargado de proteger el territorio de invasiones o nuevos asentamientos. La figura del alguacil no tiene connotaciones similares a las de un policía o lo que se conoce como intendente político, pues era considerado una persona respetable que velaba por un bienestar colectivo, dirigido básicamente a la protección de las tierras, sin que le fueran a él otorgadas facultades de mediador en conflictos internos. No era necesaria una figura fiscal hacia el interior, las redes familiares y los compromisos que las normas de parentesco sustentaban, eran argumentos suficientes para mantener la organización social en completa concordancia con las normatividades propias de su cosmovisión. Como veremos más adelante los compadrazgos establecidos en escenarios rituales como los bautizos, constituyen uno de los mecanismos de establecimiento de relaciones solidaridad y cooperación comunitaria que se sustenta en los principios morales definidos desde estas prácticas religiosas.

El último alguacil conocido en la zona, como “Juez de Tierra” que se mantiene en la memoria es Gabino Valencia, quien se recuerda con aprecio haciendo viajes desde el Santiago hasta el Cayapas, cobrando el “predio rústico”, valor con el que se sustentaban las acciones administrativas del territorio. Gabino Valencia es quien va a iniciar en los años de constitución de la comuna los primeros levantamientos y reclamos hacia el Gobierno, seguido por su hijo Hermógenes Valencia, quien será, años después, el primer presidente de la Comuna Río Santiago Cayapas.

Con la entrada del boom bananero en 1948 a la provincia de Esmeraldas se inicia un nuevo proceso tanto económico como político, se insertan formas de producción capitalista, como el cultivo intensivo de la fruta, el trabajo asalariado y la búsqueda de excedentes para los grandes productores, en este caso, es la compañía Astral propiedad de un canadiense quien ingresa a la zona comprando e invadiendo tierras de propiedad de la Comuna. Según autores como Naranjo (1980, p. 32) “el surgimiento del Boom bananero alterará significativamente las condiciones tradicionales de vida, la economía recolectora cede rápidamente frente a un sistema de agricultura comercial; recolectores, pescadores y cazadores devienen en campesinos, cuando no en asalariados”. La producción y comercialización del banano inserta en la zona nuevas formas de subsistencia donde el recurso monetario se convierte en elemento fundamental de la vida.

Aquí éramos productores de banano, aquí se asentaba la compañía Astral, Fólter Anderson era el dueño de esta gran hacienda bananera, ese banano salía por los esteros el María, Agua Sucia, Piragua y el Santiago, en mulares lo cargaban de ahí lo embarcaban en canoa y lo embarcaban aquí en los puertos de Maldonado, boca de María y boca de Piragua. (T. Caicedo, Maldonado, comunicación personal, 2001).

La compañía comienza por comprar la producción e incentivar la venta de tierras e incluso invadiendo las tierras que por no tener sembríos considera como baldías, llegando a ocupar grandes extensiones entre Colon Eloy y Maldonado. Es entonces cuando volver a las escrituras y a los argumentos que los mayores dejaron como garantía de un derecho sobre tierras colectivas, hace necesario que se implante la organización de la comuna como forma de defensa de su territorio. Después de la muerte de don Gabino Valencia, su hijo Hermógenes

Valencia con un grupo de líderes básicamente de Colón Eloy, inician un proceso con el Ministerio de Agricultura donde buscaban la defensa del territorio a través de la adopción de una figura administrativa, que el gobierno ecuatoriano había ya implementado en otros lugares. En las cartas de ida y vuelta que se registran en el archivo del ministerio, se muestra la necesidad expresa de los habitantes del río Santiago, de que sean reconocidas las escrituras públicas a través de las cuales se compra este territorio de habitación colectiva, disputa que la comunidad pierde, adquiriendo como garantía de su territorio solamente la declaración de comuna, lo que significa un reconocimiento de un territorio colectivo que adjudica el Estado, mas no como propiedad de estos pobladores, sino como administradores de esta extensión de tierra. La conformación legal de “La Comuna Río Santiago Cayapas”, como organización campesina de carácter básicamente administrativo, se registra en el año de 1952 de acuerdo al régimen de comunas dictado por el Ministerio de Agricultura.

Los primeros 15 años de existencia de la comuna es tal vez el momento de mayor potencia organizativa, si bien el reconocimiento como comuna no reconoce la propiedad colectiva, si constituye un mecanismo de defensa territorial frente a la llegada de empresas privadas interesadas en la explotación de recursos e incluso frente a las políticas de gobierno que considera estos terrenos como baldíos. Ejemplo de ello, es el pleito que se registra entre la comuna y el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y de Colonización (IERAC), frente a la presencia de colonos manabitas. Las tensiones con el IERAC muestran la contradicción entre dos políticas del gobierno, pues este instituto en diferentes comunicaciones argumenta la posesión de un gran terreno baldío por parte de la comuna. Para el instituto, la posesión de tal extensión de tierra no tiene asidero legal, afirmando por ejemplo: “si nos atenemos a la Ley de Reforma Agraria y más leyes del país, la propiedad prescribe a los 15 años de abandono y, los terrenos no trabajados pueden ser objeto de reversión al Estado” (Comunicación de IERAC dirigida al Ministerio de Agricultura en 1987).

