

MUNDOS MODULADOS: RELACIONES ENTRE VIVOS, DIFUNTOS, ESPÍRITUS, DIOSES, SANTOS, MATERIALIDADES Y NATURALEZA EN LA VIDA SOCIAL NEGRA

Berto Esilio Martínez

Noviembre 2022



Foto: Altar de la palabra en la Kizomba, Turbo, 26 de mayo de 2019. Berto Esilio Martínez

DOCUMENTOS
de
TRABAJO INER

Medellín, Colombia. ISSN Electrónico 2462-8506



**UNIVERSIDAD
DE ANTIOQUIA**

Instituto de Estudios Regionales

ISSN 2462-8506 Edición electrónica

Equipo de edición:

Harold Cardona Trujillo

Yesenia Arboleda Taborda

Diseño de carátula:

Nelson Ramírez

Fotografía:

Altar de la palabra en la Kizomba, Turbo, 26 de mayo de 2019.

Berto Esilio Martínez

Universidad de Antioquia

Instituto de Estudios Regionales

Calle 67 No. 53 - 108

Bloque 9 – 243

Teléfono 2195696 -2195983

Medellín – Colombia

Noviembre, 2022

El Instituto de Estudios Regionales es un centro de investigación de la Universidad de Antioquia-Colombia que se dedica a investigar de manera creativa e incluyente, desde diversas disciplinas, produciendo conocimiento desde el diálogo de saberes, aportando a las políticas públicas y a la gestión para el cambio social. Articula la investigación a procesos de educación superior, formal y continua para un conocimiento socialmente pertinente con sentido crítico, fortaleciendo el compromiso ético de los estudiantes. A través de actividades de extensión contribuye y cualifica para la gestión social, promoviendo la pluralidad en la toma de decisiones y la formación en habilidades específicas de ciudadanos e instituciones.

La presente publicación está protegida por los derechos de autor de quienes aparecen como titulares del documento. El uso del documento está permitido de manera libre y gratuita y sin ánimo de lucro; sin embargo, se exige el buen uso de la información ofrecida, no alterar su contenido y, en caso de ser empleado, hacer la debida citación de la fuente. Las visiones expresadas en esta publicación son de los autores. En ningún caso debe asumirse como una postura del INER o de la Universidad de Antioquia, tampoco de los entes financiadores.

<p>Cómo citar: Martínez Martínez, B. E. (2022). Mundos modulados: relaciones entre vivos, difuntos, espíritus, dioses, santos, materialidades y naturaleza en la vida social negra. Documentos de Trabajo INER, (25), 3-19</p>

Mundos modulados: relaciones entre vivos, difuntos, espíritus, dioses, santos, materialidades y naturaleza en la vida social negra¹

Berto Esilio Martínez Martínez²

Resumen: La ponencia propone el concepto de mundos modulados como una categoría analítica que nos permite comprender las formas en que la población afrodescendiente ha construido la vida social, y sobre la que ha anclado una pluralidad de estrategias del permanecer negro. En estas formas de la vida social negra, las fuerzas, en tanto constitutivas de las cosmovisiones africanas, circulan en distintas materialidades, corporalidades, temporalidades y espacialidades en las que la línea entre lo sagrado y lo profano, entre lo racional y lo mágico no existe o es extremadamente borrosa. En este sentido, la noción de modulación y el reconocimiento de la existencia de diversos mundos, cuyas fuerzas intervienen en la cotidianidad de las personas, nos ayuda a complejizar las relaciones espirituales-vitales de la población negra, al igual que la larga duración de sus formas de persistencia.

Periodo de investigación: 2017-2020

Palabras clave: Espiritualidad, mundos modulados, afrodescendientes, vida social.

¹ Este texto hace parte de las memorias del Seminario Iner 2021 - Saberes en diálogo, desarrollado entre el 17 y 19 de noviembre del 2021. Y se presentó en el bloque “Geografías del conocimiento”.

Además, hace parte de los resultados de la tesis doctoral: *Espiritualidades, existencias y mundos modulados: trayectorias de la permanencia afrodescendiente en el Darién y Golfo de Urabá, Colombia* (Martínez, 2022)

² Investigador Grupo Estudios del Territorio (GET), Doctor en Ciencias Sociales, FCSH, UdeA.
Correo electrónico: berto.martinez@udea.edu.co

