

**“NOSOTROS SOMOS ALABAOS, SOMOS CANTOS; NOSOTROS SOMOS  
MUERTE”  
LAS REPRESENTACIONES SOCIALES DE LA MUERTE ASOCIADAS A LOS  
RITOS MORTUORIOS DE LAS COMUNIDADES DEL ALTO GUAPI Y EL  
MEDIO SAN JUAN**

**Trabajo presentado para optar por el título de:  
Licenciados en Ciencias Sociales**

**Paula Carolina Gaona Niño y  
Carlos Javier Jiménez Rojas**

**Director  
John Alexander Castro Lozano**

**Universidad Pedagógica Nacional  
Facultad de Humanidades  
Licenciatura en Ciencias Sociales  
Bogotá D.C, 2021**

**Dedicamos este trabajo:**

**A los que ya no están  
A quienes siguen resistiendo tras los muros  
Y a la Universidad Pública por dejarnos tanto para nuestra vida**

## **Agradecimientos**

Agradecemos a la Universidad Pública por permitirnos continuar, construir y creer en que la transformación inicia en lo pequeño y cotidiano de la vida.

Agradecemos a nuestras familias por acompañar y resistir con nosotros las vicisitudes que estuvieron presentes en la realización de este trabajo.

Agradecemos a la comunidad del Alto Guapi, al Consejo Comunitario, a la profesora Luz Dary Silva por toda su disposición y atención siempre. Y sin duda a toda la comunidad en general por acogernos y abrazarnos, por ayudarnos a encontrar certezas y animarnos a pesar de las dificultades que se nos presentaron en el camino. Al profesor Arturo Grueso el diálogo constante que nos ayudó a mejorar el de direccionamiento de este trabajo.

Agradecemos a las comunidades del Medio San Juan, a Andagoya y toda su gente por recibirnos tan calurosamente, a Fundación Cultural Andagoya, su director Hector Rodríguez y a Yarnit Rivas, secretaria de cultura del Municipio del Medio San Juan por ser el puente para permitirnos acercarnos a las comunidades y aportar en el diálogo y el encuentro constante durante nuestras visitas.

A nuestro tutor John Alexander Castro por la paciencia y el ánimo. Por siempre estar dispuesto a brindarnos la ayuda precisa y constante en los momentos más urgentes de este proceso y tener la disposición de continuar al frente de este trabajo.

Al profesor Eduardo Restrepo y el Semillero de Estudios Afrocolombianos de la Universidad Javeriana y la Universidad Santo Tomas por contribuir en nuestra investigación y permitirnos conocer los Estudios Afrocolombianos.

A la comunicación popular que estuvo presente durante la realización de este texto y nos permitió conocer otras dinámicas y problemáticas de las comunidades y los territorios en lo que habitan.

A todas y todos quienes, con un regaño, una voz de aliento o el ánimo preciso contribuyeron a construir este texto.

## CONTENIDOS

<b>INTRODUCCIÓN .....</b>	<b>1</b>
<b>1. CAPÍTULO 1: LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LA MUERTE; DE LA</b>	
<b>CONTINGENCIA DE LO NATURAL A LOS SIGNIFICADOS, LAS</b>	
<b>PRÁCTICAS Y REPRESENTACIONES .....</b>	
	<b>6</b>
<b>1.1 REVISIÓN BIBLIOGRAFICA .....</b>	<b>7</b>
Estudios sociales sobre la muerte .....	
	7
Investigaciones sobre el proceso de morir.....	
	15
Estudios sobre la muerte en las comunidades negras .....	
	18
<b>1.2 RITUALIDAD Y RITOS AFROCOLOMBIANOS; EN LOS CANTOS</b>	
<b>SEGUIMOS VIVOS. ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE LA</b>	
<b>RITUALIDAD Y RITOS MORTUORIOS AFROCOLOMBIANOS.....</b>	
	<b>24</b>
Algunos estudios sobre la ritualidad asociados a las representaciones de la muerte.....	
	24
Ritualidad y ritos mortuorios de las comunidades negras del pacifico colombiano.....	
	27
<b>1.3 HORIZONTE CONCEPTUAL .....</b>	<b>30</b>
<b>2. CAPITULO 2: EL CONCEPTO DE REPRESENTACIONES SOCIALES:</b>	
<b>CONSIDERACIONES, ANÁLISIS E IMPORTANCIA DE LA CATEGORIA ...</b>	
	<b>32</b>
<b>2.1 LAS REPRESENTACIONES SOCIALES .....</b>	<b>32</b>
<b>3. CAPITULO 3: MUERTE, MORIR Y RITUALIDAD: IDENTIFICAR,</b>	
<b>OBSERVAR, ESCUCHAR Y CAMINAR COMO HERRAMIENTAS PARA LA</b>	
<b>COMPRRENSIÓN DE LAS REPRESENTACIONES DE LA MUERTE .....</b>	
	<b>39</b>
<b>3.1 METODOLOGÍA .....</b>	<b>40</b>

Herramientas de recolección de información y datos en el trabajo de campo .....	42
<b>3.2 EL SUJETO, EL TIEMPO Y EL ESCENARIO: UN RELATO DE LAS TRANSFORMACIONES Y DIFICULTADES EN EL DESARROLLO DE ESTA INVESTIGACIÓN .....</b>	<b>44</b>
El sujeto y el escenario: ¿Por qué las comunidades negras del Medio San Juan y el Alto Guapi? .....	44
<b>4. <i>CAPITULO 4: “LA MUERTE SE CANTA, SE VISTE, SE SITUA SE VIVE” DEL ALTO GUAPI AL MEDIO SAN JUAN; LAS REPRESENTACIONES DE LA MUERTE ENTRE LOS CANTOS, EL RÍO, EL VELORIO Y LA VIDA EN EL PACÍFICO .....</i></b>	<b>50</b>
<b>4.1 EL ALTO GUAPI Y EL MEDIO SAN JUAN: DE LA COSTA CAUCANA AL CORAZÓN DEL CHOCÓ .....</b>	<b>52</b>
El Alto Guapi.....	52
En el corazón del Chocó; El Medio San Juan .....	55
<b>4.2 “LA MUERTE SE CANTA, SE SIENTE, SE ESCUCHA” .....</b>	<b>58</b>
<b>4.2.1 ¿Dónde se encuentra la muerte? .....</b>	<b>59</b>
Desde lo cotidiano .....	59
En el medio natural .....	61
El canto y el baile: un paso a la ritualidad.....	63
<b>4.3 RIOS, MUERTE, CANTO Y FIESTA .....</b>	<b>65</b>
El ritual mortuario .....	66

Los velorios y los levantamientos de tumba .....	70
“Los cantos nos alumbran el camino” Los alabaos y las representaciones de la muerte en las comunidades negras del pacifico colombiano .....	74
<b>5. CONCLUSIONES</b> .....	98
<b>6. REFERENCIAS</b> .....	102

## LISTA DE IMÁGENES

<b><i>Imagen I:</i></b> Grupo de alabaos del corregimiento de Las Animas. _____	50
<b><i>Imagen II:</i></b> Mapa del municipio de Guapi-Cauca _____	52
<b><i>Imagen III:</i></b> Mapa del municipio del Medio San Juan _____	55
<b><i>Imagen IV:</i></b> Pintura al óleo del municipio del corregimiento de Angagoya, municipio del Medio San Juan _____	56
<b><i>Imagen V:</i></b> Fotografía de Miriam Quiñones Mosquera. Restaurante “Las delicias de Miriam” en Andagoya-Chocó _____	59
<b><i>Imagen VI:</i></b> Fotografía en el río Guapi, después de un aguacero de media tarde. Registro propio realizado el 12 de agosto de 2019 _____	61
<b><i>Imagen VII:</i></b> Fotografía en medio del ritual de levantamientos de tumba en Andagoya-Chocó _____	66
<b><i>Imagen VIII:</i></b> Fotografía del ritual de levantamiento de las tumbas realizado el día 15 de octubre de 2021 en la iglesia de Andagoya-Chocó _____	70
<b><i>Imagen IX:</i></b> El grupo de alabaos de jóvenes de Andagoya cantan un alabao, el día 15 de octubre de 2021, Andagoya-Chocó _____	74



## INTRODUCCIÓN

Viajar al pacífico colombiano siempre nos emocionó. Ir a estos lugares del territorio colombiano que históricamente se ha construido desde una realidad social distinta, asumiendo otras cotidianidades y/u otras formas de vida fue el motivante principal para iniciar este estudio.

Relacionar las diferentes manifestaciones de la muerte en las comunidades afrocolombianas nace de un interés personal. En primer lugar, al conocer el municipio de Guapi por medio de las distintas salidas de campo que ha realizado el Departamento de Ciencias Sociales y en general a otros departamentos del territorio nacional ponen en aviso las diversas problemáticas que existen en estos lugares. Pero a la vez, solo muestran un primer acercamiento con la población y no permiten que se puedan desarrollar análisis con mayor profundidad las y /o dar continuidad a las interrogantes que nacen en el campo.

En segundo lugar, a partir de la historia cultural y el análisis de aquellas prácticas o situaciones que se creen naturalizadas y muchas veces normalizadas vemos una posibilidad distinta de contar la historia de las comunidades, los pueblos originarios, las disidencias o los movimientos alternativos. Estas otras formas de contar y comprender como los otros conciben, representan y entienden algo tan común y natural como lo es la muerte.

La historia de Colombia ha estado atravesada por distintos tipos de conflictos los cuales han dado como resultado la fractura del tejido social de ciertas comunidades y en el desplazamiento y pérdida de algunos elementos identitarios de estas. Pero a la vez, estas prácticas son también el punto a partir del cual se reinicia a recuperar el tejido social de una comunidad. Nosotros encontramos en la muerte una forma de reconocer, comprender y socializar las representaciones que siguen aportando a la reconstrucción del tejido social y

comunitario, de la memoria colectiva que refuerza la identidad de los pueblos y reafirma su sentido de común-unidad.

Fue entonces como nos interesó estudiar la muerte en el pacífico colombiano. Desentrañar cómo se ha construido el morir dentro del entramado cultural de cada comunidad, es decir en sus prácticas, en lo cotidiano y/o en lo oculto.

Cada grupo social ha creado o modificado históricamente las formas de representar el mundo, sus creencias y estructuras de pensamiento, sus prácticas y los esquemas desde los cuales le otorga significados a las situaciones, elementos y factores presentes en su vida.

Todo un entramado de relaciones culturales que se van modificando a través del tiempo, de las condiciones sociales y del contexto en el cual se vive.

Específicamente para la muerte –en este caso determinado – se presenten disimiles creencias, rituales, símbolos, cantos y sonidos que configuran un esquema útil para su comprensión, evasión o rechazo según sea su significado – el que cada comunidad le otorgue. Sin embargo, lo común es encontrar una exaltación distintiva de la muerte evocada hacia lo desconocido, hacia el dolor y la finitud de todo.

Siempre se ha intentado buscar explicaciones para entender la finalidad de la vida

Desde varias disciplinas de las Ciencias Sociales se han encargado de identificar y comprender las formas elementales desde las cuales se ha cimentado todo el amalgama de elementos asociadas a la muerte y en específico al morir, es decir al proceso delimitado en el cual un ser humano finaliza su vida. Ya que, la muerte y el morir poseen conceptualmente características diferenciadas las cuales en el transcurso del presente trabajo se irán identificando y clasificando según sea el caso.

No es de nuestro interés estudiar de forma amplia y conceptual como se ha construido la muerte, pues este trabajo no se enmarca en una disciplina específica de las Ciencias Sociales. Lo que procuramos aquí fue establecer un diálogo interdisciplinar que nos condujo al análisis que se narrara en este texto. Pretendemos con este acercamiento, comprender algunas representaciones de la muerte, principalmente dentro del ámbito de la ritualidad elemento de gran importancia dentro de las comunidades negras del pacífico colombiano.

Sin embargo, es importante antes mencionar aquellas peculiaridades por las cuales se identifica el escenario y por ende los actores que habitan el lugar y quienes aportaron activa y significativamente para lograr el desarrollo de este trabajo.

No es fácil llegar nuevo a los territorios. Nuevo y sin un guía que alentara y condujera un poco el camino. Llegamos a Guapi sin entender muchas cosas, con una muy corta experiencia de una visita anterior y escasos contactos, nos adentramos río arriba a lo que nosotros llamamos, “buscar la muerte para que ella no nos encontrara primero.”

Llegamos allí con algunos preconceptos que la academia y los medios de comunicación, se han encargado de construir de algunas zonas en específico. El Pacífico y el Chocó, entonces eran sinónimo de pobreza, abandono y hambre. Y nuestra experiencia significó todo lo contrario.

El pacífico colombiano es una de las zonas con la mayor diversidad étnica de todo el territorio colombiano, logrado mantener y reivindicar estas tradiciones, costumbres, prácticas y símbolos de sus antepasados. El pacífico fue la zona de huida de los negros africanos en el proceso de esclavización instaurado durante la conquista y posterior colonia de América.