En una segunda comunicación de junio de 1979 el IERAC argumenta, “la Comuna no funciona como tal sino en nombre, puesto que sus cultivos son insuficientes y solamente utilizan la madera para la venta a las Concesiones Forestales que operan en el lugar”. Las políticas de colonización no tuvieron en cuenta la forma como es asumida la posesión del territorio por sus pobladores, pues sus economías no están basadas en el manejo de cultivos extensivos, la fuente de alimentación se basa entonces en el cultivo de plátano a pequeña escala, cacao, yuca y otros cultivos de ciclo corto, complementando su dieta con la caza, la pesca y la recolección. El IERAC en sus argumentos desconoce nuevamente los títulos de propiedad colectiva de este territorio, así como desconoce la formalización de este territorio bajo la figura de comuna.

Las dinámicas de redistribución y reciprocidad fundamentales en los primeros momentos de vida comunitaria, sufrieron cambios con las nuevas dinámicas económicas que llegaron a este territorio, convirtiendo la propiedad familiar en elemento central dentro de las relaciones de prestigio social, así como garantía en la consecución de recursos monetarios en todos los procesos de modernización que empiezan a darse en la zona a partir de los años 70. La extracción de madera

llega con la apertura de carreteras, la llegada de la luz eléctrica, el consumo de electrodomésticos, etc. La captación de recursos a través de la madera abre una ventana a las posibilidades de modernización, la entrada de nuevas tecnologías que permitan explotaciones forestales de mayor alcance, así como la apertura de vías de comunicación que favorezca el transporte de dichos recursos explotados, dan entrada a nuevas formas de vida vistas desde afuera como propicias y que califican a las suyas como atrasadas. Estas nuevas dinámicas llegan a producir un cambio significativo tanto en las formas de subsistencia, ahora permeadas por el recurso monetario, como en las formas organizativas políticas locales que paulatinamente van adentrándose en las prácticas politiqueras de la zona. La compra de votos y el manejo de los aranceles pagados por los madereros, terminan desvirtuando la presencia del cabildo y debilitando la organización de la comuna, sin que ésta deje de ser un referente territorial importante. A pesar de ello, la comuna continúa vigente hoy como referente de este territorio colectivo.

Estos dos momentos del proceso de configuración territorial de la comuna, no son más que una ventana frente a todos los procesos de defensa del territorio que ha logrado desarrollar la población del río Santiago, procesos que por supuesto no están exentos de conflictos internos. Las demandas de “modernización” sobre todo de las vías de comunicación, en un inicio muy restringidas, ya que se limitaban a la navegación del río, han sido factores de tensiones internas y de riesgo por las negociaciones que implicaron con los madereros. De manera similar la actual explotación de oro a través de dragas, calificada por el Estado ecuatoriano como minería ilegal, ha ocasionado una fuerte contaminación de los ríos, por la utilización del mercurio y la remoción de tierras aledañas a las fuentes de agua, presencia minera que ha evidenciado la debilidad organizativa de la comuna. Así también la pretensión de palmicultores de adquirir tierras, ha ocasionado conflicto con comuneros que pretenden vender fincas que han sido heredadas por sus familias, pero que a su vez, hacen parte de la propiedad colectiva de la comuna.

Detenerse en cada uno de estos conflictos va más allá de los propósitos de este artículo, con este primer momento de ubicación de dos hitos fundamentales en el proceso de configuración territorial, se busca poner un acento en un proceso que permitió comprar este territorio colectivo, que a pesar de ser desconocido años después por el mismo Estado, logra mantenerse a partir de la figura de comuna. La acción de esta compra se hizo desde los principios de cooperación y solidaridad que serán expresados en los rituales que son objeto en las siguientes páginas. Sin el establecimiento de estos mecanismos que evidencia la fortaleza de un proyecto colectivo, entre los 67 pobladores que deciden jugar oro y confiar en los dos profesores encargados de ejecutar la compra de las tierras, la presencia de la comuna hoy sería impensable. La potencia política de esta dinámica organizativa que muestran los dos momentos de la historia de este territorio aquí descritos, se sostiene en una ética de vida que va en contravía de las dinámicas capitalistas de competencia e individuación a las que la misma comuna ha debido enfrentarse en los conflictos presentes en el territorio. Esta lucha por el mantenimiento de este territorio colectivo hoy implica una lucha entre estos dos modos de vida distintos.

3. Prácticas religiosas en la Comuna Río Santiago Cayapas

Referirse a la religión aquí es hablar de una perspectiva de la vida, de una manera de concebir el mundo, de un sentido de realidad. Se trata de un acercamiento a los problemas existenciales del ser, a su ubicación en un orden cósmico. Un orden compartido colectivamente como sistema de significaciones, de representaciones expresadas en prácticas y conocimientos; en símbolos sagrados intersubjetivamente contruidos y recreados. Los símbolos según Geertz (1997) son fuentes extrínsecas de información, es decir, que están por fuera del organismo individual, que hacen parte del acervo de conocimientos intersubjetivamente compartidos, de común comprensión, y que además suministran un patrón o modelo cognitivo y normativo desde el cual se puede dar forma definida a procesos exteriores.