Introducción

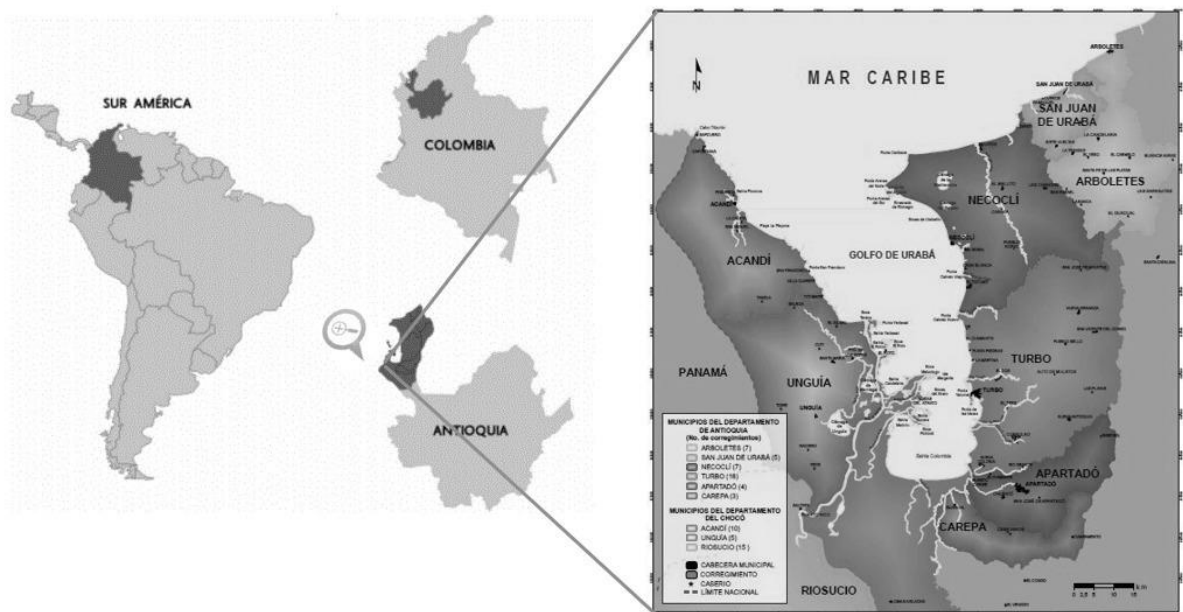
En este espacio me interesa explorar el concepto de *mundos modulados* como una categoría analítica que nos permite comprender las formas en que la población afrodescendiente ha construido la vida social, y sobre la que ha anclado una pluralidad de estrategias del existir negro. En estas formas de la vida social negra, las fuerzas, en tanto constitutivas de las cosmovisiones africanas, circulan en distintas materialidades, corporalidades, temporalidades y espacialidades en las que la línea entre lo sagrado y lo profano, entre lo racional y lo mágico no existe o es extremadamente borrosa. En este sentido, la noción de modulación y el reconocimiento de la existencia de diversos mundos, cuyas fuerzas intervienen en la cotidianidad de las personas, nos ayuda a complejizar las relaciones espirituales-vitales de la población negra, al igual que la larga duración de sus formas de persistencia.

Descentrar la mirada antropocéntrica que recae sobre las nociones de lo social y comprender el lugar de los seres humanos dentro una comunidad-red de articulaciones más amplia, constituyen la plataforma epistémica sobre la que descansa el presente ejercicio. Que los humanos creen escenarios y prácticas en las que dichas fuerzan circulan, se potencian y se renuevan en el mundo visible, deja ver, más que una primacía de éste en la red, su dependencia de los otros entes que la componen y que igualmente tienen capacidad para modificar las condiciones del mundo visible y, por extensión, en las que la vida social se desenvuelve. En otras palabras, en la medida en que las divinidades, los santos, los animales, los vegetales y los minerales permiten la movilidad de la vida, los humanos encuentran los sentidos y sus tareas en la existencia. Por esta razón, la pregunta por las permanencias de larga duración de la gente negra en Colombia va más allá de los abordajes exclusivamente humanos, para situarse en el contexto de unas relaciones más amplias y complejas, habitualmente marginales en los estudios de las ciencias sociales.

Estas reflexiones que presento son resultado de mi tesis doctoral *Espiritualidades, existencias y mundos modulados: trayectorias de la permanencia afrodescendiente en el Darién y Golfo de Urabá, Colombia* (Martínez, 2022), construida con hombres y mujeres afrodescendientes del Darién y Golfo de Urabá en Colombia. La figura 1 muestra la ubicación de esta región en América y al interior de Colombia, así como la delimitación de los municipios que la constituyen.

Figura 1

Urabá -Darién en América y municipios que la integran



Nota. Fuente Cartografías tomadas de Aramburo, et al. (2018) y García (2007)

En este sentido, he dividido mi intervención en dos momentos: en el primero compartiré con ustedes la producción audiovisual *Nacer y morir: entre hierbas, llantos y cantos*³, del Instituto de Cultura y Patrimonio de Antioquia, en la que circulan algunas de las prácticas del vivir afrodescendientes que han hecho posible las relaciones entre diversos mundos. En el segundo, haré una exploración de las reflexiones y aprendizajes derivados del concepto de mundos modulados que acá propongo. Presentar estas elaboraciones me implica, por supuesto, hacer una aproximación al concepto y mostrar un par de escenarios analíticos en los cuales creo posible dar cuenta de estas formas de la modulación.

1. Sobre la categoría de mundos modulados

La población afrodescendiente tiene sus propias premisas para entender aquello que existe en la comunidad-red que une a los humanos con las divinidades, los santos, los

³ Publicado el 7 de diciembre de 2020 en la plataforma Facebook por Visaje Negro: <https://bit.ly/3ccc1Bk>