Este choque de prácticas y representaciones ha logrado construir a través del tiempo una cultura propia de las comunidades que ahora viven en este lugar. Un sincretismo de creencias, prácticas y significados que han compuesto unas tradiciones y costumbres específicas y propias de las comunidades del pacífico, logrando mantener un sistema cultural muy marcado construido también gracias a la lucha constante del pueblo negro que han habitado esta región y que han posicionado escenarios, rituales y manifestaciones logrando la pervivencia y resistencia de su gente.

De acuerdo con la problemática planteada con anterioridad y que fue la que oriento este trabajo, nos planteamos una pregunta que nos ayudó a direccionar mejor el estudio; ¿Cómo se materializan las representaciones sociales asociadas a la muerte dentro de las comunidades del Alto Guapi y el Medio San Juan? Buscar las representaciones de la muerte y asimismo, algunas formas de ejercer la ritualidad o de crear el rito mortuorio dentro del pacífico colombiano, específicamente dentro de las comunidades del Alto Guapi y el Medio San Juan. Para ello, planteamos el objetivo general del presente trabajo que fue; comprender las representaciones sociales asociadas a la muerte dentro de la ritualidad mortuoria de las comunidades del Alto Guapi y el Medio San Juan.

Orientamos el sendero del trabajo de acuerdo a tres objetivos específicos que integran el desarrollo del presente texto: en primer lugar, elaborar un balance bibliográfico sobre los estudios sociales que se han realizado alrededor de la muerte, en segundo lugar, examinar el abordaje teórico y metodológico del concepto de representaciones sociales para entender su pertinencia en el desarrollo de este estudio, en tercer lugar, presentar los aspectos metodológicos y técnicos desde los cuales se realizaron los acercamientos a campo y en cuarto lugar, conjugar los elementos conceptuales, metodológicos, teóricos y técnicos

presentando los hallazgos encontrados en las visitas a campo, enmarcadas en la identificación, interpretación y análisis de los elementos descubiertos en los acercamientos realizados.

De forma estructurar, el desarrollo del texto se centra en el recuento conceptual, teórico y metodológico para luego, mostrar los resultados de la practica de campo, en clave de la búsqueda de las representaciones sociales de la muerte, de la materialización de las practicas y comprensión tacita del esquema de asimilación o rechazo hacia la muerte de las comunidades.

## 1. CAPITULO 1

### **LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LA MUERTE; DE LA CONTINGENCIA DE LO NATURAL A LOS SIGNIFICADOS, LAS PRÁCTICAS Y REPRESENTACIONES**

En el presente capítulo realizaremos un recorrido bibliográfico sobre las consideraciones y/o estudios principales encontrados en torno a nuestro objeto de estudio, que en este caso particular es la muerte.

Este recorrido no pretende catalogarse como una revisión exhaustiva y generalizada de todos los estudios sobre la muerte o la ritualidad, categorías que son de gran importancia analítica dentro de la antropología, sociología y los estudios culturales. La revisión bibliográfica tiene como objetivo situar conceptualmente la inclinación de nuestro trabajo poniendo a consideración del lector algunas investigaciones que aportaron a la escritura de este texto.

Este capítulo contempla nuestro estado del arte. Realizamos un rastreo por algunos motores de búsqueda digitales o bibliotecas digitales como: Dialnet, Google Académico, SciELO, Academica.edu, asimismo en repositorios universitarios como: Universidad Nacional de Colombia, Pontificia Universidad Javeriana, Universidad del Valle, Universidad del Cauca, y Universidad del Chocó y en bibliotecas físicas como: Biblioteca Luis Ángel Arango del Banco de la Republica, Biblioteca de la Universidad Pedagógica Nacional, Biblioteca Nacional de Colombia. Utilizando las palabras claves como; *Muerte, Morir, Representaciones Sociales, Imaginarios Colectivos, Ritos, Ritualidad, Afrocolombianos, Negritudes*, encontramos una gran producción académica dentro de nuestra temática estudiada, la muerte y asimismo investigaciones que han estudiado la muerte inmersa dentro de las comunidades afrocolombianas.

Para dar orden, este capítulo se dividió de acuerdo con las dos categorías de estudio principales: en primer lugar, la muerte, categoría que posee un amplio campo de estudio, pero que fueron relevantes para nosotros las investigaciones que establecieran relaciones con el ámbito cultural, los imaginarios colectivos, los significados y representaciones sociales. Este apartado es un breve recorrido por algunas de las investigaciones sociales sobre la muerte, haciendo distinción sobre el proceso del morir –ya que se presentan diferencias conceptuales – hasta la configuración histórica dentro de las comunidades afrocolombianas. Y en segundo lugar, la ritualidad, también con un amplio campo de producción académica, realizamos un balance sobre algunos estudios sociales sobre esta categoría y la forma en cómo se configura como elemento principal para comprender la materialización de las representaciones sociales de la muerte dentro de determinados contextos sociales, aterrizando el concepto a las investigaciones presentes sobre la ritualidad en las comunidades afrocolombianas asociada principalmente a los ritos fúnebres o ritos mortuorios.

## **1. 2 SOBRE LA CATEGORIA**

### **Estudios sociales sobre la muerte**

Los estudios sobre la muerte dentro de las ciencias sociales se han consolidado como un campo específico de análisis. Y es que este concepto posee múltiples esferas de investigación, desde lo biológico, médico, cultural, demográfico, psicológico y social son amplios los trabajos que desde inicios del siglo XX se han realizado sobre la muerte, como hecho natural, pero sin duda como un paradigma de carácter social. (Gonzales N. , 2000)

Los inicios del siglo XX le dieron apertura a nuevos paradigmas dentro de los análisis históricos. La muerte no es un objeto nuevo de estudio y se ha configurado con especial atención dentro de las disciplinas madres de las ciencias sociales.

Dentro de los clásicos de la antropología y la sociología inclinados por el análisis de las creencias, la ritualidad, la religiosidad, la espiritualidad y la iconografía –temáticas en las que son pioneros autores como Durkheim y Mauss – ya se escudriñaba el análisis de la muerte como fenómeno y hecho de carácter social. (Pochintesta, 2016) (Azpeitia, 2008) Pero sin duda el análisis de Robert Hertz (1990) en el 1907 sobre las representaciones y símbolos colectivos de la muerte y los significados de las creencias fue pionero en la materia. Hertz inicia a escudriñar las formas de comprensión de la muerte para el hombre y la importancia del tránsito entre la vida y la muerte. Aunque el análisis se especializa principalmente en la significación del ritual y los funerales, pone a la muerte en un punto importante dentro de los estudios históricos de la época. (Azpeitia, 2008)

Y es que, con el auge de la historiografía francesa, (Bloch) (Braudel) la historia de las mentalidades (Chartier R. ) (Febvre) (Burke) (Vovelle) y el estudio de los significados y los símbolos (Geertz) (Levi-Struss) la muerte era sin duda un análisis infaltable para esta nueva configuración histórica – o la nueva historiografía- que se inclinaba por un estudio profundo de las prácticas, las actitudes, las representaciones, los símbolos; una revisión cultural de la vida del hombre en sociedad. (Rios, 2009)

En gran auge cultural de los años sesenta y setenta dieron origen a las célebres obras dentro de los estudios sociales de la muerte, que darían paso a la configuración de un campo mucho más amplio y con una producción constante que continua en nuestra actualidad.



Ariés (1984) establece una relación dialéctica entre la muerte, las creencias y la religión popular. Su ambicioso estudio analiza el comportamiento del hombre desde la edad media hasta mediados del siglo XX, precisando variadas definiciones conceptuales para comprender la muerte y el morir como proceso histórico, pero así mismo con una visión del mundo particular.

Para Ariés (1984) la muerte se define como el fin de la vida, y de la existencia misma. Todos los seres vivos bajo diversidad de circunstancias debemos pasar por la experiencia de la muerte. Sin embargo, el hombre es el único ser vivo que es consiente sobre el tiempo y el final de su vida, su nacimiento se cataloga como una muerte en potencia. (Hernandez, 2006) Este efecto terminal de su existencia ocupa un lugar de importancia en distintas esferas de la vida social, física, y emocional del hombre. No obstante, vale aterrizar la pregunta que Ariés (1984) nos propone desde 1977 ¿cómo es la actitud del hombre ante la muerte y el morir?

El autor, haciendo alusión a su herencia historiográfica ubica cuatro estados de la muerte en la historia de la sociedad occidentalizada. La *muerte domada* en la Alta Edad Media en donde la muerte “está a la vez próxima, familiar y disminuida, insensibilizada” (Ariés P. , 1984, pág. 32) la *muerte propia* en la Baja Edad Media en donde el hombre consciente se de su muerte propia deja a un lado la comunidad y se presenta solo ante ella, ante Dios y la iglesia. La *muerte ajena o la muerte del otro* ligado con el Renacimiento y la Edad de las Luces en donde la muerte se acopla a la vida pública, aparece la idea de cementerio, la muerte sale a ser un elemento importante en el auge artístico y el romanticismo que la ponen en el plano de lo trágico y lo bello el morir, la sepultura del cuerpo y el viaje del alma que se convirtieron en mecanismos para la aceptación de la partida del otro. Y por

último la *muerte invertida* anclada con la modernidad y la medicalización de los cuerpos. El paso de la muerte al ámbito de lo privado, de lo que no se habla. La minimización del ritual y la negación del dolor. La muerte individualizada, sacada de la colectividad y lo común arraigados a las ideas del hombre moderno. (Ariés P. , 1984) (Pochintesta, 2016) La muerte como un gran proceso histórico se ha transformado, pero cada práctica obedece a una particularidad y proceso propio y específico. Las nociones de muerte en el sincretismo histórico no son una cuestión generalizada. (Ariés P. , 1984) (Hertz, 1990) (Thomas L. V., 1991)

Por otra parte, Thomas (1991) ubica a la muerte dentro de un conjunto de comportamientos de evasión y rechazo, pero también de asimilación y significado. Una interpretación muy anclada a los análisis de la ritualidad, el autor menciona la necesidad que ha tenido históricamente el hombre de producir formas de olvidar, retardar, utilizar, encubrir o trascender la muerte, de sí mismo (individuo) y sus semejantes (colectivo).

Considerando la capacidad de reflexión que el hombre tiene en torno a la finalidad de la vida, este organiza dentro de su sistema cultural diferentes valores, creencias, ritos y conceptos que le permiten aceptar y asumir de mejor manera la muerte. (Thomas, 1983) El hombre se ordena social y culturalmente, y la muerte –su comprensión y representación dentro de la colectividad – constituye un patrón inteligible desde el cual se pueden observar elementos de la realidad social en su conjunto y sobre la relación de determinada sociedad con el mundo. (Jimenez, 2012)

Vovelle, (1985) escribe sobre las actitudes, comportamientos y representaciones de situaciones específicas, anotando algunas consideraciones sobre la muerte. El autor señala

que al aproximarse al amalgama de significados que tiene la muerte para cualesquiera tipo de comunidad, se accede a la historia de la vida de los sujetos atados a ella, a la configuración de la estructura familiar y de sus formas organizativas, es decir a la totalidad de elementos que componen la vida humana dentro del grupo social estudiado, puesto que, la muerte ubicándose en su sistema de representaciones colectivas, de valores colectivos y esquemas de pensamiento construye una mentalidad colectiva determinada. (Vovelle, 1985, pág. 54)

Cada sociedad –como se ha mencionado- articula de distintas formas su bloque cultural e ideológico y asimismo le otorga a la muerte conceptos, ritos y creencias distintas.

(Hernandez, 2006) No obstante, establecer una única definición de muerte sería erróneo sin estudiar el acontecer histórico de cada sociedad, es decir las condiciones estructurales de su organización.

La muerte dentro de la mentalidad, la cultura o la ideología no se separa del modo de vida de los seres humanos, se relaciona inminentemente con su sistema socioeconómico, con su religiosidad, con el espacio físico y geográfico que se habita. (Ariés P. , 2000) No tiene características homogéneas ni estáticas (Posse Villa, 2002) la muerte va cobrando sentido desde la intimidad del sujeto, ajustándose de acuerdo con su época, a su estilo de vida, a su conciencia y el conjunto de ideas presentes en su esquema de pensamiento (Hernandez, 2006)

La muerte parte de una construcción compleja de significados que se dan en medio del encuentro, de la socialización objetiva y subjetiva de los significados, de los sentidos y las cotidianidades. (Berger & Luckmann, 1986) (Thomas L. V., 1991) (Ariés P. , 1984) Pero

también la muerte como un proceso histórico se transforma según las particularidades de cada contexto. Ariés (2000) lo mencionaba al referirse sobre la lógica occidentalizada y cristiana, la cual estableció una amalgama de elementos distintos a los que se configuraron en comunidades de Asia, África y Oceanía.

En las sociedades de occidente en donde la muerte toma un carácter más individual e íntimo, la muerte de si y del otro solo se presenta en la memoria interpersonal. Desde la perspectiva de Garcia-Orellan (2003) no existe una exteriorización considerable del luto, el dolor o los modos de sufrir el duelo. La experimentación del padecimiento se reduce y si se practica, se halla en la intimidad del sujeto. En occidente se “nadifica<sup>1</sup> el ser, catalogando la existencia individual como un mero acontecimiento nada problemático en la vida social.