Las prácticas religiosas constituyen en este sentido, un escenario de condensación de estos sentidos de existencia. A través de su sistema de significación, en su expresión ritual, a través de símbolos sagrados, encuentran su máxima expresión incluso la exacerbación de sus significados en las prácticas rituales. Expresiones religiosas de tal fuerza que logran superar la distancia entre el mundo idealmente construido, el deber ser de la cosmovisión, con el mundo vivido de la experiencia, es por esto que el ritual cristaliza la actualización y reproducción de sentidos de vida a través de la puesta en escena ritual. “En el acto ritual, el mundo vivido y el mundo sagrado, fusionados por obra de una sola serie de formas simbólicas llegan a ser el mismo mundo” (Geertz, 1997, p. 107).

Es así como las representaciones colectivas, como “estructuras intersubjetivas de conciencia” como parte de o en la idealización de su correspondencia con el orden de las relaciones sociales, “necesitan cierto grado de institucionalización u objetivación” (Beriaín, 1990, p.47) en la práctica ritual. Los significados religiosos condensados en símbolos:

Tienen la función de sintetizar el *ethos* de un pueblo -el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético- y su cosmovisión, el cuadro que ese pueblo se forja de cómo son las cosas en realidad, sus ideas más abarcativas acerca del orden. (Geertz, 1997, p. 89).

Existe en la profundidad del inconsciente colectivo el reconocimiento y ubicación valorativa de los diferentes símbolos sagrados condensados en las prácticas rituales, expresión de la cosmovisión como un orden general de existencia.

El *ethos* -como el tono moral y estético- y la cosmovisión -como el orden general de existencia- configura sus actitudes, normatividades y valoraciones, dentro de las posicionalidades y ejes de relaciones en juego. La construcción del *ethos* de un pueblo no es uniforme a todo el grupo, las historias de vida condensan saberes distintos, que se acercan o alejan a dicha especialización de los conocimientos religiosos, que los hacen partícipes o indiferentes frente a los distintos eventos rituales. Es así como cada una de las actitudes y sentimientos definen y marcan una estética y una normativa moral de acuerdo a las relaciones de fuerza que comprometen. En la religiosidad están condensados los significados de la vida y de la muerte, las explicaciones existenciales que dan forma y contenido a sentimientos de temor, dolor y control de las fuerzas que integran la cosmovisión.

Es desde esta perspectiva que los rituales de vida y muerte que hacen parte de la vida de las poblaciones afroesmeraldeñas, cobran especial relevancia dentro de la historia de configuración territorial de la comuna, si bien como hemos evidenciado arriba, este es un proceso organizativo con tensiones y contradicciones internas, ha logrado a lo largo del tiempo la permanencia de un territorio colectivo, ejercicio político de administración de un bien común ejercido en buena medida desde la autoridad y testimonio masculino. Sin embargo, en el sustrato de este proceso organizativo, en los sentidos profundos de la existencia como pueblo, como colectividad se encuentra el papel fundamental de las mujeres, especialmente de las mujeres cantadoras, encargadas de la recreación ritual de estos eventos de entrada y salida de la vida.

En las próximas páginas se describe dos momentos vitales donde las relaciones de reciprocidad y cooperación son explícitas. Es importante señalar que son prácticas religiosas que tienen una participación especial de las mujeres de la comunidad, particularmente del grupo de cantadoras y parteras, mujeres con conocimiento en el tratamiento de estos tránsitos de entrada y salida de la vida. Las cantadoras a su vez, son mujeres que participan activamente de los procesos organizativos, su liderazgo es reconocido como parte de un legado ancestral que reconoce en la figura femenina un eje articulador de la comunidad. Incluso en la organización familiar el papel de las mujeres es central en tanto los hombres son, en muchas ocasiones, sujetos móviles entre distintas familias, que en su configuración no responden al modelo de familia nuclear, sino al de familias extendidas, donde el cuidado de los hijos y el mantenimiento de las relaciones de autoridad está a cargo de las mujeres. Por otro lado, en estos rituales de vida y muerte se activan relaciones de compadrazgo fundamentales para el mantenimiento del tejido social, donde se construyen mecanismos de reciprocidad y cooperación centrales, la configuración de un territorio colectivo.

3.1 Los padrinos aquí se respetan, los padrinos son cosa sagrada...

En este acápite se hace referencia a dos eventos que marcan el nacimiento; por un lado, se encuentran los diferentes bautizos que se realizan al recién nacido, y por otro lado la práctica de ombligar. En los primeros se establece una suerte de alianza entre las personas de la comunidad elegidas como padrinos en acuerdo con las fuerzas divinas que acompañan el ritual. En la segunda, se permite un tipo de relacionamiento con las fuerzas de la naturaleza con quienes se busca generar un mecanismo de conexión que contribuya al ejercicio de sus funciones dentro de la comunidad. Como evento de iniciación a la vida, el bautizo permite la entrada de un nuevo ser en el mundo humano, lugar donde se le otorga el nombre que lo identifica por el resto de su vida como perteneciente a una red social y familiar. Así también, el bautizo permite normar el acompañamiento fundamental de los padrinos, quienes tienen un rol central en las relaciones de compadrazgo, que a su vez, consolidan relaciones sociales de solidaridad. Pero, más allá de esta función social, los padrinos son referentes de autoridad moral y de poder espiritual. Los padrinos, por ejemplo, son los únicos capaces de recuperar a su ahijado o ahijada del encanto de la Tunda, ser del monte, de la selva adentro, que se ha transformado en visión y que pertenece a un plano de existencia distinto al humano. Los padrinos como ha sido consignado en la