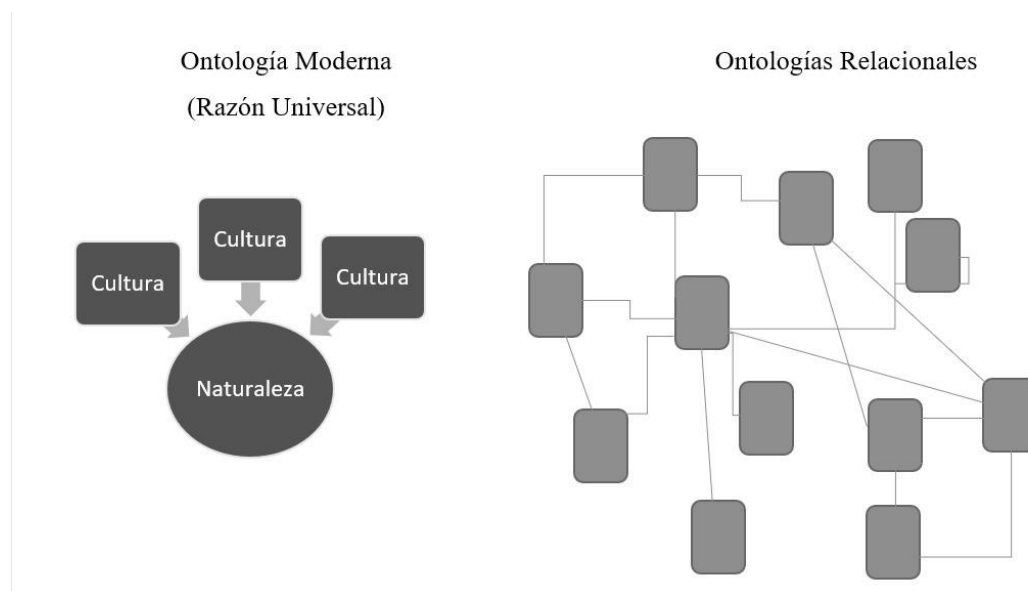
espíritus, los objetos y la naturaleza; aquello que definen como parte constitutiva de esos mundos, es decir, establecen los códigos, las prácticas y las instituciones a través de las que es posible percibir los mundos que intervienen en las relaciones sociales. Estos mundos configuran lo que Mario Blaser (2009, 2010), Arturo Escobar (2012, 2014, 2015) y Marisol De la Cadena (2008) han llamado *ontologías relacionales*, para diferenciarlas de la ontología del proyecto moderno-colonial; un tipo de ontología dualista, que separó la cultura de la naturaleza y ubicó a los humanos como el centro de la vida y de las decisiones sobre ésta, por ello no ve en la naturaleza más que recursos al servicio de la codicia y de la acumulación de unos pocos, que someten y explotan a las mayorías. En esta ontología, verbigracia, los ríos y las montañas nunca serán asumidos como seres vivos con capacidad de modificar las relaciones sociales.

Estas ontologías relacionales, que se despliegan en prácticas y narrativas que permiten desvelar los seres y las relaciones que conforman los mundos, son verdaderos modos de vida, de una profunda complejidad. En este contexto, el proyecto globalizador neoliberal aspira a la construcción de un Mundo, antropocéntrico, en el que los humanos son desligados de toda relacionalidad con otros mundos no-humanos y lo que ello implica en la comprensión de las luchas de las comunidades negras en el abordaje de los conflictos socioambientales, en los modos de producción económica, de conocimientos y de los sentidos de la existencia. Así, la meta de tal proyecto es modernizar aquellas prácticas locales que son catalogadas como *primitivas y atrasadas*.

El esquema que muestra la figura 2, ilustra esta lógica, que refuerza la idea occidental en la que existe Un mundo natural y distintas percepciones, experiencias de acercamiento a él, por tanto, se nos presenta un relativismo cultural, que ubica a unas culturas por encima de otras, desde el argumento colonial que las situadas en la cúspide de la pirámide han superado la relación entre naturaleza y cultura, a partir de una racionalidad universal que les da el estatus de modernas, avanzadas. Mientras que aquellas ubicadas en la parte baja de la jerarquía son denominadas simplemente como otras experiencias culturales, normalmente inferiorizadas.

Figura 2

Domesticación de la diferencia radical por la cultura



Nota. Fuente Mario Blaser (2009)

Del lado izquierdo tenemos la ontología moderno-europea que, como lo argumentó Latour (2007), se sostiene en una división entre Naturaleza y Cultura; ubicando en esta última lo humano, la capacidad de agencia, y de otro lado, en la Naturaleza, lo no-humano y la no-agencia. Esto significa que la relación entre cultura (humanos) y naturaleza (no-humanos) es jerárquica, no simétrica y autoriza el dominio de los humanos sobre el resto de los componentes de la vida social. Además, la Cultura como una categoría ontológica que adquiere su significación en contraste con la Naturaleza (única), se subdivide en varias culturas, basadas en las diferencias humanas. En consecuencia, unas existencias que involucran diversos mundos y seres, como lo muestra la figura de la derecha, pueden ser encapsuladas en la idea de cultura y llevada al armazón de la ontología moderna-colonial e interpretada como una perspectiva epistémica o cultural más, despojándola de toda su historicidad y situacionalidad.

Sin embargo, han sido estas existencias, sus ontologías y prácticas – señaladas como primitivas por la maquinaria colonial – las que han resistido e impedido el paso devastador de la maquinaria de la modernidad-colonialidad en los diversos territorios habitados por la negritud. Concepciones de vida sobre las que se han enraizado las comunidades afrodescendientes para persistir, como lo indica Arturo Escobar (2015):

En estas ontologías, los territorios son espacios-tiempos vitales de toda comunidad de hombres y mujeres; pero no sólo es eso, sino que también es el espacio-tiempo de interrelación con el mundo natural que circunda y es parte constitutivo de él. Es decir, la interrelación genera escenarios de sinergia y de complementariedad tanto para el mundo de los hombres y mujeres como para la reproducción del resto de los otros mundos que circundan al mundo humano (p.33).

Lo que se nos presenta acá, es lo que Blaser (2010) denomina luchas ontológicas, justamente porque lo que está en disputa no es una visión particular o distinta de la *cosa* que genera la tensión, sino que se pone en disputa la cosa misma. No hay una lucha de visiones sobre un mismo mundo, lo que se presenta aquí son *encuentros*, luchas de mundos.