Según Philippé (1984) en concordancia con el surgimiento de lo que él llama la *muerte invertida*, la finalidad de la vida de un individuo que ideológicamente no ha aportado a la construcción colectiva, no repercute en la continuidad del ritmo social, el capitalismo y las esferas de consumo siguen avanzando sin problema. En esta perspectiva, la finitud de la existencia representa la externalización del sentimiento mismo, el hombre moderno no se deja invadir por la espiritualidad ni la trascendencia escatológica. Éste acorta el criterio de los mitos y la ritualidad y se sumerge en la creencia científica y mínimamente religiosa, adicionándole, el actual consumo simbólico, ritual y cultural auspiciado por el sistema económico predominante encontrando en la mismísima muerte una fuente fértil de negocio y consumo. (Melgar, 1990) (Ariés P. , 2000)

---

<sup>1</sup> Según (Garcia-Orellán, 2003) el termino *nadifica* se usa para otorgar un carácter de ausencia de significado. Fue usado por el escritor y filósofo Jean-Paul Sartre como traducción del “*néantisation*” en francés; *nadifica* que quiere decir hacer efectiva la nada.

No obstante la angustia y el desasosiego que la muerte produce, constituyen un sentimiento casi universal presente en la configuración de los significados de la muerte, es la pauta de la ritualidad y simbolización, sea para negarla, huirle, conmemorarla, atribuirle caracteres perversos o benignos (García-Orellán, 2003) Aunque se intente exteriorizar, mitigar y cerrar las puertas a la exposición del luto, el miedo y la negación siempre existirán como motivo principal hacia la necesidad de buscar procedimientos que mitiguen las emociones negativas y de sufrimiento producidas por la finitud de la vida. (Posse Villa, 2002)

Lo dicho hasta aquí, permite mencionar a Jaramillo (2013) quien define desde un estudio sociológico “la muerte es, pues, un fenómeno social y cultural que presenta perspectivas en las que aún no está plenamente comprendido y que suscitan contradictorios significados e imaginarios” ocasionando “el surgimiento de disímiles creencias, símbolos y rituales” encontrados en la configuración de esquemas y representaciones sociales, las cuales se reflejan sin duda en la práctica y las formas de vida que cada comunidad adopta. (2013, pág. 202)

Thomas (1983) engloba las distintas dimensiones que se encuentran alrededor de la muerte; la dimensión simbólica, paradigmática y la sintagmática que quiere decir las vinculaciones de la estructura cultural. Interesa principalmente el estudio de este autor puesto que el símbolo y los significados cobran gran importancia dentro de las nociones del morir, y por ende dentro de las representaciones que se hacen en torno a ella, la muerte muchas veces es personificada y situada específicamente. (Barley, 1995) (Thomas L. V., 1991) El autor ejemplifica esto con su análisis de la muerte y el morir en las culturas negro africanas, principalmente por que la muerte para estas comunidades se configura como la perennidad

de la vida, “el negro africano sitúa la muerte en la selva, ríos, arboles; la sitúa para tener control sobre ella.” (Thomas L.-V. , 1983)

En resumen, la muerte tiene lugar y representación en la ritualidad. Es allí donde lo simbólico, el significado y las estructuras de prácticas cobran un sentido material y tangible. (Ariés P. , 1984) (Thomas L. V., 1991) Lo expuesto en esta breve revisión no propone un análisis completo y amplio de todos los estudios de la muerte, no fue de nuestro interés ni tampoco de relevancia en nuestra revisión proponer acá estudios demográficos, estadísticos, médicos o clínicos, psicológicos sobre la mortalidad, la muerte y el proceso de morir. Este esbozo pretende, pero ubicar conceptualmente el desarrollo de este texto. La muerte es una construcción histórica permeada de significados y representaciones, que ha sido poco susceptible a las transformaciones, pero si a las nociones del hombre y su manera de enfrentarse a ella, de socializar su significado y colectivizar o individualizar su manera de adaptarse en vida a este fenómeno. (Ariés P. , 1984) (Thomas L.-V. , 1983) Sin embargo, para comprender de mejor manera la muerte como una construcción compleja, es necesario hacer una distinción sobre el morir, como un proceso distinto pero inmerso dentro de la elaboración de las representaciones.

### **Investigaciones sobre el proceso del morir**

Como mencionamos al inicio, los trabajos expuestos en este capítulo y usados como referentes teóricos para el desarrollo de este trabajo son estudios sociales sobre las representaciones y prácticas asociadas a la muerte. No obstante, hemos encontrado distintas investigaciones sociales, demográficas y médicas que hacen la distinción categórica entre la muerte y el morir. Este apartado se orientará a realizar la diferenciación conceptual de las

categorías y la importancia de estas para el desarrollo de este texto. No podemos revisar la construcción de la muerte sin tener en cuenta el morir como un proceso que es importante dentro de las representaciones que tiene cada colectivo.

Para iniciar, es imprescindible mencionar que las nociones sobre la muerte se han construido innegablemente desde dos perspectivas: la biológica y la cultural. Como lo mencionan Bondar y Giordano (2017) los seres humanos estamos sujetos a las contingencias y/o vicisitudes de la naturaleza, pero a la vez estamos sumergidos en grandes amalgamas de elementos, significaciones, acciones, ideas y formas de comportamiento construidas desde nuestra organización social. De un hecho inminentemente natural se han tejido un sistema de prácticas culturales para comprender el final biológico del cuerpo humano.

La muerte es entendida entonces como un fenómeno social cambiante, cargado de un entramado de significados, comprensiones, representaciones e imaginarios que han sido construidos histórica y socialmente según el contexto de las comunidades o grupos sociales (Jimenez, 2012) y por otro lado el morir, que se constituye como el proceso específico por el cual se da la culminación de la vida. La agonía, el sufrimiento o desasosiego habitan dentro del proceso de morir, una situación que inicia con la presencia de cambios orgánicos, emocionales y espirituales de los seres humanos. (Villamizar, 2002) (Thomas L.-V. , 1983)

Ya lo ha dicho Elias (2009) refiriéndose a la muerte y el morir como un problema que solo al ser humano le preocupa. El hombre es el único animal que le interesa y moviliza la finalidad de la vida del otro, que tiene la idea de cadáver y desde allí construye una actitud

individual y colectiva de como comprender este hecho en específico. (Bondar Cesar, 2017)  
(Thomas L.-V. , 1983)

Una realidad que como se mencionó es un hecho inminentemente natural, impredecible e inevitable pero que desde allí se inician a tejer unas relaciones del como asimilar, entender, interpretar y enfrentar la muerte. Pues no solo es el proceso biológico de iniciar a morir, es la muerte lo que significa espiritualmente para el ser humano, el trascender a otro estado desconocido y de allí establecer las formas de representarla, comprenderla y asimilarla en vida (Barley, 1995)

Somos los únicos que tenemos consciencia de que la vida termina. Hemos construido nociones variadas que han canalizado las emociones al ver el otro en agonía, formas de asimilar la partida y de lograr entender el hecho de ver, sentir, oler, escuchar; de vivir al otro en su proceso de morir. (Ariés P. , 1984) El morir se constituye como el proceso de finitud de la vida, y el nacimiento como lo menciona Thomas (1983) se cataloga como el proceso de morir en potencia. Y es precisamente el ser conscientes del proceso de morir lo que ha construido históricamente las representaciones sociales de la muerte (Morin, 1974) Y de allí, las diversas ideas que los seres humanos tienen sobre la forma de representar esta construcción social, ideas que son las que sintetizan todo el conjunto de elementos que componen la muerte y el morir como construcciones sociales (Berger & Luckmann, 1986)

La muerte puede ser vista como una especie de vida prolongada, como un acontecimiento de fe, de canto y baile, de dolor, sufrimiento y colapso, de olvido o trascendencia, de reencuentro o en muchas ocasiones de ambivalencia. (Ariés P. , 2000) Sea cual sea la forma en cómo se representa y construye, es el proceso de morir, de agonía y finitud de la vida de



sí mismo, del otro y de la comunidad o colectivo, el escenario que confronta al ser humano y le permite reconocer la existencia de la muerte dentro de la vida (Ariés P. , 1984)

(Barley, 1995) (Thomas, 1983) (Morin, 1974)

Somos los sobrevivientes quienes le otorgamos los significados a la muerte. Como lo menciona Elias (2009, pág. 22) “la muerte es un asunto de los vivos” y somos los vivos quienes hemos construido los sistemas de representaciones que la ponen como un fenómeno social cambiante, cargado de una simbología, unos lugares, unas formas, unas concepciones construidas colectivamente y materializadas en las prácticas culturales de cada comunidad o grupo social. (Chartier R. , 1995) Prácticas que se han llamado rituales – que existen una diversidad inmensa – pero que en esencia componen la forma de entender la muerte y prepararse para ella. La ritualidad es la materialización de la práctica, en este caso de la práctica fúnebre que nos enseña la representación amplia de la muerte y la comprensión del proceso del morir.

En conclusión, para el desarrollo del texto es importante establecer la diferencia de estas categorías, la muerte como construcción social compleja no solo habita ni se encuentra presente en el proceso del morir. La muerte habita la cotidianidad de la comunidad o colectividad, se sitúa en distintos escenarios como mecanismo de defensa, y está en los significados y símbolos, es decir en la cultura. (Burke, 2006) Comprender las representaciones sociales de la muerte es nuestro objetivo de estudio principal, sin embargo, es imprescindible tener en cuenta el proceso de morir, de finitud de la vida, pues es allí en donde se materializan la mayoría de las prácticas. Es en el morir en donde la ritualidad fúnebre se concretará.

## **Estudios sobre la muerte en las comunidades negras**

Hemos expuesto anteriormente un breve balance sobre algunas investigaciones que se encuentran dentro de los estudios sociales de la muerte, un campo bastante amplio y con una gran trayectoria multidisciplinar. Mencionamos al finalizar ese apartado el que la muerte como hecho ha sido muy susceptible a los cambios históricos de nuestra sociedad, pero sus nociones, representaciones y significados si responden a un contexto histórico, a una situación y colectividad particular. Nuestro interés es sin duda el análisis de las comunidades del Medio San Juan y el Alto Guapi. En este apartado realizaremos un esbozo sobre las investigaciones, textos o estudios que se han encargado de analizar la muerte y el morir en la historia de las comunidades afrocolombianas, enfocándonos de igual forma en estudios de carácter social que contemplen la interdisciplinariedad de las ciencias sociales (historia, sociología, antropología).

La muerte se ha situado como un elemento importante de la vida misma. Las primeras sociedades construían sistemas protectores –ritos y creencias- para generar la ilusión de perennidad, es decir, de supervivencia “*al más allá*”. (Ariés P. , 2000) Ya lo mencionada Thomas (1983) con su estudio a las comunidades negro-africanas la muerte es una etapa obligatoria de la ascensión del hombre, es la trascendencia fundamental para constituir el ser, es el encuentro con los antepasados y las deidades existentes en su imaginario religioso (1983). Muy contrario a lo que nuestra sociedad occidentalizada y cristianizada manifiesta en donde el sentido del fin en la muerte parece casi ausente y vacío. La muerte solo trasciende la apariencia física e individual, pues a nivel colectivo no suscita sentimientos de ausencia ya que está se inscribe en todos los elementos de la esfera social. (Restrepo Maya, 1996) Particularmente en estas comunidades de del África negra no se niega ni se olvida la

muerte, se sitúa –en ríos, selvas, animales, lugares- para un mejor dominio de esta.