memoria de las comunidades del Pacífico, son personas de gran respeto, el ahijado debe saludar a su padrino y madrina de rodillas, diciendo el “bendito”, oración también utilizada como protección. Esta atención especial que se da al padrino ha sido evidenciada en distintos lugares del litoral Pacífico, ver por ejemplo, el caso de Guapi comentado por Marulanda (1997). Como se evidencia en el siguiente testimonio, el respeto al padrino está asociado, a su vez, con un tipo de poder que éste tiene frente al manejo de fuerzas sobrenaturales, en este caso, en relación a la Tunda, ser mítico que habita en el bosque y que se lleva a los niños, de acuerdo a la tradición oral, solamente el padrino y la madrina tienen la capacidad de recuperar al niño perdido que ha sido internado en el bosque por la Tunda.

Había era una veneración, viendo al padrino tenía que irse a tierra decirle el bendito, todos los días tenía uno que ir donde los padrinos y se pasaba el día entre ellos dos, el padrino era como dios más que el padre (...) había que respetarlo mucho por si acaso se perdía el niño, el padrino no más podía salvarlo de la Tunda, eran respetados. (P. Gómez, Rezandero, Colón Eloy, comunicación personal, 2001).

Las formas de conducta que exigen los padrinos son, a su vez, marcadores de la adultez de una persona. Un hombre joven recuerda en este testimonio el momento en que su padrino lo llamó y le dijo que ya era un hombre: “a partir de hoy tú ya no me vas a decir más bendito, ya sólo vas a saludar buenas tardes padrino, buenas tardes madrina”. Este saludo, acompañado de oración, es una práctica que se ha transformado paulatinamente, sin embargo, el papel de los padrinos y el respeto a ellos otorgado, continúa siendo central tanto en la cotidianidad como al interior de eventos rituales.

En el norte de Esmeraldas es posible registrar una variedad de bautizos, que siguen una secuencia de acuerdo a las decisiones del padre, la madre y los padrinos. El primero y el de mayor importancia es el de “Agua de Socorro”, esta puede ser colocada en la casa del recién nacido. Los padrinos llevan la imagen de un santo, rezan el Credo, el Dios te Salve y el Ave María para que quede bien bautizado. El agua de socorro es muy importante para que “no se le entre el mal” al recién nacido, para que “la Bruja ya no lo persiga”, siendo ya un ser de virtud. Este primer bautizo, también protege su alma, previniendo su muerte como morito, que implica quedar penando, vagando en este mundo, tente en el aire y ya no podría ser angelito, es como menciona Marulanda (1997), una ceremonia que proviene del credo católico, pero que es reinterpretada en el sistema de representaciones y significaciones propias logrando que tenga “efectos protectores frente a maleficios que le pudieran caer al niño” (p. 351).

Los padrinos y madrinas tienen una potencia trascendente dentro de la escala de valores de la comunidad. Su presencia infunde respeto, los lazos entre familias dice de la importancia dentro de las redes de solidaridad de la comunidad. El segundo bautizo, es el bautizo de óleo, éste lo coloca el sacerdote en la iglesia siguiendo los preceptos católicos, a pesar de que es un ritual que no se ejecuta por personas de la comunidad, la alianza establecida con los padrinos del niño o niña constituye una relación de compromiso y solidaridad entre las dos familias. A pesar de que estas dos ceremonias se pueden hacer en tiempos distintos o

en una misma ocasión, siguen un orden establecido, así primero se “le echa” el Agua de Socorro, después el óleo y por último, se le cortan las uñas. El bautizo de uña es tal vez el menos común y no siempre indispensable, consiste en una ceremonia donde se corta por primera vez las uñas al recién nacido, de acuerdo con la valoración de la comunidad, su importancia radica en que, así el niño cuando crezca no va ser ladrón.

Es así como un recién nacido puede tener hasta 6 padrinos y 6 madrinas, cada uno de estos tiene importancia, aunque muchas familias realizan solamente el bautizo católico es decir el bautizo de oleo. Como se ha mencionado entonces, el bautizo marca una distancia con la muerte, con las visiones o seres del monte asociados con la naturaleza, con lo indómito. Así también, el bautizo recrea las relaciones familiares, de compadrazgo y amistad. El padrino y la madrina centrales en este evento ritual son considerados como seres sagrados capaces de intervenir por sus ahijados cuando su vida corra peligro. Bautizar es fundamental para que los niños puedan ser angelitos, así los niños nazcan sin vida, es importante bautizarlos para que en su muerte sea posible un más allá glorioso. Sin su debido tratamiento las almas de los niños son llamadas moros y su transcurrir por un mundo intermedio, como visión, “tente en el aire” es doloroso para ellos y temible para los vivos.