Así, la categoría de mundos modulados que propongo para pensar estas disputas tiene que ver con las prácticas que la población afrodescendiente activa en su producción de existencias, esto es, de mundos. Estos mundos, visibles e invisibles, que conectan a vivos, difuntos, divinidades, espíritus y naturaleza, tienen modulaciones en niveles diferenciados y, sin embargo, no son posibles de separar claramente. Es decir, las fuerzas, orientaciones y sentidos de la vida que circulan en esta comunidad-red tiene unas activaciones particulares en coherencia con las necesidades sociales y de los propósitos que la vida les impone, así como de los futuros que se proyectan.

Las relaciones con los difuntos y sus memorias tienen unas especificidades, que se pueden distinguir de las prácticas que se activan en sus relaciones con las territorialidades que habitan, y al mismo tiempo, estas prácticas no se desligan de las expresiones del culto a los dioses y los santos, como tampoco lo hacen frente a las que se despliegan para recibir a los recién llegados al mundo visible. Estas diferenciaciones y ajustes es lo que he denominado *modulaciones*, en la medida en que permiten a la gente negra moverse, con todo rigor, en un entramado de prácticas complejas que conectan distintos seres humanos y no-humanos, diversas energías y vínculos de solidaridades en las diferentes esferas de la vida social. Estas modulaciones producen formas de vidas realmente complejas, conflictos sociales y expresiones situadas del vivir que requieren un abordaje más allá del pensamiento antropocéntrico y de las miradas folclorizadas.

Los santos vivos, los secretos para curar distintas clases de enfermedades, el agua de socorro o bautismo de casa, la ombligada, las novenas a los difuntos y los cultos a las divinidades, funcionan como encuentros entre humanos, espíritus, dioses y diversas fuerzas,

que desbordan las ceremonias religiosas oficiales y pasan en la vida cotidiana, como en las visiones y los sueños. Al mismo tiempo, estas activaciones producen los escenarios en los que la población negra recrea, reinventa y potencia sus propias experiencias del existir que, en contra de la voluntad de los colonizadores y posteriores prácticas discriminatorias, se han mantenido y orientan los proyectos políticos, educativos y de autonomías locales.

El argumento que despliego en la presente ponencia es siguiente: **la población afrodescendiente ha tomado como horizonte existencial el persistir mediante la modulación de diversos mundos que intervienen en la vida social.** Es decir, han puesto a los espíritus, los santos, los dioses, los animales, los vegetales y los minerales a favor de sus luchas, de sus resistencias; en definitiva, **han construido una comunidad-red de relaciones en la que ha sido posible la esperanza a contrapelo de sus propias historias coloniales.**

2. Escenarios analíticos para pensar los mundos modulados

De acuerdo con este argumento, me propongo explorar el concepto de modulación de mundos partir de tres escenarios analíticos en los que considero viable describir las relaciones entre humanos, divinidades, santos, espíritus, objetos y naturaleza en la vida social negra, a saber: la muerte, el actuar cercano de las fuerzas mayores y las corporalidades negras.

2.1. Muerte, ancestralidad y vida social

La muerte en las cosmovisiones africanas y en los descendientes de los hombres y mujeres que fueron traídos como esclavizados al continente americano, representa el tránsito a otra vida, que por supuesto, no está desligada del mundo visible de los vivos, al contrario, está en relación constante con los que quedan, en tanto interacción que hace posible la continuidad de las múltiples grafías de vida. En este escenario es que toma sentido la noción de ancestralidad negra, desplegada en unas memorias y dispositivos como hilos que permiten intervenir en el camino de difunto a ancestro, como ser vivo. De ahí que la presencia de la muerte active esas relaciones, que orientan formas de participación social en las que vivos, ancestros, dioses y santos, tienen unas autorizaciones y roles específicos en la cotidianidad.

Por ello, la experiencia del morir entre los esclavizados y sus descendientes nunca fue interpretada como el fin de la existencia negra, al contrario, era asumida como una continuidad de la vida en otras condiciones, que fortalecían las relaciones sociales entre los

vivos. Los lloros, lamentos y cantos que acompañaban al cuerpo sin vida de un esclavizado, frenaban, al menos por unas horas, las violencias y represiones sobre los allegados o compañeros de explotación, al tiempo que fueron habilitando un escenario fundamental para la canalización de los sentimientos de frustración, rabia e impotencia que suponía la condición de esclavizado. Y, cuando los amos obligaron a los hombres y mujeres negras esclavizadas a abandonar los cadáveres de sus hermanos sin el más mínimo gesto de despedida, con el argumento de una pronta inhumación, no hicieron más que profundizar esos sentimientos.

En este escenario era sencillamente menos traumático para los amos y mayordomos habilitar un tiempo para que los esclavizados despidieran a sus compañeros de infortunio, lo que también significaba darles una pausa para liberarse de las presiones y de la dureza de la jornada de explotación, esperando que al día siguiente pudieran retomar con mejores fuerzas las tareas en la mina, la hacienda o la plantación. Esta negociación, que podría mirarse como de mutuo beneficio, produjo un resquicio sustancial en la estructura colonial y de un enorme valor para las modalidades de la existencia negra. Es, a mi modo de entender, la piedra angular sobre la que descansan las estrategias de la permanencia negra en Colombia; porque no hubiese sido posible sostener los diálogos entre los diversos mundos que constituyen las cosmovisiones negras sin la presencia de esos espacios: el hecho de que durante al menos un par de horas, más tarde, durante nueve noches, amigos y familiares del difunto pudieran cantar, tocar sus tambores, jugar, bailar y beber; sentó las bases existenciales de las múltiples formas del resistir y del persistir negro en el Nuevo Mundo.