(Thomas, 1983)

Con los procesos de conquista y apropiación territorial que durante los siglos XIV y XV que se generaron en distintas partes del mundo, se produjo una ruptura en torno a las prácticas sociales y culturales existentes en las comunidades doblegadas, modificando aquellos esquemas de representación, ritualidad y significación que se le atribuía a varios elementos como la muerte. (Friedemann N. S., 2007) Estas prácticas a pesar de su negación no fueron olvidadas ni rechazadas, al contrario, sirvieron como herramientas de lucha y resistencia hacía la ideología cristiana impuesta en medio del mencionado proceso de dominación, conquista y esclavización. (Friedemann N. S., 2007)

Como lo menciona Cabezas (2013) la muerte fue la primera gran catalizadora de los sentimientos y expresiones de los negros. El hecho de morir trajo consigo prácticas de la santería, la brujería y el candomblé que son elementos en los que se sintetiza los rastros de africana encontrados (Restrepo Maya, 1996, pág. 19) Pero además de lo mencionado esto tiene importancia en cuanto los ritos ligados al acto de morir no solo facilitaron la exteriorización de los sentimientos de los esclavos, sino que a través de ellos se abrió paso a la recreación y la mezcla de las creencias y cultos religiosos, que tienen un alto contenido de palabra, música y danza y constituyen formas expresivas y simbólicas de su religiosidad y su esfera social. (Velasquez, 1961)

Es decir, aquella amalgama propia de interpretaciones que se produce entre distintas formas religiosas existentes pero que contempla un distinto marco de interpretación (Zapata O, 1999) Y tiene mucho sentido mencionar la esfera social, pues el morir y las

representaciones o rituales ligadas a ellas no tienen un patrón homogéneo para toda la población ni en todas las comunidades de afrocolombianos. Distinto a lo dicho dentro de los estudios que asocian la configuración de estas prácticas con la *diáspora africana*<sup>2</sup>, las comunidades afrocolombianas presentan una diversidad de representaciones, sentidos e imaginarios que han construido una cultura propia, anclada a sus particularidades específicas. (Restrepo E. , 2013) Ante esto vale la pena mencionar a Dos Santos & Dos Santos en el texto de Pinilla, *Alabaos y conflicto armado en el Chocó: Noticias de supervivencia y reinvenición*. (2014) Al hablar de la “*comunalidad negra*” en donde se menciona que muchas de las expresiones religiosas que los negros afroamericanos se han encontrado en su historia tiene aportantes de origen africano como resultado de la diáspora, pero las comunidades han sido creativas en las nuevas configuraciones de religiosidad, de prácticas y representaciones que no son una generalidad continental, ni étnica, ni cultura. (Pinilla, 2014)

Esta creación de nuevas prácticas se puede asociar al contacto que ha sufrido la población con otros grupos sociales que sin duda establecen escenarios que pueden modificar la esfera cultural. Ya sea por el acceso y contacto con determinados lugares que crean posibilidades distintas de construir su realidad (Berger & Luckmann, 1986) y/o por los contextos de violencia y conflicto que se presenta dentro de los territorios que modifica y rompe con la continuidad de las prácticas, pues presenta nuevas dinámicas de concebir y representar el morir, y la muerte en todo su espectro. (Revelo Hurtado, 2015) (Pinilla, 2014)

---

<sup>2</sup> Andrea Pinilla (2014) explica el concepto “*entendiendo que la diáspora africana fue la dispersión de la cultura afro por el mundo, a partir del desplazamiento forzoso que implicó la trata de personas esclavizadas venidas de África.*” (2014, pág. 157)

En el diverso pacífico colombiano se pueden encontrar algunas características claves dentro de la interpretación y lectura de aquellas formas de representación de la muerte, sus tradiciones –que componen la ritualidad de sus prácticas culturales – están cargadas de simbología asociada a la muerte y lo funerario, las cuales también influyen y se encuentran inmersas en los cambios de corporalidad, del entorno casero o cotidiano y/o del espacio natural (Restrepo Maya, 1996)

La muerte en los afrocolombianos no suscita una desaparición del alma, es un descanso de la corporalidad humana que pasa a otro “momento de la vida” (Cabezas Prado, 2013) Aquí, muy diferenciado a lo generalizado dentro de la ritualidad católica, occidentalizada y moderna, la muerte genera movilidad dentro de la comunidad. El morir es un acto público y notorio que posibilita el encuentro íntimo y sensible de las gentes, por esto la muerte acoge un alto valor expresivo en emocionalidad (Velasquez, 1961) (Ariés P. , 1984) La buena muerte es aquella donde los cantos, los gemidos, las oraciones, los llores son numerosos, ellos son el tránsito y el nexo simbólico con la divinidad, el alma del muerto necesita encuentro por medio de la voz de sus semejantes con las deidades. Necesita que se le otorguen un descanso merecido entre la selva, el río, el mangle y el cristalino de las aguas que le llevan el alma ante la otra vida posible. La muerte está viva en aquellas manifestaciones. (Restrepo Maya, 1996)

Según Friedman (1989) las creencias religiosas, las ceremonias sagradas y la organización social, permiten observar el contacto de las comunidades del litoral pacífico bajo la égida; primero del conquistador y luego del amo no indio y no negro. En otras palabras, la formación de las comunidades afrocolombianas fue una batalla entre la cultura negra de herencia africana mezclada con la indígena, “negra-indígena” y el cristianismo “blanco-

europeo” que trato de implantar con látigo y tortura las letanías cristianas. Pero la resistencia encarnada en sus Dioses estuvo presente y hoy en día encontramos distintas expresiones materiales y simbólicas que ni la conquista, la colonia, el sistema de explotación esclavista y luego el capitalista, la globalización o el conflicto interno han logrado desterrar (Revelo Hurtado, 2015)

La muerte es entonces uno de los muchos elementos históricamente consolidados como resistencias vivas del pueblo negro. Son distintas las formas ingenizadas para mantener estas tradiciones durante la época de la colonia, pero fue –y sigue siendo – sin duda la más contundente. Puesto que estas mismas costumbres ancestrales fueron herramientas claves y muy útiles para consolidar la liberación del flagelo de la esclavitud. El cimarronaje, –irse a lugares apartado y de difícil acceso –, buscar su muerte para liberar el espíritu cometiendo faltas graves como asesinato o infanticidio o el ejercicio de la provocación del miedo mediante la santería o la brujería fueron claves para conseguir la libertad del pueblo negro (Friedemann N. , 1989)

La huida fue entonces la forma más contundente que se encontró para pervivir el paso del tiempo, tomando sus prácticas ancestrales –con un acervo de la diáspora africana– como columna vertebral de la consolidación de la comunidad, pero configurando asimismo nuevas prácticas, nuevas representaciones, nuevos símbolos y por ende una cultura propia. (Cunin, 2004) (Restrepo E. , 2013) (Serrano, 1998)

Como hemos mencionado, la muerte y el morir cambian según el acontecer histórico. (Ariés P. , 2000) Como cualquier elemento inmerso dentro de la esfera cultural de una población, posee características mutables, transitorias y olvidadas; otras tradicionales,

acostumbradas y estáticas, que sin duda complejizan todo el conglomerado de factores que en ella intervienen.

Se ha puesto aquí un pequeño esbozo sobre algunos de los trabajos que intentan desentrañar como el pueblo negro que habita particularmente el pacífico colombiano ha constituido la muerte como un fenómeno dentro de su construcción social. No es nuestra intención aclarar ni interponer una definición tacita de que es la muerte para esta u otra comunidad, por las distintas disputas y contraposiciones que en ella se encuentran. Esta breve revisión bibliográfica nos permite consolidar los elementos conceptuales que se utilizaran a lo largo de este trabajo y ayudar a la mejor comprensión del lector sobre el objeto de estudio presente aquí. La bibliografía nos otorga un horizonte conceptual específico que nos guiara a presentar en los capítulos posteriores los resultados que logramos obtener con este trabajo.

## **1.2 RITUALIDAD Y RITOS AFROCOLOMBIANA. EN LOS CANTOS SEGUIMOS VIVOS; ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE LA RITUALIDAD Y RITOS MORTUORIOS AFROCOLOMBIANOS**

Muerte y ritualidad. En este apartado queremos proponer ahora una discusión frente a la ritualidad. Igual que el concepto de muerte, esta categoría tiene origen en los estudios sociológicos, antropológicos y posteriores en la historiografía de las mentalidades e historia cultural. En primer lugar, realizaremos una breve revisión sobre las investigaciones sobre la ritualidad y los ritos fúnebres específicamente estudios asociadas a las disciplinas nombradas anteriormente –o de carácter social – reiterando nuestro nulo interés en otro tipo de análisis. En segundo lugar, ubicaremos la categoría dentro de las comunidades negras del pacífico colombiano, elaborando una somera revisión sobre los artículos, textos y análisis que se han escrito en esta temática.

### **Algunos estudios sobre la ritualidad asociada a las representaciones sociales de la muerte**

Como también fue descrito en el apartado anterior, el estudio ritual, así como el estudio sobre la muerte están asociados a las discusiones ya clásicas sobre la religiosidad, la iconografía, los símbolos y significados. (Durkheim, 2006) (Levi-Strauss, 1987)

En el análisis de Hertz (1990) sobre las representaciones simbólicas de la muerte, el autor se centra en el estudio de los funerales y la escenografía de la velación del cuerpo humano. El texto es una síntesis de su trabajo de campo y etnografía en comunidades de la Polinesia, en el cual plantea la categoría de doble entierro o doble exequias, una que tiene que ver con



la desintegración del cuerpo y la otra con la aceptación de la muerte presente. (Hertz, 1990)  
(Pochintesta, 2016)

En el texto de Pochintesta (2016) realiza un balance sobre algunos teóricos que se han encargado de realizar investigaciones acerca de la ritualidad. Van Gennep (2008) quien estudia los ritos viéndolos como una estructura de pasaje o camino para despedir los muertos. La separación, el umbral y la agregación son las etapas que le da el autor a la construcción del ritual. (Pochintesta, 2016, pág. 36)

Marcel Mauss (1921) con su estudio sobre los sentidos y el carácter social del llanto en los rituales, Levi-Strauss (1987) con todo su estudio sobre la simbología, los significados y los significantes que aportó en gran medida a los análisis funcionalistas de los ritos fúnebres, dándoles un carácter curativo o catalizador de las emociones –o los lenguajes – como lo menciona el autor (Pochintesta, 2016, pág. 36)

Del texto de Pochintesta, (2016) resalta la apreciación que hace sobre el texto de Patrick Baudry *La place des morts. Enjeux et rites* (1999) –cuya traducción oficial al español no está disponible – en donde él propone tres dimensiones de la ritualidad: la colectividad, el carácter obligatorio del rito y la elaboración del sentido. “Es la relación con lo desconocido, lo invisible y el vacío que simboliza la muerte lo que se fabrica en la ritualidad funeraria. Se trata de una ritualidad que se expresa también en lo cotidiano a través objetos, fechas importantes o recuerdos y por ello excede un espacio fijo.” (Pochintesta, 2016, pág. 37)

De igual forma, los textos ya citados de Ariés (1984) y Thomas (1991) al estudiar las representaciones y prácticas de la muerte realizan un balance vinculante con la ritualidad y los ritos funerarios. Para Ariés (2000) en las cuatro etapas en las que ubica la muerte

analiza también la transformación del ritual. En la Baja Edad media con exteriorización del dolor y la muerte, con aquella *muerte ajena* que habitaba el ámbito de lo público y por el contrario con la *muerte invertida* de la modernidad en donde la ritualidad y el rito ocupa un espacio privado, optando por una expulsión de la muerte en la sociedad y la negación y naturalización de esta. (Ariés P. , 2000) Muy en clave a lo que también menciona Elias (2009) acerca del proceso civilizatorio, el cual modifico el proceso de morir, con la instrumentalización y medicalización de la vida obligo a vivir la muerte en soledad, y por ende a minimizar, privatizar y restarle importancia al ritual.

Para Thomas, su análisis de la ritualidad en el negro africano fue primordial para entender el carácter de la muerte en estas comunidades. El ritual se canta y baila, se personifica y pinta, demostrando la importancia de otorgarle tránsito, guía y descanso al alma del muerto. Sin duda, una construcción muy anclada al sentido de “vida” que tienen estas comunidades, en donde la muerte es trascendencia, y ni finalidad. (Thomas L. V., 1991)

En el ritual, los sentimientos y sentidos cobran gran importancia y significado. Para Víctor Turner, el escenario del rito tiene una trama de significados construidos y dados socialmente, que también impone unas normas éticas de la sociedad pero que sin duda es un estimulante emocional consolidado. (Turner, 1988, pág. 33)

Geertz (1996) inserta otro factor importante a la ritualidad, la estructura de creencias. Los rituales, lo menciona el autor, son una forma de mantener la perpetuación estructura social, simbolizando los valores sociales que habitan también dentro de la práctica. Los ritos refuerzan las tradiciones y costumbres de cada comunidad. (Geertz, 1996, pág. 133)

En resumen, el ritual se sintetiza como la materialización de determinadas prácticas culturales, en este caso particular de aquellas que se asocian a las representaciones de la muerte. El ritual en muchos contextos también simboliza resistencia cultural, transmisión de saber y mantiene un sentido de lo colectivo dentro de las comunidades. (Truner, 1988) (Revelo Hurtado, 2015) En el siguiente apartado queremos hacer énfasis en las investigaciones que han hecho hincapié en el análisis histórico de la ritualidad en las comunidades afrocolombianas, y como se han configurado como un acumulado de saber ancestral que perdura hasta nuestros días.

### **Ritualidad y ritos mortuorios de las comunidades negras del pacífico colombiano.**

Las prácticas de la muerte y del proceso de morir cobran sentido en el momento que se consuma el ritual. Como lo menciona Velásquez (1961) la ostentación de las ceremonias contiene una carga simbólica, de recuperación y construcción del camino hacia la trascendencia y el encuentro con los antepasados. El proceso de construcción del altar configura –para el afrocolombiano- la unión de lo que las vicisitudes de la vida fragmentan y fracciona, y asimismo mitiga los sentimientos de dolor que florecen por la pérdida material, pues –en esencia- los muertos no abandonan el mundo, continúan viviendo en los lugares que amaron con intensidad.

