Sentidos de la muerte en las comunidades afroatrateñas

La muerte en las comunidades afrodescendientes del Pacífico colombiano es vivida como un viaje, un tránsito que involucra a vivos y muertos. Para esto es necesario activar muchas de las fuerzas vivas de la comunidad alrededor de las prácticas rituales y trabajos colectivos con el fin de realizar una despedida adecuada y lograr establecer nuevas relaciones con ese ser que siempre estará presente como **ancestro** en la vida de las nuevas generaciones. Explica la docente y gestora cultural chocoana Ana Gilma Ayala en su libro *Rituales mortuorios afroatrateños en el Alto y Medio Atrato.*

> La herencia africana nos muestra que la muerte no rompe los lazos con el difunto y sus familiares. Se le considera un paso a través del cual se llega a otra dimensión. El concepto de ancestralidad convierte al difunto en la vida atrateña como un resucitado capaz de hacerse presente a través de mensajes a la comunidad. Por esto no a todos se les considera ancestros, sino a aquellos que en vida supieron aconsejar y se cree que ya difuntos siguen haciendo el mismo papel. (2011, p. 25)

El padre Sterlin Londoño plantea que este vínculo que se reclama entre muerte y raíces africanas se evidencia en momentos de la ritualidad como el novenario, los símbolos que la acompañan tales como los santos, la mariposa negra, las tumbas decoradas, el agua, las plantas, los rezos y los cantos. Explica el padre Sterlin,

> Por ejemplo, en los símbolos que se colocan allí, todos los símbolos son muy fuertes, uno de los símbolos es la presencia de san Antonio de Padua. En muchos lugares está la imagen de san Antonio de Padua, pero es una imagen que tiene un doble significado: por un lado, está el significado que tiene desde la espiritualidad católica, pero también está el significado que tiene desde la espiritualidad africana, no católica, y que está allí en lo que se canta y lo que se dice a san Antonio de Padua, allí se da ese sincretismo.

En esta imagen se pueden apreciar los elementos constitutivos del altar, en este caso el que se prepara para la noche de la última novena –también conocida como levantamiento de tumba–, de las víctimas de la masacre de Bojayá, de acuerdo a los rituales mortuorios afroatrateños. Bellavista. Noviembre 25, 2019. Foto: Natalia Quiceno.

En palabras del antropólogo Jaime Arocha, estudioso de las afrocolombias y de sus ritos mortuorios,

> la ritualidad de las comunidades negras alrededor de la muerte tiene un profundo cimiento: el culto a los ancestros, a su vez, fundamentado en la idea de la convivencia entre muertos y vivos, memoria que compartió casi la totalidad de la gente secuestrada en África occidental y central para su deportación hacia las Américas y el Caribe. (2018, 120)

La interrelación entre la vida y la muerte es el principio de la vida en donde una sombra –fuerza– se une al cuerpo para dar la vida y cuando se separa surge la muerte. El mundo de los muertos mantiene relación con el mundo de los vivos. Las personas que fallecen se comunican con sus familiares o con su comunidad a través de los sueños. Les dan consejos sobre cómo comportarse.

Un elemento importante que da claridad sobre la concepción de la persona y sus vínculos con la vida, la muerte y el territorio es el ritual de la **ombligada** que establece la interrelación entre el ombligo y la tierra. Como lo define Yúber Palacios Este ritual habla de una

> costumbre tradicional de aplicar sobre el ombligo del niño recién nacido un fragmento de vegetal, animal o mineral con el propósito de influenciar en el niño las características o poderes de las sustancias impregnadas. En la visión afrochocoana, la ombligada constituye el enlace de la energía del individuo con otros seres animados e inertes. Las parteras acompañan el nacimiento del niño. Ellas en asocio con las maternas, después de tres o cinco días de haberse caído el ombligo del recién nacido, proceden a realizar el rito de la ombligada. Escogen el elemento de la ombligada que determinará la dirección de lo que será el individuo. El zumo de ceniza según el caso se introduce en el ombligo, y se cubre con gasa por varios días, por ejemplo, la ombligada con oro es la visión de atraer buena fortuna; la ombligada con las siete albahacas es despertar simpatías.