Otra de las prácticas fundamentales que marcan la entrada en la vida, como parte de las expresiones rituales que van a permitir a un nuevo ser integrarse a la comunidad, a su sistema de valores, es la práctica de ombligar. Este escenario ritual es fundamental desde el argumento que venimos desarrollando en estas páginas, ya que permite establecer un tipo de alianza entre el nuevo ser y su territorio. El lugar donde el ombligo fue sembrado es el lugar al que esta persona debe respeto y cuidado, así también la práctica de ombligar permite al nuevo ser de la comunidad aprovechar las fuerzas de la naturaleza que en este acto ritual, se convierten en potencia, dotándolo de características o dones que lo acompañarán durante toda su vida.

La práctica de ombligar también es muy extendida en el Chocó, el trabajo de Arocha (1999) nos cuenta sobre dos rituales alrededor del ombligo del recién nacido. El primero en el momento de enterrar la placenta y el cordón umbilical, y el segundo, “necesario para Curar la herida que deja el ombligo al separarse del cuerpo”, donde “los padres tienen que haber escogido, un animal, planta o mineral cuyas cualidades formarán parte del carácter del niño o niña y las cuales irán siendo incorporadas a partir de que se esparzan los respectivos polvos sobre la cicatriz umbilical” (p.16). Esta referencia de Arocha encuentra eco en la investigación de Losonczy (1989), quien ubica su estudio en general en “la cultura negra” del Litoral Pacífico colombiano, en su estudio Losonczy resalta a la comadrona como la persona que “separa el niño del universo del que procede, pero también del estado de simbiosis con el cuerpo materno” y sintetiza el ritual así:

Se trata de escoger una propiedad, una característica, asociada con el portador de la sustancia, y por un procedimiento ritual metafórico transferirla en el cuerpo del niño (...) por el juego de las compatibilidades y las incompatibilidades se espera que oriente una gran parte de los rasgos físicos y psíquicos de su personalidad. (1989, p. 51-52).

Ombliigar no es una práctica indispensable pero se realiza con frecuencia para otorgar al recién nacido cualidades especiales que le ayudarán para su vida. Se realiza a los ocho días del nacimiento. Se puede ombliigar con la uña de la gran bestia (animal del monte), con oro, con plata o con lombriz. Los diferentes atributos de la substancia con el que ha sido ombliigado corresponderán a los beneficios buscados en la práctica, de tal manera que si es ombliigado con la uña de la gran bestia será una persona fuerte, y si es ombliigado con lombriz *nadie lo podrá sujetar*, si es ombliigado con oro o con plata va a conseguir riquezas durante su vida.

Hay que ombliigar con cosas que no se coman, porque si es cosa comestible el ombliigado no puede comer eso, porque le hace daño, se tuerce. Los padres le dicen al nacido fuiste ombliigado con tal cosa, una fuerte es con el armadillo, o con la uña de la gran bestia, en algunas casas tenían y raspaban un poquitico de eso y le ponían al niño. (Doña Catalina, cantadora, Colón Eloy, comunicación personal, 2001).

Es necesario conocer con qué ha sido ombliigado el infante, por dos razones: para proteger la cualidad que le ha sido dada y para *rebajar* la fuerza del ombliigado en el momento de su muerte, pues de lo contrario le causará dificultad para morir y no podrá despegarse de su cuerpo físico con tranquilidad.

Yo ombliigaba pa que trabajara bastante, pa que trabajara hasta de noche, algunos ombliigan con la uña de la gran bestia, con esa uña de oso, con el oro. A veces dicen que es malo (...) Rómulo es el único hijo mío ombliigado, cuando le llega la hora de que este en agonía de muerte, que tiene que buscar la manera de que lo que ha ombliigado: darle de raspar y darle de beber, hay que darle lo mismo de que se le ombliiga. Ese muchacho lo ombliigamos y yo creo que lo pasamos, es ombliigado con la uña de ese oso, hubo que rasparle la misma uña y darle, le cogía una pendejada de una fuerza eso lo empujaba, ese muchacho tuvimos que rebajarle se le puso mucho. (L. Pachito, cantadora, Maldonado, comunicación personal, 2001).

Estas prácticas de nacimiento, tienen incidencia en los momentos de muerte, en el buen desarrollo de ellas depende el buen final de la vida. El nacimiento y la muerte lejos de ser escenarios lineales del ciclo vital constituyen espacios conectados y de encuentro entre las diversas fuerzas que integran el cosmos, la ritualidad ahí es expresión de un conocimiento con fuertes raíces ancestrales. Hasta aquí hemos mirado dos espacios rituales vinculados con el nacimiento, la práctica de ombliigar y el bautizo, dos momentos donde las relaciones entre las personas de la comunidad y su territorio se refuerzan a través de vínculos sagrados, que renuevan dinámicas de pertenencia, solidaridad y reciprocidad entre las personas. Las personas encargadas de este saber son en especial, las mujeres parteras o comadronas, en el próximo acápite se hará referencia a las prácticas vinculadas con la muerte donde las mujeres cantadoras ocupan un lugar central.