La muerte aquí se manifiesta como una contingencia que todo ser humano debe de correr para darle descanso al ánimo que tanto ha trabajado y resistido en el cuerpo. (Velasquez, 1961) (Revelo Hurtado, 2015)

En la preparación de los rituales, existe todo un conjunto de procesos a realizar – obligatoriamente- para proporcionarle descanso y plenitud al fallecido. La jerarquización en

las labores de elaboración distingue de hombres y mujeres, padres y madres, familiares y amigos, niños. Según Pollak-Eltz (1974) esta diferenciación tajante en la elaboración del ritual es representación de la organización social que cada comunidad emplea entre sus miembros, cada uno ocupa lugares, realiza labores y mantiene un orden concreto. La ritualidad sin duda ocupa un lugar de suma importancia en la construcción simbólica y de significados entre estas comunidades, pues se convierte en un tránsito adecuado para superar la agonía –parte importante del morir- y pasar a la plenitud y la paz que otorga un viaje adecuado. Tradición o creencia, el rito se define como una práctica ceremonial, asociada significativamente a la existencia de un marco religioso desde el cual se desarrolla, se construye y se celebran los actos de conmemoración y solemnidad (Cabezas Prado, 2013) (Revelo Hurtado, 2015)

Como mencionamos con anterioridad, la construcción de las prácticas rituales asociadas a las comunidades del pacífico, se inscriben en coalición de elementos amerindios, africanos y europeos. (Restrepo Maya, 1996) La combinación mística y simbólica entre la religión Yoruba y la Cristiana construyen un fenómeno ideológico que posee características particulares, es decir un amalgama de representaciones y significados que históricamente se han construido y mantenido en este territorio. (Friedemann N. S., 2007)

La composición y realización del rito fúnebre no es la misma en todos los casos. Por la pureza, y el significa de traedor de vida y armonía, el ritual –guali o guilancho<sup>3</sup>- realizado en el velorio a un niño –o angelito- contiene factores diferenciados de los demás rituales realizados a un hombre o mujer de edad, o a un anciano o anciana. (Moreno, 1999) La

---

<sup>3</sup> Se define por un tipo de ritual propio del pacífico colombiano, realizado especialmente en la partida o muerte de un niño menor de 12 años. Se diferencia en significado y práctica al ritual fúnebre tradicional. (Ayala, 2011)

significación de los hechos en vida, son utilizados para ordenar los modos en cómo se debe operar en el ritual, el orden de los rezos, cantos y elementos que configuran el altar. (Cabezas Prado, 2013) Es esta composición ritual mayor que contiene una gran carga de la herencia rescatada de sus antepasados africanos, se realiza sobre una cantidad de reglas y parámetros ya definidos que se obtienen del acumulado de ritos menores o pequeños rituales que de no hacerse con la dedicación necesario provocara sanciones morales auto personales y socioculturales dentro de la comunidad. (Lozano, 1987) (Revelo Hurtado, 2015) Estos rituales se encuentran cristalizados en los mitos y tradiciones orales otorgadas generacionalmente. (Revelo Hurtado, 2015)

No obstante, la muerte y en concordancia el morir se materializan en una serie de actos ya diferenciados por las comunidades. Según Velasquez (1961) la intuición, la agonía, la muerte, el cadáver, el altar, la ritualidad y el luto son cada uno de los momentos por los cuales el morir se compone. La muerte, sin embargo, abarca un acumulado representativo mayor, pues esta –como ya hemos mencionado- compone la esfera social, económica, y cultural desde donde la sociedad organiza sus prácticas. (Jimenez, 2012)

Esta composición ritual posee gran trascendencia para la comunidad negra. No se queda solo como un acontecimiento de luto y melancolía, tienen un carácter de colectividad y unidad que aglutina al grupo. Para la investigadora Ana Gilma Ayala (2011), son ritos mortuorios y no fúnebres pues estos encuentros se posicionan más como escenarios festivos, teniendo en cuenta la actitud frente a la muerte que tiene la comunidad negra ante la muerte. Los alabaos, guiales, levantamientos de tumba, rosarios y romances son ambientes familiares, que sin duda tienen una carga de tristeza, agonía y llanto pero que no dejan de ser encuentros de comunidad. (Ayala, 2011, pág. 14)

En concreto, los ritos mortuorios dentro de las algunas comunidades negras del pacífico colombiano poseen sin duda un carácter de común unidad. Se han consolidado de forma muy particular según el contexto, pues no son prácticas que se ubiquen dentro de una generalidad para todas y todos los negros, ni para todo el pacífico colombiano. Pero sin duda, la ritualidad mortuoria es un elemento propio de la cultura negra, que tiene otras muchas dimensiones que no hemos profundizado aquí – identidad, territorio, migración o desplazamiento – pero que se posicionan como tradiciones importantes para estas comunidades.

### **1.3 HORIZONTE CONCEPTUAL**

Como último apartado, y también para darle finalidad a este capítulo mencionaremos el horizonte que fue funcional para el desarrollo de este texto, el cual se unirá y complementará con la categoría de análisis que es el sendero metodológico de este trabajo. Como ya hemos mencionado no es de nuestro interés otorgar una definición específica sobre la muerte o la ritualidad, pero si es necesario establecer el camino que tomamos para analizar lo que encontramos en las fuentes consultadas y en las visitas a campo que realizamos.

La muerte es una construcción social histórica, que posee una materialización de prácticas y representaciones culturales que cambian según el contexto y el proceso social e histórico. Y bajo este postulado nos remitimos a Ariés (2000; 1984) La obra del autor es la de los textos más importantes dentro de los estudios sobre la muerte, ya que logra sintetizar los comportamientos del hombre ante este fenómeno a través de la historia y utiliza en su estudio las categorías de análisis que en este mismo texto fueron utilizadas. Ver las representaciones sociales de la muerte en clave las prácticas culturales, a los significados, a los símbolos, a las

personificaciones y sin duda, a las actitudes –que han mutado según el acontecer histórico – que el hombre tiene sobre la muerte. Ariés nos da la posibilidad de identificar e interpretar las prácticas en clave a un proceso de transformación histórica. Sin dejar de lado lo que mencionaba Thomas (1983) de acuerdo con la importancia de los sentidos y significados que la muerte va tomando para cada comunidad.

Aries (1984; 2000) también nos da la posibilidad de desentrañar lo ritual. Pues es aquí en donde se materializa la práctica y la representación de la muerte. El rito también es una transformación, una mutación que tiene un significado y personificación distinta según el contexto de la comunidad, y su construcción histórica. Permittiéndonos complementarlo con lo que nos plantea Turner (1988) y aquella concepción del ritual como una estructura de elementos y una trama de significados que logra mantener y transmitir valores, emociones, y sentidos. El rito es cambiante, pero también es una herencia que posibilita resistir a un contexto determinado, un factor que será de gran importancia para el resultado del análisis que presenta este texto.

En el siguiente capítulo expondremos las apreciaciones principales acerca de la categoría de representaciones sociales, desde la cual construimos el referente teórico que usamos para el desarrollo de este trabajo, y posteriormente del texto presente aquí. Con la intencionalidad de ubicar mucho mejor teóricamente al lector de acuerdo con la categoría de análisis usada y la pertinencia que tiene para este trabajo de grado. Iniciando desde allí, a relacionarla sustancialmente con los elementos conceptuales que fueron expuestos en este capítulo.

## 2. CAPÍTULO 2

### **EL CONCEPTO DE REPRESENTACIONES SOCIALES: CONSIDERACIONES, ANÁLISIS E IMPORTANCIA DE LA CATEGORÍA**

En el presente capítulo realizaremos una revisión en torno al concepto de representaciones sociales estudiado desde lo propuesto por el autor Roger Chartier en su obra *“El mundo como representación. Historia Cultural: entre práctica y representación”* (1995) analizando tres momentos claves para entender el desarrollo conceptual de esta categoría y que los expone el autor en su texto: primero, el retorno a las consideraciones de Durkheim y Mauss; segundo, las dos acepciones necesarias para entender el concepto de representaciones sociales; y, en tercer lugar, el carácter de las representaciones como situaciones mutables y/o cambiantes. Por último, realizaremos una distinción del uso de la categoría de representaciones sociales en el desarrollo del presente trabajo y como este concepto nos permite tejer una relación más estrecha con el análisis del fenómeno de la muerte y el morir.

#### **2.1 LAS REPRESENTACIONES SOCIALES**

Si bien no nos proponemos en este apartado realizar un recorrido histórico del concepto de representaciones sociales, intentaremos exponer el eje central de nuestra investigación: el concepto de representaciones sociales adoptado por el historiador francés Roger Chartier. Con el nombre de Nueva Historia Cultural se titulaba la obra de la historiadora Lynn Hunt la cual reunía una serie de ponencias del congreso sobre historia francesa: textos y cultura celebrada en 1987 en la Universidad de California. Dicho título ocuparía un lugar importante en el campo historiográfico constituyendo a la Nueva Historia Cultural como la forma dominante de historia cultural e incluso de historia. (Burke, 2006)



Esta idea de Nueva Historia hacia una diferenciación a las formas historiográficas establecidas hasta el momento por la historia social y por la historia intelectual. Es así como uno de los objetivos más importantes de la Nueva Historia Cultural era comprender las relaciones entre lo simbólico y el mundo social centrándose en las prácticas, los lenguajes y las representaciones. (Sánchez, 2014)

Sería en este contexto en el que Chartier lanzaba en el mismo año su célebre obra *“El mundo como representación. Historia Cultural: entre práctica y representación”*. En dicho texto presentaría su propuesta programática que respondería a la dicotomía entre “la objetividad de las estructuras (que sería el territorio de la historia más segura, aquella que, al unir documentos masivos, seriados, cuantificables, reconstruye las sociedades tal como eran verdaderamente) y la subjetividad de las representaciones (a la cual se uniría otra historia, consagrada a los discursos y situada a distancia de lo real)” (Chartier, 1995 , pág. 56)

En primer lugar, Chartier (1995 ) inicia proponiendo un retorno a Marcel Mauss y a Émile Durkheim mediante el concepto de representación. Cabe mencionar que dichos conceptos nacen en el seno de la sociología propuestos inicialmente por Durkheim y Mauss, principalmente en la obra de Durkheim *“Representaciones individuales y representaciones colectivas”* en la cual el sociólogo plantearía la función de las representaciones afirmando que la vida colectiva al igual que la mental del individuo está hecha de representaciones. (Durkheim, 2006)

Las representaciones colectivas necesitan de las individuales, pero no surgen de los individuos tomados aisladamente, sino en su conjunto; hace falta la asociación para que las

representaciones de las personas se conviertan en cosas exteriores a las conciencias individuales. (Durkheim, 2006) Mauss y Durkheim complementarían dicha idea en “*De ciertas formas primitivas de clasificación*” argumentando que el individuo o la conciencia no son suficientes para explicar la capacidad clasificadora con la que el pensamiento da forma al mundo, los factores que permiten ordenar las cosas son ajenos a las personas individuales y a sus facultades innatas. Lo que permite las clasificaciones es la sociedad, el individuo por sí mismo no tiene esa capacidad. (Vera, 2002)

Este retorno al estudio de Marcel Mauss y Emile Durkheim y a la noción de representación colectiva permite articular mejor el concepto de mentalidad puesto que presentan tres modalidades en relación con el mundo social:

“(…) en primer lugar, *el trabajo de clasificación* y de desglose que producen las configuraciones intelectuales múltiples por las cuales la realidad está contradictoriamente construida por los grupos que componen una sociedad; en segundo, *las prácticas que tienden a hacer reconocer una identidad social*, a exhibir una manera propia de ser en el mundo, significar en forma simbólica un estatus y un rango; tercero, *las formas institucionalizadas y objetivadas* gracias a las cuales los representantes marcan en forma visible y perpetuada la existencia del grupo, de la comunidad o la clase.” (Chartier, 1995 , págs. 56-57)

Esta nueva perspectiva permite analizar las luchas de las representaciones de una forma menos dependiente de las luchas económicas propias de la historia social, pero no por ello renuncia totalmente a lo social enfocando su atención sobre las estrategias simbólicas que

determinan posiciones y relaciones y que construyen para cada clase, grupo o medio un ser-percibido constitutivo de su identidad. (Chartier, 1995 ) (Sánchez, 2014)

En segundo lugar, Chartier llama la atención sobre otro punto central de las representaciones y es las dos acepciones en las que se pueden entender las representaciones que se muestran como aparentemente contradictorios: por un lado, las representaciones muestran una ausencia, lo que evidencia una distinción entre lo que representa y lo que es representado; y por el otro la representación es la exhibición de una presencia, la exteriorización de una cosa o una persona.

En la primera acepción señala Chartier (1995 ) la representación es el instrumento de un conocimiento que hacer ver un objeto ausente al sustituirlo por una “imagen” capaz de evocarlo a la memoria. La segunda acepción se refiere a otras imágenes que juegan sobre un registro diferente que tiene que ver directamente con la relación simbólica “*la representación simbólica de algo moral mediante las imágenes o las propiedades de las cosas naturales*”. (Chartier, 1995 , pág. 58) Postulando así una relación entre el signo visible y el referente significado, lo que no significa que se lo describe tal como se debería (Chartier, 1995 )

En un tercer lugar Chartier (1995 ) señala el carácter de las representaciones no como el resultado de divisiones fijas o estáticas si no por el contrario como el efecto de procesos dinámicos y cambiantes respondiendo así a los contextos, la historicidad, y los roles de los sujetos activos en el campo de las representaciones.

El concepto de representaciones sociales tomaría asidero en Chartier, quien las enuncia como la construcción de significaciones y prácticas sociales mediadas por cosmovisiones,

intereses y códigos compartidos, de los cuales dependen las distintas lecturas e interpretaciones que los seres humanos hacen de la realidad. (Chartier, 1995 )

Chartier entiende que los conceptos definidos “representación” y “prácticas” son el núcleo central de la historia cultural y como lo menciona el autor, estas dos nociones son esenciales pues desde allí, se articula el modo alterno del análisis histórico el cual prioriza el énfasis cultural de las relaciones sociales humanas.