Dentro de las características del ritual mortuorio se destacan la solidaridad y la colectividad marcada por el modelo de familia extensa del pueblo negro y las relaciones de compadrazgo. La muerte que es entendida como proceso no se vive en solitario. Es por esto que la noción de acompañamiento inicia desde el mismo momento de la enfermedad o agonía (Ayala, 2011) de ahí se deriva la norma de estar con el enfermo hasta el momento de su fallecimiento.

Así, cada momento del ritual se acompaña colectivamente. Podemos decir que la **mortuoria** afrodescendiente reafirma los sentidos de la vida comunitaria y potencia las fuerzas de reconstrucción y reparación de vínculos. Los ritos funerarios son momentos donde el dolor de la muerte y la pérdida se articulan al encuentro y la fuerza con la vida comunitaria y la vida misma.

> No es necesario que el que se muere haya tenido en vida relaciones con todos los de la comunidad para que sus deudos sean motivo de solidaridad. Esto se explica porque el ritual de difuntos se convierte en una expresión de sintonía colectiva, donde se desarrollan actitudes y acciones solidarias:

> costo del ritual, el llanto no es exclusivo de los dolientes, chistes y tragos son propios de los cercanos al muerto porque es la vida del difunto lo que se cuenta, su paso por el mundo de los vivos, son recordados sus momentos finales. (Ayala, 2011, p.22)

Para realizar el viaje, que es la muerte, es necesario preparar y acompañar adecuadamente, para esto se necesitan, en palabras de la profesora Ana Gilma, una serie de «**aparejos**» e «insumos materiales y espirituales». Los primeros hacen referencia a los objetos de la mortuoria del difunto, el **cajón**, los componentes de este, mientras que los segundos son rezos y cantos que se interpretan principalmente por medio de **alabaos** para las personas adultas, **gualíes** para el caso de niños y niñas grandes o **chigualos** para los/as bebés. Parte de ese viaje es acompañado por la comunidad, por eso para los pueblos afrochocoanos y del Pacífico en general es tan importante llevar a su difunto hasta su «morada final» en el cementerio, reconocido como la casa del difunto (Ayala, 2020). Ninguno de estos rituales y acciones pueden llevarse a cabo para las víctimas de la masacre de Bojayá.

De acuerdo con el etnomusicólogo Alejandro Tobón *et al*., que se acerca al alabao como esa poética ritual fruto de transformaciones y adaptaciones históricas de los *romances* traídos por los españoles como parte del proyecto colonizador y evangelizador entre los siglos XVI y XVII y adaptados en su mayoría por los descendientes de africanos esclavizados; el vínculo de este canto con el ritual mortuorio da cuenta de como «la muerte solo se confirma si se dan las ceremonias rituales a cargo de los vivos […] El ritual se convierte así en eje fundamental para que vivos y muertos continúen en paz su trasegar» (2015, p. 24). La certeza de la muerte está entonces en la despedida que es marcada por esas ceremonias rituales y sus diferentes momentos.

Los rituales mortuorios afrodescendientes en toda la región del Pacífico colombiano se reconocen por una serie de prácticas cuidadosas que acompañan el proceso de morir, hasta el momento final de despedida en el **levantamiento de tumba.**[21] Los cantos son diferenciados según la edad de los infantes y las personas adultas.