3.2 Mañana de mañanita iré con hombros ajenos a la tierra del olvido...

La diferenciación que existe entre las celebraciones de la muerte realizadas para los adultos y para los niños refleja características importantes dentro de la cosmovisión de estos pueblos. Se considera al adulto cargado de mayores

“culpas” y por lo tanto, requiere de velación, novena y cabo de año, rituales de tristeza que despiden el alma y ayudan su camino difícil hacia *la gloria*. Por el contrario, los niños considerados Angelitos, menores de 7 años necesitan un ritual distinto, el *chigualo*, ritual de carácter festivo, de música, cantos y juegos.

Restrepo (1999, p. 238) en su investigación en los ríos Satinga y Sanquianga (del Pacífico sur colombiano), hace alusión a la muerte de los angelitos: “A los niños menores de siete años se les clasifica con su muerte como Angelitos; lo cual implica una serie de prácticas funerarias específicas como el *chigualo*”. En dichos rituales, según el autor, “se anotaba la ausencia de la conciencia y de pecado -entendiendo por tal lo sexual- como las razones por las cuales el pequeño infante muerto se lo considera un angelito”. Investigaciones sobre temáticas similares se han realizado en el Chocó por Losonczy, (1991) y por Friedemann (1991) en el Palenque de San Basilio al norte de Colombia, donde se hace referencia a la importancia ritual de la muerte en las poblaciones negras y a las diferencias en las concepciones de muerte para los niños y adultos, diferenciaciones expresadas tanto en el sentido del ritual como en la parafernalia y los cantos que lo acompañan.

Pero hay también un lugar intermedio, entre el angelito y el adulto, denominado *el ánima sola*, considerada así cuando ha muerto un joven o una joven que ya no puede llamarse angelito por su edad mayor a los 12 años, pero que tampoco han tenido una iniciación en su vida sexual. Para este ser en transición se combinan elementos de los dos rituales, a las “ánimas solas” se dice que se les canta el *chigualo* hasta media noche y se amanece con los *alabaos*. Los *chigualos* y los *alabaos* se caracterizan por su canto, el primero una tonada alegre acompañada de tambor, cununos y guazá acompaña el baile de los padrinos que cargan al pequeño muerto en una sábana o una batea. Por otro lado, los *alabaos* son cantos de mujeres sin acompañamiento instrumental, que se caracterizan por su tristeza, estos acompañan la velación, el entierro y la última noche.

Aquí se hará referencia solamente a uno de estos momentos rituales de muerte celebrados para los adultos: la última noche. La novena es el ritual que se realiza nueve días después de la velación del muerto y que culmina con la última noche, por ser este el momento en que *el alma* del difunto se despide definitivamente del mundo humano. Antes de la última noche ha transcurrido el tiempo durante el cual difunto se prepara para su partida acompañado por su familia, y los rezos del rosario que reúnen a los más allegados cada noche. Se reconoce su permanencia en este mundo por su presencia en los sueños, en el agua que ha sido dejada bajo su cama y que cada noche disminuye³. A la novena asiste la mayor parte del pueblo, incluso vienen a *acompañar* desde poblaciones vecinas. La preparación del ritual requiere de un espacio amplio como la escuela, un salón comunal o el solar de la casa del difunto, ahí se instalan las velas, los santos y las plantas de monte que van a adornar la tumba, nombre que se le da al altar necesario para la celebración de la última noche.

En el amplio trabajo de Velásquez (2000) encontramos múltiples referencias a

³ Según el trabajo de Escobar (1990, p. 104): “El contacto más intenso del espíritu del muerto con este mundo se mantiene durante los nueve días posteriores a su deceso, lapso durante el cual los allegados se reúnen a rezar el rosario cada noche. Esta fase termina con la ceremonia de la Tumba”.

estos rituales de Novena en diferentes lugares del Pacífico colombiano, rituales donde el autor destaca la preparación de comestibles, licor y cigarrillos como esencial de lo que él llama “banquete fúnebre”.

En el alto Chocó se desenvuelve este ejercicio con rezos del rosario a la Virgen, tazas de café y cigarrillos para la concurrencia. En el Mira pueden empezar los rezos ocho, diez, quince o treinta días más tarde del entierro, una vez recogido el maíz o el cacao [...] que vendidos producen para los gastos de la ceremonia [...] Al noveno día, de Buenaventura hacia el norte, se perfecciona el altar, se limpian pisos paredes, se allegan bancos, viandas, luces y bebidas, elementos de juego a fin de aparecer con dignidad frente a los asistentes. En las costas de Nariño, Cauca y Valle este rito demanda pompa y solemnidad, ya en el derroche de bebidas embriagantes o en el consumo alimenticio. (2000, p. 157)⁴.

Como vemos la preparación de este gran “banquete fúnebre” es muy importante como parte de las expresiones de agradecimiento a las personas que vienen a acompañar a la familia del difunto y al difunto en su camino hacia otra vida. El licor, el café, los cigarrillos, la comida para las cantadoras, la adecuación del espacio y la elaboración del altar implican un trabajo colectivo entre los miembros allegados de la comunidad para recibir a todas las personas que desde otras poblaciones llegan a la celebración de la última noche. De toda la novena esta última noche tiene la mayor concurrencia y es por esto que se celebra con especial atención. Es muy difícil transmitir el sentido ritual que este momento implica, sin embargo, en las siguientes páginas se busca explicitar a partir de este escrito etnográfico la trascendencia de este ritual para las comunidades.