Para Chartier el concepto de representaciones –el cual es la categoría esencial del presente ejercicio – se define como “las diferentes formas a través de las cuales las comunidades partiendo de sus diferencias sociales y culturales, perciben y comprenden su sociedad y su propia historia” (Chartier, 1995 , pág. I) Así mismo afirma que “no hay práctica ni estructura que no sea producida por las representaciones contradictorias y enfrentadas, por las cuales los individuos y los grupos dan sentido al mundo que le es propio” (Chartier, 1995 , pág. 49) es decir, las representaciones sin objeción alguna se construyen desde las colectividades y están directamente relacionadas con las prácticas inscritas dentro de una organización, un sistema de dependencias creado socialmente en el cual, el individuo como unidad no se concibe sin la existencia de un conjunto complejo de relaciones con el otro, de un colectivo. Las prácticas son entonces el lugar de materialización de las representaciones creadas por cada comunidad.

Es así como en nuestro trabajo en concreto los postulados desarrollados por Roger Chartier cobran importancia en cuanto nos permiten ver la muerte y morir no solo como un acto natural si no como un elemento cargado de significados, acciones y pensamientos evidenciando así la doble dimensión humana, la biológica y la cultural. Así mismo Chartier

nos permite entender estos elementos inmersos en un contexto y en una “relación dialéctica entre las divisiones sociales objetivas y su representación por unos individuos inscritos en la cadena de interdependencia, de representaciones colectivas mentales. Es decir, hay una invención de lo social por la representación mental al mismo tiempo que esta representación supone también la incorporación de realidades objetivas” (Chartier, 1993)

Correlaciones que ha permitido a los grupos dar explicación al mundo que les es propio. De igual forma, entender el carácter cambiante e histórico de dichas representaciones las cuales se materializan en las prácticas y permiten así su análisis sin caer en generalizaciones si no por el contrario teniendo en cuenta que responden a grupos particulares, dichas representaciones tienen gran importancia en el carácter identitario de los grupos sociales como en la pervivencia de estos.

Dado lo anterior, nuestra intencionalidad es comprender en específico; ¿cómo se construye una representación social sobre la muerte en las comunidades del Alto Guapi y el Medio San Juan, entendida desde Roger Chartier? En búsqueda de las representaciones sociales, analizamos algunos elementos de la esfera cultural de las comunidades afrocolombianas, primordialmente de las comunidades del Alto Guapi y el Medio San Juan que fueron las con poblaciones con las que tuvimos acceso directo. Identificando a la muerte, interpretando su representación en las comunidades, logrando comprender como se han construido históricamente estos elementos y sus significados.

En el capítulo siguiente, realizaremos una presentación acerca del camino metodológico y técnico que utilizamos en el campo y nos posibilitó la búsqueda de las representaciones de la muerte. Es importante, ya que es allí en donde se concretan las herramientas usadas para

la recolección de la información, los datos y demás hallazgos que serán presentados en el capítulo 4.

### 3. CAPÍTULO 3

#### **MUERTE, MORIR Y RITUALIDAD. IDENTIFICAR, OBSERVAR, ESCUCHAR Y CAMINAR COMO HERRAMIENTA PRINCIPAL PARA LA COMPRESIÓN DE LAS REPRESENTACIONES DE LA MUERTE**

Hemos planteado la problemática sustancial del presente trabajo investigativo y el horizonte teórico y conceptual desde el cual se desarrolló este texto. Comprender las representaciones sociales de la muerte dentro de los ritos mortuorios de las comunidades del Medio San Juan y el Alto Guapi es el objetivo que a lo largo de este acercamiento pretendemos alcanzar.

Este trabajo tuvo varios cambios a lo largo de sus casi tres años de realización, modificaciones en cuanto al planteamiento y abordaje del problema, así como en la definición del sujeto de nuestro análisis y la temporalidad de este. Por ello, iniciaremos exponiendo la metodología usada para la recopilación de la información, la cual está ligada a lo planteado por el autor Geertz (1996) y Restrepo (2016) de acuerdo con las herramientas usadas para la colección de datos. Y, por último, terminaremos relatando las situaciones o dificultades que tuvimos para realizar esta investigación. No obstante, desarrollamos este texto cumpliendo con nuestro objetivo principal que es comprender las representaciones de la muerte presentes en las comunidades mencionadas, logrando esto desde un acercamiento dificultoso, pero de mucho aprendizaje para nosotros y sin duda para la elaboración de este texto.

### 3.1 METODOLOGÍA

Mencionamos en el capítulo anterior nuestra inclinación teórica, que se sintetiza en el concepto de representaciones *sociales* del historiador Roger Chartier, núcleo central de la caracterización realizada en las pocas oportunidades que logramos acceder a los territorios. No obstante, es de nuestro interés aquí recalcar el cómo se realizó el análisis de investigación, pues si bien ya existen unos referentes claros para definir y clasificar los elementos encontrados en el estudio, es necesario delimitar la herramienta de interpretación, análisis y comprensión, es decir el cómo se observaron el conjunto de situaciones encontradas.

Identificar la muerte para luego interpretar los elementos hallados fueron nuestros pasos a seguir. Para ello, nos inclinamos hacia lo propuesto por el antropólogo Geertz (1996) definido como *Interpretativismo o descripción densa*. Este enfoque utiliza el concepto de cultura para ubicar las prácticas y elementos por los cuales se caracteriza una comunidad determinada. La cultura es el lugar en donde las conductas, las instituciones, representaciones y procesos sociales cobran un significado concreto, es un tejido de significados y su análisis ha de ser por tanto una ciencia interpretativa en busca de significaciones buscando siempre explicaciones y aclaraciones a aquellas expresiones sociales. (Geertz, 1996) La descripción densa ya mencionada, se correlaciona inequívocamente con lo que conocemos como etnografía, desde donde se materializan los acercamientos propios utilizando formas de descripción de las tramas de significado –o sea de las culturas- superficialmente –lo que es observable, directo, y preciso- o una configuración descriptiva más densa –lo interno, no visto, el sentido y los significados ocultos.



Como lo menciona el autor, se debe desentrañar las estructuras de significado creadas por la comunidad, determinando su campo social y su alcance, para comprender la existencia o coexistencia de la práctica (Geertz, 1996)

Siguiendo lo anterior, la etnografía como técnica posibilita las formas de acercamiento, concertación, trascendencia e intimidad con la comunidad, en clave al marco de interpretación que describe el autor (Geertz, 1996)

Sin embargo, con la clara necesidad de formar un diálogo activo con las comunidades visitadas en donde la interpretación y descripción de sus representaciones y prácticas no sean un proceso nutrido solo por nosotros como observadores, es fundamental propiciar escenarios en los que la comunidad intervenga en la indagación y comprensión de aquellas representaciones, de sus formas de concebir la muerte y el morir, otorgándole no solo un valor académico y conceptual, también un sentido humano a la importancia que tiene preservar aquellas formas distintas de construir la muerte en sus comunidades.

Para argumentar lo que hemos mencionado con anterioridad, utilizamos lo que el autor Eduardo Restrepo define como *Observación Participante* desde la cual es inalienable e indiscutible el carácter participativo de nosotros como investigadores, pero sobre todo elevando nuestra capacidad emocional, empática y sensible en los acercamientos en el territorio, que nos ayuda a posibilitar lazos de afinidad y confianza con la comunidad. Más allá de generar contenido para una investigación es posibilitar escenarios de encuentro entre un saber institucionalizado, y uno propio, colectivo y tradicional. (Restrepo E. , 2016)

Cada posible encuentro con la comunidad debe cargarse sutilmente de un conjunto de precauciones por parte de nosotros como observadores. Sin duda los acercamientos deben

poseer un avance cauteloso que no rompa con la naturaleza de las prácticas y los comportamientos cotidianos de la comunidad, por esto la importancia de crear un ambiente de confianza y empatía con la gente. Hay que elevar la capacidad de recepción de información e interpretación y no crear hostilidad en las relaciones o encuentros, como se mencionó con anterioridad el trabajo está en dejar que los acontecimientos fluyan y que sean ellos un personaje activo en la comprensión de sus propias prácticas.

### ***Herramientas de recolección de información y datos en el trabajo de campo.***

Es importante ahora mencionar las herramientas que se utilizaron para la recolección de datos en el desarrollo de este estudio. Aunque nos limitaremos a dar una descripción somera de estas, ya que los resultados obtenidos serán el centro del siguiente capítulo, no se les resta en ningún momento la importancia que tuvieron en la simplificación y sistematización de la información.

Dado la diversidad de elementos sonoros, visuales, narrativos, digitales que en la actualidad tenemos, creemos fielmente en la utilización de herramientas fotográficas y fílmicas como un instrumento principal de recolección de datos, pues desde allí nos permite visibilizar considerablemente las prácticas y representaciones de la muerte, entendiendo que hay una gran carga de elementos sonoros (cantos) los cuales se pueden mejorar su comprensión en el uso de este tipo de herramientas. La fotografía y el registro fílmico y sonoro fueron claves para el buen desarrollo del trabajo. Como ejemplo, las imágenes nos ayudaron a descifrar con sumo cuidado cada elemento en los altares o en los levantamientos de tumba que logramos presenciar, así mismo el registro sonoro nos posibilitó mayor capacidad de escucha de los cantos fúnebres fuente clave del saber ritual y ancestral.

Las herramientas comunes que como Restrepo (2016) menciona, son un utensilio importante a la hora de iniciar espacios de conversación e indagación con la comunidad: los diarios de campo y las entrevistas posibilitan el registro escrito de cada uno de los resultados encontrados durante el proceso, incrementando el orden y la facilidad de análisis, comprensión y sin duda interpretación de las representaciones halladas. Para complementar lo dicho por el autor en estas herramientas comunes dentro de los análisis etnográficos queremos hacer un especial énfasis en la importancia que tuvo también el caminar el territorio: visitar los lugares o escenarios, posibilita un mejor dominio para situar e interpretar la información obtenida por medio de los diálogos o acercamientos con la comunidad.

No realizamos entrevistas estructuradas, los diálogos que tuvimos con las comunidades fueron abiertos y sin preguntas fijas o estáticas. Sin embargo, resaltamos tres interrogantes que direccionaron principalmente estas conversaciones con las sabedoras y sabedores, cantaoras y cantaores con los que tuvimos la oportunidad de compartir:

- a. ¿Qué es la muerte para usted o su comunidad?
- b. ¿Dónde habita la muerte para usted y su comunidad?
- c. ¿Cómo se han construido los ritos y cantos fúnebres en la comunidad?

A pesar de que logramos realizar dos acercamientos con algunas comunidades, las fuentes digitales: entrevistas, documentales, fotografías que también se encargaron de nutrir la información obtenida, y el posterior desarrollo de este texto. Este tipo de fuentes se analizaron de la misma forma, observando activamente e interpretando las imágenes, diálogos y símbolos encontrados en este tipo de registros.

### **3.1 EL SUJETO, EL TIEMPO Y EL ESCENARIO: UN RELATO DE LAS TRANSFORMACIONES Y DIFICULTADES EN EL DESARROLLO DE ESTA INVESTIGACIÓN**

Sabemos que no somos los únicos a los que se les han presentado dificultades, retos o desafíos a la hora de elaborar un trabajo de tanta dedicación y rigurosidad. Sin embargo, diremos aquí que en primera instancia fuimos muy ambiciosos y optimistas a la hora de plantear la problemática, ya que está demandaba una ardua investigación constante; tanto en la construcción de un marco metodológico y conceptual acorde a la investigación que se iba a realizar, como en la recolección de información, determinada específicamente por los acercamientos con la comunidad o el conocido trabajo de campo. Como parte del componente metodológico, expondremos en el segundo apartado de este capítulo aquellas dificultades que tuvimos en la realización de este trabajo, y así mismo los cambios y/o transformaciones que sufrieron específicamente: el sujeto y el escenario determinados.

#### ***2.1 El sujeto y el escenario: ¿Por qué las comunidades del Medio San Juan y del Alto Guapi?***

Nuestro interés por realizar un trabajo sobre las comunidades negras específicamente en el pacífico colombiano tiene orígenes distintos. Antes de realizar este trabajo poco conocíamos acerca del tema, específicamente de todos los elementos que se encuentran alrededor de la muerte para las comunidades negras del pacífico colombiano. Pero concordamos con realizar una revisión acerca de la muerte, quizá por lo desconocido que siempre ha sido este elemento en nuestra sociedad, o por la curiosidad de entender la particular forma de representación de la muerte para estas comunidades. Visitamos Guapi durante una salida de campo realizada en el año 2016 en marco de un seminario de geografía de la Licenciatura en Ciencias Sociales de la Universidad Pedagógica Nacional.