Es en este sentido que podemos afirmar el potencial existencial de la muerte en la población afrodescendiente porque dichos encuentros desbordaron el espaciotiempo específico de la ritualidad mortuoria que les abrió paso y alimentaron la comprensión más amplia de la vida social. Una modalidad de lo social en donde la palabra, la música y la danza, propias del culto africano a los ancestros y a los Orishas (Yorubás), Voduns (Fons) o Nkisis (Bantúes), orientaban la totalidad de la vida. No era posible diferenciar el uso de ese armazón ritual, adecuado para la despedida a los difuntos, del que era puesto en escena en los momentos de desahogo habilitados por los esclavistas: tambores, danzas, músicas y palabras circulaban en ambos espacios sin muchas modificaciones. Es precisamente en este delgado hilo, en un tipo particular de *modulación* entre diversos mundos, donde fue establecido el

puente entre la muerte y la vida como un transitar fundamental de la permanencia afrodescendientes.

De ahí que la muerte incluso con todo el dolor que circula entre los parientes y allegados del difunto adulto, no se presenta de forma disruptiva como lo inverso a la vida o como una expresión negativa, sino que se trata de una continuidad del existir y una posibilidad de pensar la vida en sus distintas facetas, en las que los tiempos se mueven entre la dimensión individual y la colectiva. Esta experiencia fusiona ambas expresiones del tiempo. Lo es individual en el sentido que el difunto se encuentra en un pasadizo que conecta el mundo visible de los vivos con el mundo cósmico y de los espíritus. Y lo es colectivo porque dicho caminar no es posible sin el apoyo y el aliento de los parientes, allegados y amigos que ponen todas sus voluntades, sus gestos y sus palabras al servicio de ese caminar. Este espaciotiempo, que une lo individual y lo colectivo, recuerda el carácter móvil, transitorio y finito de la presencia de los vivos en el mundo visible.

En consecuencia, las existencias negras han sido posibles en su larga duración en la medida en que se trenzan en una comunidad-red que va más allá del mundo visible, que incluye la participación en una familia ampliada de los muertos (ancestros), los santos, divinidades, la naturaleza y los todavía-no-nacidos. Estos grupos de seres vivos y, en definitiva, la familia extensa, producen y activan energías, fuerzas y sentidos de la existencia que requieren entenderse en sus modulaciones específicas. Los ancestros y los todavía-no nacidos no existirían sin la participación de los vivos y del mundo visible, lo mismo que éstos no podrían revitalizarse sin la intervención y nexo con las energías de los seres vivos no-humanos. Es lo que el teólogo congolés Bénézet Bujo (1992) llamó una existencia en relación: “yo existo porque nosotros existimos”.

Es por esta razón que cada uno de los momentos del ritual mortuorio negro, inclusive, antes de la muerte del enfermo, pasando por el velorio y los alabaos hasta el primer aniversario de la muerte, dan cuenta de unas maneras concretas de participación social, que desbordan la mirada antropocéntrica que sitúa la actuación del lado exclusivo de los vivos. En cambio, es posible demostrar una vida social negra que exige la intervención de diversos mundos mediante fuerzas y energías que se modulan a través de objetos, iconografías, gestualidades y de la palabra cantada, hablada y recitada.

2.2. El actuar cercano de las fuerzas mayores

El actuar de las divinidades y de los santos pasa por unas expresiones de la fe, de la devoción y de las memorias, que encuentran en el espacio íntimo y en las experiencias personales unos trazos para actualizar la vida social. Esto quiere decir que el mundo de los vivos se afirma y se fortalece, se estremece y se conmueve en el contexto de una profunda relación con las fuerzas y energías mayores, aquellas que superan la capacidad de agencia humana. Es una conexión que impide que los seres humanos pierdan la capacidad de ensoñación y de esperanza ante realidades crueles, desafiantes y dolorosas.

Es el gesto y la palabra que un hombre o una mujer negra expresa en la intimidad de su habitación ante su santo de preferencia, su dios de confianza, lo mismo que las promesas, pactos y alianzas que hacen con ellos y el compromiso que de ellas se desprenden, lo que configura un horizonte existencial, casi utópico, sin el cual se hace difícil comprender la relación que luego construyen con sus semejantes vivos, con la naturaleza y con los animales, en suma, con su propia existencia. Cualquiera sea la forma que toma esta relación con las fuerzas y energías mayores, lo fundamental discurre en el reconocimiento de un pertenecer a una comunidad-red de seres interdependientes. Imágenes, objetos y espacios son usados, apropiados e interpretados como depositarios de esas fuerzas, en la medida en que soportan los deseos, las peticiones y las tensiones que humanos y divinidades descargan sobre estas materialidades. En este sentido, ayudan a equilibrar el tránsito de las fuerzas humanas y no-humanas entre los diversos mundos.

Acompañar la vida de los humanos en sus distintas facetas constituye el entramado vital que sostiene las más diversas experiencias que vinculan a éstos con las fuerzas de los santos y las divinidades. Estas experiencias superan la idea institucional que situaba a los santos y a los dioses en el templo como hogar exclusivo. En cambio, es posible argumentar que la noción de acompañamiento que han vivenciado las comunidades afrodescendientes se expresa también en la construcción de altares personales y familiares para sus santos, al punto de nombrarse *dueñas de santos* o *casas de santos*, para dar a entender la historicidad y la profundidad del vínculo que los conecta. O que, por ejemplo, en escenarios límites o de tragedias, se traslade al santo hasta el río o espacio indicado para que se concrete el favor.