La *tumba*, altar que ocupa un escenario central en el recinto de la celebración es organizado dentro de un recuadro de telones armados con sábanas blancas y marcos de madera, cubriendo tres lados y dejando en el centro, completamente protegida su estructura básica. En el interior, cuatro escalones soportan un último peldaño, donde sobresale la simulación de un pequeño ataúd, todos ellos cubiertos con sábanas blancas, incluido este último, que además sostiene una cruz dibujada en su centro. Cada escalón se ilumina con velas blancas a cada extremo, dejando un espacio central en cada uno, donde tienen lugar las imágenes de diferentes santos, en pequeños bustos o cuadros. Imágenes como la Virgen del Carmen, la Virgen de Las Lajas, la Santísima Trinidad. En la parte posterior del telón, pende una tela negra con letras blancas, éstas dibujan el nombre del difunto. Y finalmente, en los telones laterales, adornando la entrada, se amarran grandes ramos de hojas de tagua y flores del monte, que con sus verdes y rojos generan un contraste con el blanco predominante y el negro o violeta de la cruz y el nombre del difunto.

Al extremo derecho del iluminado altar están las cantadoras, quienes con sus voces hacen del tiempo un mover significativo, sus cantos avanzan a veces lentos, a veces aletargados o incompletos, a veces emocionados o embriagados, fuertes de ritmos contrastados, altos y bajos, cantos de tristeza. Este espacio no mantiene el misterio del altar, su divinidad o sacralidad ineludible, pero sus ritmos

⁴ Referencia sobre estos rituales encontramos también en los trabajos realizados por Whitten (1992, p. 150) en el norte de Esmeraldas y el sur del Pacífico colombiano, Arocha (1999) en el Baudó, Restrepo (1999) en los ríos Satinga y Sanquianga del Pacífico sur colombiano, entre otros.

constantes, las repetidas respuestas, sus evocaciones a los santos, a la muerte, dejan en el ambiente un definido carácter ritual. Dan movimiento a este, al igual que el rezo que inicia y se mezcla con los cantos, como oraciones repetidas en murmullos suaves. Los alabaos sobresalen, no se esconden entre dientes, sus expresión explosiva, fuerte, exige a las mujeres la fuerza de sus voces.

Alrededor del lugar están tendidas sábanas donde descansarán, las madres con sus hijos, las cantadoras y algunos de los hombres que cansados de jugar regresan a dormir, incluso se cuelgan toldillos, se arreglan almohadas para pasar la noche entre cantos de alabaos y posiblemente entre algunos cuentos y conversaciones que rememoran la vida del difunto. Afuera del lugar se disponen mesas para el juego de dominó, particularmente, ocupada por hombres que apostando, riendo y peleando, acompañan al difunto. El juego se fusiona al lugar, completando el ritual que vibra con los cantos de alabaos, los llantos y el licor. Todos y todas *acompañan*, de distintas maneras dentro o fuera del lugar, cantando o jugando, nadie puede abandonar la novena hasta su culminación en la madrugada, al menos hasta después de que se baja el altar.

Este es, tal vez, el un único momento durante toda la noche en que estos espacios se reúnen unificando la atención de todos, modificando sus actividades y lugares con una definida actitud frente a la muerte. La *tumba* debe permanecer iluminada 12 horas, es así como el tiempo se calcula para precisar el momento culmen del ritual.

Los hombres dejan de jugar, se ubican en el interior del recinto, dejando un callejón desde el altar hasta la puerta, la familia se reúne, se abraza y se toma aguardiente ayudando a *tener valor para llorar*. Con cada Padre Nuestro se apaga una luz, hasta dejar una última que ha quedado en el centro, y con esta se recogen las imágenes de abajo hacia arriba, con cada rezo, pausadamente, hasta apagar la última vela. Después de recoger todos los santos y en medio de la oscuridad se saca todo afuera del lugar, en un callejón que conduce a la puerta todos acompañan a la familia, quienes en este momento dedica lamentos y llantos al difunto. Poco a poco los cantos se reanudan, la comida y el licor vuelven a circular recobrando el ritmo que esperara hasta el amanecer.

Como vemos en los rituales de muerte, como la última noche, narrado en las páginas anteriores, el acto de acompañar es fundamental para la revitalización del tejido social, es en este momento donde amigos, familiares y allegados de la comunidad se congregan para expresar su solidaridad con el dolor de la muerte, con la despedida de un integrante de la comunidad. Los mayores de la comunidad preparan su muerte ampliando el solar donde la familia recibirá a los acompañantes en la novena. Los lazos de compadrazgo y amistad, se reactivan a su vez contribuyendo económicamente a la familia del difunto con la compra del ataúd o con alimentos que serán compartidos durante el ritual.