A Guapi, un municipio ubicado en el norte del departamento del Cauca, encerrado por el río que lleva su mismo nombre no se llega nada fácil. Viajar horas en bus, algunos trayectos en moto y una noche entera en un barco por el Océano Pacífico es necesario para visitar este lugar. El municipio está habitado casi un 90%<sup>4</sup> por personas negras, que por la experiencia vivida en el lugar poseen una construcción cultural, una noción de vida y de comportamiento propia. Y al decir propia no queremos mencionar que sea algo solo de Guapi o de la gente que allí habita, hablamos de lo que esa experiencia en particular nos evocó en el momento. Analizar las representaciones de la muerte en el municipio de Guapi fue la primera idea. Comenzamos a rastrear investigaciones sobre la muerte, en primer lugar, sobre las comunidades negras, y en segundo plano investigaciones hechas precisamente en este municipio. Encontramos un campo de estudio muy amplio, ya con un recorrido de años de investigaciones, de temáticas y perspectivas diferenciadas y en distintas disciplinas, estudios que se enfocaban principalmente en la observación de este fenómeno en las comunidades afrochocoanas –comunidades negras que habitan lo que políticamente se delimita como departamento del Chocó – sin duda por la herencia cultural que este departamento tiene pero también, por la deuda histórica que la academia, el estado y la sociedad también tienen con estas comunidades.

Quisimos trabajar en Guapi por estar fuera del núcleo territorial chocoano –la parte Alta y Baja del río Atrato y la parte Media y Baja del río San Juan – que tiene bastante presencia del pueblo negro y por ende, un arraigo más marcado con las prácticas y ritos que describiremos en nuestros resultados de este trabajo.

---

<sup>4</sup> Cifra tomada de *Plan de caracterización del consejo comunitario Alto Guapi* (2017) Dirección de Asuntos para Comunidades Negras, Afrocolombianas, Raizales y Palenqueras. Ministerio del Interior. Guapi-Cauca

Ya teníamos un escenario determinado para desarrollar el análisis. Sin embargo, el difícil acceso al territorio comenzó a ser un problema constante, el cual nos retrasó demasiado en el desarrollo de este trabajo.

En primer lugar, asumimos que iba a ser sencillo acceder allí por medio de las visitas o salidas de campo que regularmente se realizaban en marco de los seminarios de la licenciatura, pero la crisis presupuestal por la que atravesaba atravesaba y atravesara la Universidad Pedagógica Nacional nos estaba afectando de manera directa, pues los recortes a este tipo de actividades comenzaron a ser una constante. En segundo lugar, no hemos mencionado a lo largo de este texto diversas particularidades en las que nos centraremos más adelante en nuestro último capítulo, pero ni Guapi, un mucho menos el departamento del Cauca ha sido ajenos al flagelo del conflicto armado interno colombiano. Y nosotros no íbamos a ser excepción. Sin una salida de campo oficial en la cual pudiéramos viajar al municipio, las garantías de seguridad para realizar un viaje de manera individual como turistas o como cualquier otro investigador eran mínimas. El 29 de agosto de 2019 por las redes sociales y medios de comunicación se comenzó a viralizar un video en donde Iván Márquez, ex líder de las FARC anunciaba la conformación del grupo disidente nombrado “Segunda Marquetalia”<sup>5</sup> y su continuación como grupo alzado en armas. Como se esperaba, este anuncio repercutió casi de inmediato en los territorios en donde hacen presencia estos y otros grupos armados, que siguen disputándose control territorial. Para el 18 de septiembre de ese mismo año la situación en Guapi ya estaba bastante compleja. Enfrentamientos armados entre grupos que hacen presencia en el municipio, es decir entre

---

<sup>5</sup> Tomado de *El disidente de las FARC Iván Márquez anuncia que retoma las armas en Colombia*. Diario El País. Publicado el 29 de agosto de 2019, en: [https://elpais.com/internacional/2019/08/29/actualidad/1567065255\\_850419.html](https://elpais.com/internacional/2019/08/29/actualidad/1567065255_850419.html)

el ELN y el frente 30 de las FARC, asesinatos en el pleno centro del casco urbano del municipio, toques de queda armados iniciaron a presentarse con frecuencia en este lugar.

Para ese momento, viajar solos no era una opción en medio de ese contexto. Y a partir de allí comenzamos a desistir de tomar este como nuestro escenario de investigación. A inicios del año 2020, precisamente en el mes de marzo se declara la pandemia del COVID-19 a nivel mundial, y con ello, llegan las cuarentenas, los encierros y cierres y la virtualidad.

Una situación que anímicamente nos paralizó en nuestra investigación durante todo el año, sin poder obtener un registro, dato, diálogo que nos permitiera continuar de manera satisfactoria el desarrollo de este trabajo. Llegó el 2021 que imaginábamos sería un poco más amable con nosotros y con el desarrollo de esta investigación. Logramos a inicios del mes de febrero tener un acercamiento de solo 15 días al municipio de Guapi por el reducido recurso económico con el que contábamos, y de igual forma, por las garantías de seguridad que seguían siendo mínimas para nuestra permanencia. Nuestra visita se enfocó principalmente en la parte Alta del municipio. Poco logramos concretar en tan poco tiempo en el territorio, una o dos visitas a sabedoras y cantaoras del municipio, un rápido recorrido por el territorio, y tres noches de conversaciones sí, cortas, pero que sin duda significaron mucho para este texto y para nosotros.

No era mucho lo que se podía hacer con tan poco material obtenido. Después de aquella visita, decidimos abandonar Guapi como nuestro escenario específico y ampliar un poco más el lugar o lugares en los que se podría mover el desarrollo de este trabajo. Optamos por construir un escenario más amplio que nos permitiera mayor movimiento en cuanto a la identificación de los elementos, pero que, a su vez, nos limitara el campo a estudiar. Ya teníamos un acercamiento realizado al Alto Guapi, y en septiembre y octubre del 2021

logramos acceder a otro lugar que nos ayudaría a cerrar y aterrizar mucho mejor nuestro escenario.

Desde hace 24 años en el municipio del Medio San Juan, mejor conocido como Andagoya, al sur de la capital chocona Quibdó, se realiza el Encuentro de Alabaos, Gualies y Levantamientos de Tumba del Medio San Juan. Este evento aglutina a todas las comunidades que habitan el río San Juan ubicado en el sur del departamento del Chocó, y que mantienen la ritualidad fúnebre viva, conservan una tradición ancestral, y materializan una –de las muchas otras – representación de la muerte. Logramos acceder en el mes de septiembre, días antes de la realización del evento para reconocer un poco la zona, tener presente las dinámicas de seguridad en el territorio y conocer de manera más íntima a la comunidad del municipio de Andagoya, en donde se realizaría a cabo la presentación. La asistencia a este encuentro nos contribuyó enormemente al desarrollo de este texto. No solo en la recopilación de la información, análisis e interpretación, si no que nos dio muchas luces conceptuales, nos aterrizó en la definición de nuestro escenario a estudiar, y sin duda, nos mostró representada, personificada, sentida, cantada y bailada a la muerte. Esa de la que leímos, escuchamos y buscamos durante tres años, Andagoya y el Alto Guapi nos la enseñó en un montón de elementos que esperamos describir de la mejor manera en el siguiente capítulo.

En concreto, procuramos ser fieles a lo planteado en este esbozo metodológico. Tanto en el carácter interpretativo de las prácticas, como en la búsqueda de figuras, lugares o situaciones cargadas de significados o que estuvieran inmersas como fieles representaciones de la muerte.



No solo encontramos la muerte y su representación situada dentro de los ritos fúnebres o mortuorios –a pesar de que estos, serán de especial énfasis en el siguiente capítulo – las representaciones de la muerte como construcción social. La muerte vive entre ellas y subyace en las prácticas culturales más íntimas y subconscientes, pero sin duda, está presente como factor elemental de la colectividad, de unión y común unidad.

#### 4. CAPÍTULO 4

**“La muerte se canta, se viste, se sitúa y se vive”**

**Del Alto Guapi al Medio San Juan; las representaciones de la muerte entre los cantos, el río, el velorio y la vida en el pacífico**



*Imagen I:* Grupo de alabaos del corregimiento de Las Animas, cantando el alabao “Levántate vida mía” el 14 de octubre de 2021. Andagoya- Chocó. Registro propio.

La muerte llamo. Estuvimos a la marcha de habitar y comprender que pasaba con este fenómeno en el pacífico colombiano. Muy ambiciosos, al inicio nuestro escenario de estudio era muy amplio. Quisimos identificar aquellas representaciones de la muerte y el morir en diversas zonas y lugares que nos posibilitaba analizar diferenciadamente aquellas prácticas de la muerte y el morir, que habían captado nuestra atención. Al final, y por las vicisitudes que han compuesto el desarrollo de este trabajo escrito fueron el Alto Guapi y el Medio San Juan los lugares accesibles para nosotros y con más información posible. Comprender la muerte y hallar aquellos esquemas en los cuales ella habita, aquellas

representaciones que marcan una práctica colectiva de la comunidad y que compone una variada muestra de significados fue nuestra intención final. Este capítulo estará marcado por la muestra de los elementos resultantes de este breve –pero muy simbólico– acercamiento a aquellas dos zonas del pacífico colombiano. Este texto se encargará de mostrar los lugares en donde hallamos representaciones sociales de la muerte, y asimismo, relacionarla con su personificación dentro de la ritualidad mortuoria de cada comunidad. Para darle orden al capítulo, iniciaremos con una corta caracterización del territorio que visitamos, es decir del Alto Guapi y el Medio San Juan específicamente, esto para contextualizar mejor al lector acerca de la zona de estudio. El primer apartado ***“La muerte; vive en lo oculto, se esconde en la lluvia, se ríe y se pasma entre el monte”*** expondremos cuales fueron los elementos principales para identificar la muerte y el morir dentro de las comunidades del Alto Guapi y el Medio San Juan, enunciando como encontramos la muerte, es decir los lugares en donde habita la muerte dentro de las comunidades de estos territorios y la relación directa que tiene esta con el medio natural y su cotidianidad. En el segundo apartado ***“Ritos, muerte, canto y fiesta”*** se entablará una relación directa de la muerte dentro de la ritualidad mortuoria de las comunidades, mencionando y enfocándonos principalmente en los ritos fúnebres, es decir el arreglo de los velorios y el alabao, este último, como el elemento principal que nos ayudó a interpretar y comprender las representaciones de la muerte y el morir dentro de las comunidades.

En este capítulo queremos dejar en evidencia lo importante y significativo que fue para nosotros poder desarrollar un estudio como el presentado aquí en territorios de difícil acceso como lo es el Alto Guapi y la zona del Medio San Juan, pero con un calor humano indescriptible que aportó en gran medida a nuestra experiencia personal, a la reflexividad

en torno a las prácticas de las comunidades, y sin duda alguna, a agudizar nuestros sentidos y emociones a favor de comprender aquella realidad social diferente, un contexto que obliga –como muchas veces lo escuchamos – a la resistencia y pervivencia del pueblo a través de sus tradiciones y saberes ancestrales.

#### 4.1 ALTO GUAPI Y MEDIO SAN JUAN: DE LA COSTA CAUCANA AL CORAZÓN DEL CHOCÓ

##### *El Alto Guapi*



**Imagen II:** Mapa del municipio de Guapi-Cauca. Fuente: Atlas de caracterización, insumos de información cartográfica para la integración de la dimensión minera en el Esquema de Ordenamiento Territorial del municipio de Guapi-Cauca (2017) Ministerio de Minas y Energía.

Identificar la muerte y hablar con ella. A medida que íbamos avanzando en la construcción metodológica, teórica y conceptual de este trabajo, observando fotografías, documentos visuales, músicas de los territorios buscábamos un lugar. Si, un lugar que jugara con nuestra emocionalidad y en el cual lográramos construir tejido con la comunidad, más allá de solo usarlo como un “objeto de estudio”.

Restrepo (2016) siempre estuvo presente en el desarrollo de nuestro encuadre metodológico, y sobre todo en la escogencia del lugar que visitaríamos. Como narramos con anterioridad, en primera instancia fue el Alto Guapi –por visitas previamente hechas – el lugar que habíamos elegido.

Cercano a la costa caucana, Guapi es un municipio joven que se esconde entre los manglares y el río que lleva su mismo nombre. Está ubicado en el noroccidente del departamento del Cauca, a menos de dos kilómetros de la zona costera del pacífico colombiano, un municipio de aproximadamente 29 mil<sup>6</sup> habitantes de los cuales el 95%<sup>7</sup> se reconocen como pertenecientes al pueblo negro, cinco consejos comunitarios constituidos y una extensión de 2.688km<sup>2</sup> (2017)

Posee una herencia histórica anclada a la explotación minera por su afluencia de diversas fuentes hídricas. Sin duda, las comunidades del Alto Guapi se han construido alrededor de los ríos Guapi, Napi, Agua Clara y Caunapi como escenarios de gran importancia social y cultural para sus habitantes. Son diez las comunidades que componen el consejo comunitario del Alto Guapi, varias familias que actualmente habitan el territorio y que

---

<sup>6</sup> Cifra tomada de *Plan de caracterización del consejo comunitario Alto Guapi* (2017) Dirección de Asuntos para Comunidades Negras, Afrocolombianas, Raizales y Palenqueras. Ministerio del Interior. Guapi-Cauca. Pag.13

<sup>7</sup> *Ibid.* Pag.13

como nos lo menciona uno de sus habitantes, han logrado mantener vigente el tejido de comunidad, solidaridad y unión que los ha caracterizado por años.