Esto muestra una ruptura hecha experiencia espiritual en el permanecer negro frente a un proyecto moderno-colonial que insiste en presentar las fuerzas mayores (dioses, santos)

como lejanas a las múltiples formas de vida no-humanas, desentendidas de la complejidad de la realidad entre los vivos y encriptadas en las institucionalidades y en los espacios que éstas han definido para su actuar:

Los altares personales y familiares africanos constituían prácticas contrarias a los templos cristianos como única morada de Dios. La noción a un Dios abstraído de las urgencias cotidianas poco debió interesar a quienes sufrían la esclavitud. Por eso la identificación y yuxtaposición de Orishas y santos que fueron adorados en altares individuales y de familia. Es sabido que, en las comunidades americanas con fuerte ascendencia africana, cada miembro o familia tiene un santo de su devoción en altares hogareños que generalmente permanecen iluminados durante días y noches (Zapata Olivella, 1989, p.105).

Esta devoción hogareña, familiar⁴ o personal, se transforma en un horizonte vital, que afecta la totalidad del existir negro. Como he argumentado aquí, estas existencias se expresan en relaciones sociales que rebasan la centralidad humana y activan modalidades del vivir en el que los difuntos, ancestros, santos, divinidades, animales, vegetales y minerales, como portadores de energías y fuerzas, tienen capacidad de modificar las condiciones en las que la vida se desdobra en los diversos mundos.

Esto ha hecho posible que la disputa por los espacios y los objetos que median la relación entre humanos y santos transite no solo por la estrategia de hacer estos últimos más cercanos a la experiencia negra, como lo muestra el documental *Dios es Negro* (Pacifista, 2019) y el viacrucis del pintor Maximino Cerezo (Figura 3); también, es posible mostrar el modo en que el uso y la circulación de los conocimientos entre los vivos han implicado la intervención de las divinidades o los santos, configurando eventos que conectan divinidades-santos-humanos como los sueños, las visiones, el trance espiritual o incorporación en las religiones de matriz africana como el Candomblé.

⁴ En la experiencia del Atrato se sabe que muchos santos familiares pasaron luego a constituirse en fiestas del pueblo. La fiesta de la Santa Cruz la celebraba en Puerto Salazar el señor Antonio Santana, luego la cedió a la Capilla; la de San Nicolás de Tolentino, que la celebraba la señora Petrona Medrano, se trasladó al pueblo y se convirtió en el Patrono de Amé; y la de la Inmaculada de Tanguí, la celebraban Edmón Aguilar, Diógenes Aguilar, Roberto Rodríguez, Pedro Luís Rodríguez, Víctor Padilla y Manuel Valoyes, después de que ellos dejaron de celebrarla la tomó el pueblo como segunda fiesta patronal (Pulgarín, 2017, p.38).

Figura 3

Estación 2 del Viacrucis



Nota. Fuente Maximino Cerezo (s.f.)

Estos conocimientos, de profunda significación para la vida social afrodescendiente, conectan los diversos mundos, puesto que su eficacia depende de una constante interacción entre las fuerzas de las divinidades, las plantas, animales, minerales y las modulaciones que los humanos realizan para atender las situaciones que requieren sus usos. De esto me di cuenta cuando conocí a doña Narcisa Mayo, abuela, partera y santiguadora de Turbo y de una gran sabiduría para ayudar a las mujeres en sus procesos de parto, para sanar el mal de ojo, mal de nacimiento y otras enfermedades que pueden padecer los recién nacidos. Cuando le pregunté quién le había enseñado o cómo había aprendido el oficio, me dijo sin rodeos y con una vivacidad admirable, que había sido un don y tarea encomendada por su dios. Así lo relata:

A mí nadie me enseñó a atender partos. Cuando yo tuve la primera hija, me cayó tifo y la fiebre me mató la criatura adentro, yo estaba muy grave. A mí me tenían que sentar y voltear. Mi abuela y mi mamá me acompañaban día y noche. Yo no comía ni dormía. En un momento salí de mi cuerpo. Yo me fui, llegué a un río muy grande, anchísimo, pero mansito y un playón grande. Llegué ahí y dije "buenos días" y un señor, me respondió: "buenos días, qué viniste a buscar aquí, quién te llamó. Aquí nadie te necesita". Yo entré, me paré y había una señora vestida de blanco y tenía un niño. El

señor le dijo: "párase y dele el niño para que lo cargue, porque ella no tiene nada que hacer". Durante una hora estuve cargando un niño. Luego, dice el señor "¿está cansada del niño?" No, señor, respondí. "Ya debe estar cansada, una hora cargando el niño". Llegó la señora y me paré. Y, entonces, dije: yo me voy a quedar, y me responden "no te vas a quedar, qué viniste a buscar; ¿querías conocer?, bueno, ya conoció. Al otro día amanecí mejor. Nunca me dieron una sola pastilla. Cuando ya me alenté, empecé a atender partos y a curar niños. Nadie me corchó. Por eso digo que lo mío vino de allá, porque ya Dios me dio ese don" (N. Mayo, comunicación personal, 12 de enero de 2019).