Así el *nacimiento* y la *muerte*, marcados por complejos rituales, dibujan los sentidos de la existencia, entrar y salir del mundo hace parte de un diálogo y negociación con las fuerzas de lo divino -representado en los santos, vírgenes y devociones- así como, con las fuerzas de la naturaleza -representadas en el diablo, en las visiones, en la tunda, en el ríviel-. Conjunción que lejos de encarnar

la separación entre el bien y el mal, o entre cultura y naturaleza, muestran un conocimiento que conversa, aprende y tranza con los distintos mundos, desde los planos materiales y no materiales de la existencia.

Estas prácticas rituales nos introducen en el conocimiento de seres sobrenaturales como la tunda, estos seres, así como la fuerza extraída de la naturaleza para la práctica de la ombligar hacen parte de una serie de conocimientos desarrollados por las comunidades en su relación con el entorno, la naturaleza más allá de ser considerada un recurso para su explotación, como sucede en las economías extractivas, es concebida como un ser, con el que se establece un tipo de relacionamiento a partir del ritual. Las prácticas rituales en este sentido, permiten la interacción entre estas distintas fuerzas que integran el cosmos, establecen relaciones, dan sentido y lugar a su acción y potencia. Este conocimiento aún es custodiado por los mayores y mayores de la Comuna Río Santiago, es tarea de los niños y jóvenes revitalizar estos saberes como fuentes de vida para enfrentar las dificultades y desafíos que implica el presente.

4. Conclusión

Las prácticas rituales que reseñamos aquí aún se mantienen entre las comunidades del río Santiago, sin embargo, la eficacia simbólica que cumplen en el tejido social, en el respeto por los padrinos por ejemplo, cada vez se ha ido perdiendo. Las nuevas generaciones califican la presencia de las fuerzas de la naturaleza como superstición, el conocimiento moderno va ganando terreno de la mano de prácticas extractivas cada vez más fuertes, cada vez más contaminantes. Sin embargo, en el liderazgo de los grupos de mujeres cantadoras y en la agencia de nuevas organizaciones afroesmeraldeñas que valoran los conocimientos propios como matrices de pensamiento que permiten tejer escenarios alternativos a los problemas que vive la comunidad hoy, estas prácticas y conocimientos rituales re-actualizan sus sentido y significación.

Desde este contexto es importante reconocer los procesos de configuración de territorialidades, desde este vínculo entre las dinámicas políticas y religiosas como dimensiones del pasado que enseñan a sortear los desafíos y problemáticas actuales. No se trata aquí de romantizar un pasado que es imposible revivir, se trata de recuperar desde la memoria, desde la actualización de ese pasado, las pautas y éticas de vida que permiten el sostenimiento de una apuesta común por el mantenimiento de un territorio colectivo.

6. Conflicto de intereses

La autora de este artículo declara no tener ningún tipo de conflicto de intereses sobre el trabajo presentado.

Referencias

- Arocha, J. (1999). *Obligados de Ananse. Hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano*. Bogotá: Centro de Estudios Sociales, Universidad Nacional de Colombia.
- Beriain, J. (1990). *Representaciones colectivas y proyecto de modernidad*. Barcelona: Anthropos.

- Dussel, E. (1993). Europa, modernidad y eurocentrismo. En: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Argentina: Clacso.
- Escobar, M. (1990). *La Frontera Imprecisa. Lo Natural y lo Sagrado en el Norte de Esmeraldas*. Quito: Centro Cultural Afroecuatoriano.
- Friedemann, N. (1991). Un lumbalú. Ritos de muerte en el Palenque de San Basilio. *Revista América Negra*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Geertz, C. (1997). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Losonczy, A. (1989). *Del ombligo a la comunidad. Ritos de nacimiento en la cultura negra del Litoral Pacífico colombiano*. Budapest: Revirdi.
- _____. (1991). El Luto en sí Mismo, Cuerpo sombra y Muerte entre los negros colombianos del Chocó. *Revista América Negra*, (1), 43-65.
- Marulanda, C. (1997). Mundo Religioso, Cambio Social y Organización. San Antonio de Guajú, Municipio de Guapi, Departamento del Cauca. En: G. Ferro (ed.), *Religión y Etnicidad en América Latina*. Bogotá: Ican.
- Restrepo, E. (1999). Territorios e Identidades Híbridas. En: J. Camacho y E. Restrepo (ed.), *De Montes, Ríos y Ciudades*. Bogotá: Fundación Natura, Instituto Colombiano de Antropología.
- Rueda, R. (2001). *Zambaje y Autonomía. Historia de la Gente Negra de la Provincia de Esmeraldas*. Quito: Abya-Yala.
- Velásquez, R. (2000). *Fragmentos de Historia, Etnografía y Relaciones del Pacífico colombiano negro*. Bogotá: Ican.
- Walsh, C. y Santacruz, L. (2006). Cruzando la Raya: Dinámicas Socieducativas e Integración Fronteriza. El Caso del Ecuador con Colombia y Perú. En: *La Integración y el Desarrollo Social Fronterizo. Serie Integración Social y Frontera*. Bogotá: Convenio Andrés Bello.
- Whitten, N. (1992). *Pioneros Negros. La Cultura Afro-Latinoamericana del Ecuador y de Colombia*. Quito: Centro Cultural Afro-Ecuatoriano.