En sintonía con estos sentidos de la muerte para la gente de Bojayá, las víctimas mortales de la masacre del 2 de mayo de 2002 son los muertos de todos. Como lo explica José de la Cruz Valencia,

[21] Las etapas de la mortuoria son: «(i) acompañamiento de quien agoniza hasta que fallece; (ii) preparación y vestido del cadáver; (iii) hechura del ataúd; (iv) anuncio del deceso para que los integrantes de las distintas comunidades puedan llegar desde sus selvas y ríos; (v) depósito del cadáver en el ataúd e inicio del velorio con rezos, cantos, repartición de tabaco, café y, ojalá, de biche –licor destilado artesanalmente de caña–; (vi) intensificación del canto de alabaos y gualíes a capela en el Pacífico norte, y con acompañamiento de marimba, cununos y guasáes, en el Pacífico sur; (vii) reparto de comidas ceremoniales, sobre todo de carnes de monte; (viii) primera despedida al amanecer; (ix) procesión fúnebre; (x) entierro; (xi) inicio de la novena alrededor del altar fúnebre llamado «tumba»; (xi) rezo y canto de alabaos o gualíes desde el primero hasta el octavo día; (xii) última noche de la novena alrededor de una tumba más ornada y solemne que la de los días anteriores y, a la madrugada, levantamiento de esa tumba para la despedida final de la persona difunta; y (xiii) aniversario y otras conmemoraciones» (Arocha, 2018, p. 120).

Cuando una persona se nos muere en la comunidad no es solo el dolor de esa familia, sino que termina convirtiéndose en ese dolor colectivo. Es más, hasta las responsabilidades económicas no las asume solo la familia sino que las asume toda la comunidad, todo el mundo da sus aportes.

Es claro que para las comunidades bojayaseñas uno de los sentimientos que marca la experiencia de horror vivida en el etnocidio es el de la suspensión de los rituales mortuorios y, con eso, el establecimiento de una deuda con sus muertos. Atendiendo a los sentidos profundos de la **mortuoria** en los pueblos afrodescendientes, esta suspensión de los rituales implica daños culturales, morales, comunitarios y en general de relaciones con el territorio y los **ancestros** que están atravesadas por el bienestar espiritual.

Los cierres rituales para los seres queridos caídos en la masacre de Bojayá permanecen pendientes por más de 15 años. Espacios como la conmemoración de la masacre cada 2 de mayo acompañados por cantos, rezos y ceremonias religiosas tratan de suplir esta deuda, que sin embargo para sus familiares se mantuvo viva. Los muertos no tenían lugar. En el lugar en el que estaban era claro que no había cómo identificar quién estaba dónde. Reconocer dónde ponerles una flor, una vela, una oración a sus muertos. Esta realidad que pesa en cada familiar se hace evidente, pública, abierta, material en el momento de la exhumación. En este momento todos manifiestan un mismo sentimiento, culpa, dolor, indignación: «*nuestros familiares estaban enterrados como perros*». Al respecto, Minerva Córdoba Perea, rezandera, explica:

Nosotros acá tenemos sus costumbres. Nosotros hacemos su tumba de cuatro caras, también se hace una tumba normal. Le ha puesto el agua, su luz de noche. También se reza todas las noches hasta que llegan las nueve noches. Se hacen su repartida, le dan su café, le dan pan, galletas, aguardiente, todas esas cosas se reparten en la novena, desde el día que muere la persona hasta el día que llegan las nueve noches. Y ahí también están los vecinos, los amigos, consolando al dueño del muerto. Ese tipo de cosas […] se hacen acá. Entonces no es como por allá que se murió la gente, van por el día un ratico y ya le metieron candado y lo dejaron allá, y van a buscar otra vez cuando lo van a enterrar y se reúnen otro ratico allá y así [risas]. Todo el día acá, toda la noche, todo el día hasta llevarlo al campo santo. Esas son sus costumbres de uno allá.

Cuando una persona se nos muere en la comunidad no es solo el dolor de esa familia, sino que termina convirtiéndose en ese dolor colectivo. Es más, hasta las responsabilidades económicas no las asume solo la familia sino que las asume toda la comunidad, todo el mundo da sus aportes.