Esta experiencia que narra doña Narcisa Mayo revela los eventos en los que se encuentran humanos, santos, dioses y diversas fuerzas. Una práctica que adelanta en compañía de las fuerzas mayores, evidenciado en los secretos y oraciones que usa para que el parto salga bien. Todo su conocimiento se actualiza y se sostiene en una relación que demanda, no sin pocas exigencias, una modulación de energías de distintos mundos. Lo anterior, se presenta como la afirmación de que los hilos que unen a los diversos mundos todavía funcionan, que no han sido rotos y se mantienen a pesar de los ataques, limitaciones y desafíos propios de las sociedades actuales y, sobre todo, que es posible fortalecerlos y renovarlos. Además, permiten a los humanos mantenerse unidos a una comunidad de sentidos y de confianzas que les evita caer en una orfandad existencial, aquella a la que fueron lanzados sus antepasados por el sistema esclavista y las nacientes repúblicas.

2.3. Cuerpos, espiritualidad y materialidades

Los hombres y mujeres negras no solo han hecho de la muerte y del contacto con los santos y las divinidades escenarios en los que han modulado distintos mundos y sobre los que han sostenido unas profundas significaciones del existir y del permanecer, a pesar de las múltiples formas de violencia, invisibilización y discriminación; además, hicieron del cuerpo un receptáculo de las energías y de los dioses. Esta argumentación se sostiene en el hecho de que, desde los antepasados africanos que llegaron encadenados y desorientados a las tierras americanas hasta los días actuales, la gente negra ha usado lo que el sistema esclavista y las posteriores formas de dominación colonial no han podido arrebatar por completo: su cuerpo y su palabra.

Tal resistencia del pueblo negro a los embates e intentos de socavar sus existencias en los que se ha obstinado la maquinaria colonial y más recientemente las promesas de

desarrollo y las presiones de los grupos armados tiene que ver con entender la corporalidad como un entramado de fuerzas de distintos mundos que le dan sus propios sentidos y, al mismo tiempo, imposible de fragmentar entre cuerpo y alma, entre conocer y sentir o entre hablar y actuar. Es el haberse opuesto al pensamiento dual, propio de la modernidad europea, lo que ha posibilitado mantener una noción de cuerpos negros englobante, compleja y desde la que se han proyectado expresiones de la espiritualidad y de la relación con las materialidades de enorme valía para enfrentar el horror y la crueldad contra las vidas afrodescendientes en las sociedades capitalistas y de consumo.

Desde este escenario la población negra ha aportado, en particular a las institucionalidades, un tipo de espiritualidad que busca cuestionar, tensionar y desajustar los modelos hegemónicos que insisten en el pensamiento dual y en una visión parcializada de sus cuerpos. El padre Javier Pulgarín lo ha llamado una *espiritualidad corporal*:

Todo esto hace parte de una espiritualidad diferente a la que se ha aprendido en la iglesia “oficial” abstracta, convencional y de tipo más moral y racional. En la espiritualidad afrotrasteña el ser humano se siente conectado con la naturaleza, con el cosmos y con esa energía divina que envuelve todo. Es una espiritualidad de contacto, una espiritualidad que puede ser usada para lograr determinados fines, una espiritualidad que tiene como maestra a la naturaleza y a todos aquellos que han aprendido de ella sus secretos. Una espiritualidad que toca más al corazón que a la razón. No es raro encontrar unidos a esta espiritualidad la danza y el licor, que no solo son símbolos de alegría, sino que al mismo tiempo expresan un contacto más cercano y real con la divinidad o con el santo. La espiritualidad pasa también por el cuerpo del hombre y de la mujer y por el desdoblamiento que produce el ingerir licor (Pulgarín, 2017, p.40).

La mezcla entre canto, danza y licor que produce el desdoblamiento al que hace referencia Pulgarín como un elemento de esa forma de espiritualidad, expresa una manera de entender el cuerpo como un templo andante y vivo, con capacidad de contener y proyectar energías a través de la palabra y de los objetos que tienen contacto con él. En este sentido, el poder que se proyecta mediante el uso de la palabra recitada en secretos y paradas, al igual que la protección que se consigue con los objetos que se usan en algunas partes específicas del cuerpo, hablan de unas maneras de actuar con la palabra, de sentir y conocer con todo lo que se es. Podríamos pensarlo como unas expresiones particulares de relación entre el mundo de las divinidades, los humanos y la naturaleza, que ha permitido a la gente negra sentirse acompañada en los momentos de profunda soledad.

Si, por un lado, los cuerpos negros y sus estéticas cargan con las huellas del lugar que ocuparon en la historia colonial y sobre los que se desplegó toda una estrategia de dominación y de explotación, por otro lado, estos mismos cuerpos han llevado consigo la compañía y las fuerzas de los distintos mundos que configuran sus existencias. Han sido estos cuerpos los soportes de unas memorias y ancestralidades negras, porque fueron ellos el vehículo-dispositivo en el que llegaron los conocimientos curativos, las capacidades del manejo de las fuerzas y energías de la naturaleza y los dioses, al igual que las artes, la danza y la palabra que hombres y mujeres africanas y sus descendientes han usado para crear múltiples formas de vida en el continente americano. Fueron estos mismos cuerpos los que hicieron de estas nuevas espacialidades, primero sus lugares de fuga y escondite, luego sus territorios de vida y de esperanzas.

De este modo, pensar las relaciones entre cuerpos, espiritualidades y materialidades, como unas modulaciones entre mundos que activan formas de lo social en la población afrodescendiente, se nos presenta como una posibilidad para cuestionar los abordajes y prácticas fragmentadas que se han construido sobre los cuerpos negros, aquellos que insisten en desligarlos de toda su espiritualidad, justamente para ver en ellos solo recursos para la explotación y la dominación estética y económica. Hacer frente, también, a aquellas prácticas sociales que los han leído como signos de una diferencia radical que incomoda y que ha impedido el avance arrollador de unas hegemonías existenciales heredadas del poder colonial. Que unos padres insistan en colocar en los brazos de sus hijos una pulsera para el mal de ojo, o que, en lugar de llevarlo al hospital, visiten al santiguador, quien usa secretos para curar, deja ver unas prácticas de la vida negra que entran en tensión con los sistemas hegemónicos de salud. Sin embargo, son las experiencias que las comunidades han ido construyendo alrededor de distintas expresiones de sus espiritualidades, la relación con sus cuerpos y los objetos.

3. Notas para unas consideraciones de cierre

En este ejercicio he intentado elaborar, no sin pocas dificultades, una noción de la vida social afrodescendiente que se desmarca de las miradas antropocéntricas, aquellas que han situado la capacidad de participación y de agencia del lado exclusivo de los humanos, propio del pensamiento dual. Sostuve que las relaciones sociales negras activan modalidades

del vivir en el que los difuntos, santos, divinidades, animales, vegetales y minerales, como portadores de energías y fuerzas, modifican e intervienen en las expresiones de la existencia negra. Estos seres configuran una comunidad-red de relaciones en la que se entrelazan diversos mundos y desde la que ha sido posible anclar una pluralidad de experiencias del permanecer y del persistir negro de larga duración. Comprender los múltiples trayectos de la población afrodescendiente en Colombia exige atender a las particularidades en las que esa comunidad-red se activa.

En este contexto, la categoría de modulación puede ayudarnos a entender la complejidad de la vida social negra, en la medida en que esas formas de lo social transitan por un entramado de prácticas y estéticas gestuales, visuales y sonoras en las que cantos, palabras, bailes, cuerpos, plantas, animales y objetos funcionan como una plataforma existencial que se sostiene en los encuentros entre diversos mundos. Esto significa que la población afrodescendiente ha activado experiencias situadas y diferenciadas de esas prácticas y estéticas, profundamente espirituales, justamente para permanecer y crear renovadas formas de vida social.

Me gustaría hacer dos reflexiones para concluir:

1. En el contexto de las pedagogías de paz y de la reconciliación, tendríamos que preguntarnos cómo reconstruir las relaciones entre humanos y no-humanos destruidas por el conflicto armado y por las nuevas formas de violencia y destierro. Unas relaciones que, por supuesto, no se reconstruirán por el solo hecho del retorno a los territorios rurales, la reubicación en urbanizaciones o sectores diferenciados en las ciudades o cascos urbanos, menos aún por las indemnizaciones económicas. Las cicatrices y las huellas que han dejado las múltiples formas de violencia sobre las vidas afrodescendientes habría que examinarlas, allende las herramientas jurídicas y políticas, desde las espiritualidades que han hecho posible su persistencia. Así, por ejemplo, habría que indagar por actos de perdón, de sanación y de reconciliación que involucren a los diversos seres que conforman las relaciones sociales negras.
2. Asumir en serio la comunidad-red que une a vivos, ancestros, santos, divinidades, naturaleza y objetos, nos implicaría revisar hasta qué punto lo político y las políticas reivindicativas afrodescendientes reconocen la capacidad de agencia de los seres no-humanos. **¿En qué sentido el accionar político del movimiento social afrodescendiente ha integrado la totalidad de la comunidad-red en la toma de decisiones que modifican las condiciones de vida en el territorio?, ¿han estado o no presentes en la movilización frente a conflictos**

socioambientales, las políticas de la identidad, las economías y los conocimientos que se impulsan en la cátedra de estudios afrocolombianos?

Referencias bibliográficas

- Aramburo, C., Montoya, V., Tobón, D. & Portela, J. (2018). Territorios tradicionales y aprovechamientos económicos en Urabá, Colombia. Ordenamientos productivos en ecosistemas de humedales. *Bitácora* 28 (3): 171-180.
- Blaser, M. (2009). Political Ontology. *Cultural Studies*, 23 (5):873-896.
- Blaser, M. (2010). *Storytelling globalization from the Chaco and Beyond*. Durham: Duke University Press.
- Bujo, B. (1992). *African Theology in its social context*. Orbis Books.
- De la Cadena, M. (2008). Política indígena: un análisis más allá de la “política”. *Wan journal* (4):139-171.
- Escobar, A. (2012). Cultura y diferencia: la ontología política del campo de cultura y desarrollo. *Revista Walekeru*. <https://bit.ly/3IA0B6q>
- Escobar, A. (2014). Sentipensar con la tierra Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. <https://bit.ly/3cgjvU1>
- Escobar, A. (2015). Territorios de diferencia: la ontología política de los "derechos al territorio". *Cuadernos de antropología social* (41): 25-38.
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Siglo XXI.
- Martínez, B. (2022). *Espiritualidades, existencias y mundos modulados: trayectorias de la permanencia afrodescendiente en el Darién y Golfo de Urabá, Colombia* (Tesis doctoral). Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.
- Pacifista, [Pacifista.tv] (2019, abril 23). ¡Pacifista! presenta: Dios es negro [Archivo de Video] <https://bit.ly/3Bz6s8q>
- Pulgarín, J. (2017). *Prácticas religiosas en el Atrato*. Universidad Claretiana
- Zapata Olivella, M. (1989). *Las claves mágicas de América*. 2da edición. Plaza & Janes Editores.