Esta especialización en conocimientos mortuorios que congregan a las comunidades afrodescendientes se explica con el concepto de los *servicios* –como los llama la gente– o *carismas* –como los llaman en la iglesia católica–: «*Se tiene el carisma, tener la atención desde cuando se muere, que todo el mundo acuda con la voluntad de servir*», en palabras de Arnobio Achin Blandón, sepulturero de Bellavista. Bañar y vestir al difunto, avisar a lo largo del río a familiares y comunidades vecinas son algunas de las primeras labores antes de dar inicio a los preparativos del ritual. Como lo explica el padre Sterlin Londoño

> En un ritual mortuorio tradicional es mucha la gente que participa desde diferentes carismas, el que canta, el que reza, el que organiza, el que hace flores, el que reparte el pan, el que prepara la comida, el que sabe qué son los elementos que se necesitan, el que rinde cuentas de los ingresos, de los egresos y que es una cosa muy transparente y de caras abiertas al público, si se quiere. El que hace el altar, el que hace las coronas, el que ubica al muerto, el que hace la tumba, el que hace la bóveda.

La asignación de roles en el «ritual mortuorio» se da por género y edad: la muerte es una responsabilidad no solo del núcleo primario, sino de toda la comunidad. Para esto se conforman comisiones. Una de las primeras tareas es la de avisar a lo largo del río a todos los familiares y conocidos. El velorio es un ritual comunitario, es la primera noche dedicada al muerto y hace parte, junto con el día del entierro, del *«día del ánima»* o «día ajeno», en el que no se trabaja porque se lo dedican a la persona que ha fallecido. La familia de la persona muerta está dedicada exclusivamente al velorio, por ello, las personas de la comunidad se hacen cargo de los asuntos logísticos. El día octavo se hace la novenita que es el cierre de la novena corrida y la preparación del ritual de la última noche.

Las diversas labores requieren un cuidado extremo, las personas enfermas, heridas, las mujeres con la menstruación, entre otros, no pueden cumplir ciertos roles que le exijan entrar a lugares como el cementerio ya que «la calidad de la tierra del cementerio le agrava sus aflicciones».

Como se verá en este documento, estos sentidos de la mortuoria guían la adecuación de los rituales de despedida y tratamiento de los cuerpos de las personas que pierden la vida en la masacre. El hecho de enfrentarse a un ritual postergado por 15 años, a una despedida de tantos difuntos niños, niñas y personas adultas, pone a las personas sabedoras, líderes, lideresas y comunidades bojayaseñas frente al reto de adecuación de los sentidos de la mortuoria a estas nuevas condiciones. Como lo plantea Saulo Enrique Mosquera (q. e. p. d.), una de las grandes preocupaciones es cómo hacer un ritual que respete las diferencias que cada difunto tiene y las ceremonias que demanda, con el principio de despedida comunitaria y colectiva. De ahí la importancia, insistencia y esfuerzo realizado para que la familia extensa esté presente:

> La otra condición acá, esto para permitir de que entonces todos los duelos pudiéramos estar en un solo lugar, en un solo espacio, porque entonces si el niño mío que murió en

edad de seis meses yo me toca hacerle su velorio por allá en mi casa ¿cómo usted me acompañaría? ¿usted cómo me acompañaría? Entonces sería un problema muy complejo, pero si está el mío, el suyo, y todos estamos acompañándonos mutuamente, eso fue una de las cosas que nosotros hemos venido también planteando frente a eso.

En un ritual mortuorio tradicional es mucha la gente que participa desde diferentes carismas, el que canta, el que reza, el que organiza, el que hace flores, el que reparte el pan, el que prepara la comida, el que sabe qué son los elementos que se necesitan, el que rinde cuentas de los ingresos, de los egresos y que es una cosa muy transparente y de caras abiertas al público, si se quiere. El que hace el altar, el que hace las coronas, el que ubica al muerto, el que hace la tumba, el que hace la bóveda.