Según el Plan de Caracterización del Consejo Comunitario del Alto Guapi (2017) los líderes de las comunidades que componen y habitan el territorio del Alto Guapi le otorgan toda la importancia cultural a las tradiciones ancestrales que los identifican. Esencialmente aquellas prácticas que se han configurado dentro de la ritualidad mortuoria de su colectividad. Los chigualos, alabaos y levantamientos de tumba muestran la representación y personificación elemental de la muerte y el morir. Y en los cuales centraremos la muestra de nuestros hallazgos en los siguientes apartados de este capítulo.

Guapi, el municipio del resuene de la marimba, de la *piangua*<sup>8</sup> y sus *Piangueras*<sup>9</sup>, del repique a la orilla del río, de la marcada violencia, pero a su vez de la calidez innegable de su gente, fue muy importante, siendo el primer acercamiento al campo que logro este trabajo. Con nostalgia, asumimos las dificultades de volver a este territorio. Situación que nos incomodó y obliga a visitar una nueva zona, territorio y/o comunidad.

---

<sup>8</sup> La piangua es uno de los moluscos más apreciados de la zona del pacífico de Costa Rica a Perú. Se encuentra específicamente entre el ecosistema de manglar hallado en el litoral pacífico colombiano, lugar en donde se ubica Guapi-Cauca. En base de: “La ruta de la piangua, el molusco del Pacífico” publicado el 17 de abril del 2013. ElTiempo.com

<sup>9</sup> Piangueras se les reconoce a las mujeres que cosechan la piangua dentro de los manglares del pacífico. Hacen parte del legado cultural de las comunidades que habitan los lugares de cosecha de la piangua. En Guapi-Cauca, son consideradas como grandes sabedoras del oficio, de la palabra y del cuidado del ecosistema de manglar. En base de: “Mujeres piangueras, una labor de tradición por la seguridad alimentaria” publicado el 7 de octubre del 2021. Elcampesino.com



*En el corazón del Chocó; el Medio San Juan.*



**Imagen III:** Mapa del municipio del Medio San Juan. Tomado de Gualies, Alabaos, Levantamientos de Tumbas contados por Alagualí y Alagua, dos niños del Medio San Juan. (2015) Fundación Cultural de Andagoya. Ministerio de Cultura.

Rastreamos lugares encontramos el municipio del Medio San Juan. A dos horas de la capital del Chocó – Quibdó, y a tan solo 20 minutos del municipio grande del departamento Istmina, se ubica el Medio San Juan. Un municipio compuesto por seis veredas y ocho corregimientos, el cual tiene su cabecera municipal en Andagoya. Esté, un pueblo construido a la orilla del río San Juan que posee el atractivo típico del pacífico colombiano; las casas palafíticas, los tuck-tuck cruzando las pequeñas calles, su gente amable y siempre puesta y la lluvia, infaltable en esta zona del país. El río San Juan divide la comunidad de Andagoya en dos, lo que demuestra la importancia que tiene el afluente para sus habitantes. De la misma forma que encontramos a Andagoya, están los demás corregimientos de la municipalidad. San Miguel, Bebedó, Apogodó, Biro Biro, Ipurdú por nombrar algunas de las demás comunidades que componen el territorio del municipio, y que también se han construido a la orilla del San Juan, a la par de la corriente y las aguas



**Imagen IV:** Pintura al óleo del municipio del corregimiento de Angagoya, municipio del Medio San Juan. Autor desconocido. Registro propio realizado el día 14 de octubre de 2021.



Del río, un elemento que es clave en las prácticas y tradiciones que comparten las comunidades. El Medio San Juan igual que sucede con el Alto Guapi, poseen una herencia de explotación minera la cual hoy en día sigue siendo su sustento económico principal y ha sido marcada por una lucha histórica entre la comunidad y las grandes mineras industriales que desde años han querido llegar a los territorios.

En cuanto a sus prácticas culturales, como ya lo mencionamos con anterioridad, es del municipio del Medio San Juan del lugar dentro del pacífico colombiano que más investigaciones e información se encuentra en torno al análisis de las prácticas asociadas a la ritualidad mortuoria. Tanto así, que dentro de la agenda del municipio encontramos el Encuentro de Alabaos, Gualies y Levantamientos de Tumba del Medio San Juan realizado anualmente, y el cual este año celebra su veinticincoava edición. Este evento fue muy significativo para este trabajo, puesto que, al poder tener en un mismo lugar todas las comunidades que componen su municipio y entablar un diálogo con cada una de ellas, se posibilitó la creación de un escenario para contrastar las prácticas, encontrar similitudes, identificar los elementos, interpretar las representaciones y por ende comprender la muerte, como elemento intrínseco de estas manifestaciones.

Estos dos territorios fueron el espacio para la búsqueda y el análisis de las representaciones asociadas a la muerte y por supuesto al morir. A pesar del sin número de dificultades que se presentaron para llegar a estos lugares, fue importante poder conocer, habitar, entablar diálogos, generar preguntas en cuanto a nuestro problema, y sin duda poder ver y sentir aquello que en lecturas e imágenes habíamos intentado comprender. Ahora, lo entendemos.

#### 4.2 “LA MUERTE SE CANTA, SE BAILA, SE SIENTE, SE ESCUCHA”

Ponerle los ojos a la muerte. Llegar a territorio fue la búsqueda incansable de elementos que nos dijeran algo, hallar las representaciones de la muerte sin presenciar específicamente el morir. Buscar en los discursos y significados ocultos donde habitaba ella en los territorios, en el Alto Guapi y el Medio San Juan.

Lo primero aquí es realizar una apreciación acerca de las grandes similitudes –sin caer en generalizaciones – que tienen las formas de representar la muerte en estos dos territorios que logramos visitar. Ya lo mencionaba Pinilla (2014) al escribir acerca de la existencia de una “*comunidad negra*”, es decir, un mismo conjunto de personas que en torno a las prácticas y tradiciones, a la construcción de cotidianidad y significados poseen elementos de su esfera social y cultural muy similares. Por esto, mencionar que las comunidades del pacífico colombiano se entienden como aquellos grupos que a raíz del proceso de esclavización y colonización se instalaron en la costa pacífica colombiana y construyeron un entramado de prácticas, historias y significados propios, y asimismo una manera propia de relacionarse con la vida y la muerte. (Ayala, 2011) (Pinilla, 2014)

Habitar el pacífico, coexistir con el río, la selva, la lluvia, la humedad nebulosa de los días y las lunadas en la noche sin duda ha modificado las concepciones de estas comunidades, a construido una noción suya del morir y de la muerte, que son el último lo que nos interesa para este texto.

Realizar esta consideración acerca de las grandes similitudes que tienen las comunidades negras del pacífico, fue necesario para nosotros para entablar una relación estrecha entre los

elementos vistos en las comunidades del Alto Guapi y el Medio San Juan, configurando unas formas de identificar la muerte, de interpretarla y así lograr comprenderla.

#### ***4.2.1 ¿Dónde se encuentra la muerte?***

Para las comunidades del Medio San Juan y en similitud del Alto Guapi, la muerte es el tránsito del alma otro mundo. Un tránsito que debe acompañarse con canto, rezos y baile para que el alma del difunto también encuentre el camino a la otra vida. (2015) Allí la muerte no se niega, no se olvida, no se limita. La muerte se baila y se canta, se personifica, se encuentra en el medio natural. La muerte se manifiesta en la cotidianidad de la comunidad, en lo rutinario, en lo colectivo, en las calles y la esfera pública. La muerte vive en las comunidades y habita con ellas el territorio.

***Desde lo cotidiano.***



***Imagen V:*** Fotografía de Miriam Quiñones Mosquera. Restaurante “Las delicias de Miriam” en Andagoya-Chocó. Registro propio, realizado el 13 de octubre de 2021.

Comimos todos los días en el mismo lugar de Andagoya. La hospitalidad de la gente del lugar siempre será algo para resaltar. En nuestra búsqueda, todo nos llamaba la atención, pero hubo algo que sin duda captamos en el restaurante “Las Delicias” en Andagoya. Una fotografía de Miriam que ocupaba una pared completa, la fotografía de la madre de los muchachos que atendían en lugar y que en una esquina tenía escrita la fecha de su defunción. “Las Delicias de Miriam” se llamaba como tal el lugar, y Miriam seguía presente allí. Seguía viva en el corazón de ese lugar, esas personas que la mantenían ahí presente. Y no solo nos sucedió en este sitio en específico. Caminando por las calles de Andagoya, observábamos como en los postes, fachadas de las casas o entradas de los pequeños negocios se encontraban las fotografías de sus muertos. Ellos seguían ahí presentes en la cotidianidad del pueblo, de su gente, habitaban también las calles y viajaban entre el río. Desde la muerte seguían vivos.

De esta forma logramos vincular lo que mencionaba Aries (2000) entendiendo la muerte como un acto público. Aquella muerte del otro, del ser querido que sigue habitando en mí y en mis actividades. Como lo menciona Lozano (1987) entender que son estas acciones algo de la esfera de lo público y solidario y que es desde allí nos muestra el carácter colectivo de la muerte dentro de las comunidades negras del pacífico. Los escenarios de lo cotidiano – entendiendo lo cotidiano como “lo que pasa en el día a día” – se componen de los sentidos, las emociones y actividades que dentro de la rutina diaria realizamos. (Berger & Luckmann, 1986) A pesar de que no se vea así, en la cotidianidad de las comunidades del Medio San Juan y Alto Guapi resulta significativo y de gran valor, convivir de manera simbólica con sus muertos, representando para ellos una forma de no olvido, de mantención

y resistencia. Y para nosotros una clara forma de representar la muerte. (Geertz, 1996)  
(Chartier R. , 1995)

### *En el medio natural*



**Imagen VI:** Fotografía en el río Guapi, después de un aguacero de media tarde. Registro propio realizado el 12 de agosto de 2019.

Son las 3 de la tarde el cielo se tornaba cada vez más gris caminábamos rápido hacia el lugar donde nos encontrábamos hospedados para huir de la lluvia que se avecinaba, era sencillo notar nuestro ritmo acelerado puesto que nadie más caminaba así de rápido a pesar de ya estar cayendo las primeras gotas. Nuestra carrera no dio frutos puesto que las grandes gotas ya golpeaban con fuerza las tejas de la lata y el pavimento, decidimos escampar en una esquina ante los ojos sorprendidos de los habitantes de Guapi quienes por el contrario no huían de la lluvia. Parecía que sin saberlos habíamos pasado de un día que transcurría con normalidad a una fiesta patronal, los niños corrían por las calles, los adultos sacaban

los equipos de música a las puertas y empezaban a brindar viche a todos los que por enfrente veían pasar. los chorros de lluvia parecían regaderas comunales y había un festival en el río. Entendimos rápidamente esa conexión entre el agua y los habitantes de Guapi, para quienes la lluvia y el río eran motivo de regocijo, fiesta, currulao y comunión.

En las comunidades del pacífico se dan a la tarea de descifrar lo que la naturaleza les predice. No importa la expresión del medio natural, para estas mujeres y hombres los ruidos de la selva, el río, el arrullo de las nubes, el llanto de los pájaros, el aullido de los perros tiene un significado: traen el anuncio de la llegada de la muerte, avisan sobre el pronto morir y traen consigo la angustia y el dolor de la posible partida, pero a la vez, el regocijo de la unión y la comunidad.

Hablábamos del río como elemento de gran importancia en el análisis de los entramados de significados que componen las formas de representar la muerte en las comunidades. El río San Juan nace en el cerro Caramanta en la cordillera occidental, y encausa sus aguas hacia el centro del departamento del Chocó. De esta misma forma el río Guapi encierra la municipalidad entre sus aguas que ya van a punto de desembocar en el Océano Pacífico.

Para quienes habitan en el Alto Guapi y a las orillas del San Juan, el río es la columna vertebral de las relaciones sociales de la comunidad y por ende se ha convertido en un elemento de identidad para ellos. Las “aguas del río” son significado, tradición y memoria. El río ha sido el medio de comunicación entre las comunidades, de riqueza gracias a los minerales que este tiene y, asimismo, se ha configurado como un símbolo de vida y a su vez de la muerte.

Los ríos para estas comunidades son alguien, se personifican y le hablan con nombre propio. El San Juan y sus aguas picadas anuncian la posible muerte, y esto pone en alerta a la comunidad. ¿Quién será? ¿Cómo será? El río pica y pica su creciente. El pájaro “palomita” o “pavita” escondido entre el matorral y la montaña canta cuando la partida de alguien se acerca. El canto de los gallos, el canto agudo y con tristeza avisan de la “flaca”. Las mariposas negras visitan las casas y la calle del próximo difunto. Lamentos y nostalgias. Todo esto se construye dentro del campo de lo simbólico, y asimismo componen el escenario de las formas de representación. La muerte es anunciada, ya que ella convive entre los vivos y va escogiendo el próximo acompañante. Utiliza el río, los animales, “las bestias” y la lluvia para enviar mensajes y alertar los preparativos de su llegada.

Ubicarla, personificarla y establecer las formas en cómo se manifiesta, es muestra de lo que Thomas (1991) mencionaba acerca de la organización necesaria que cada grupo social realiza de su sistema cultural, otorgando valores, significados que permiten una mejor comprensión y asimilación de la naturaleza del morir. Estos símbolos son un entramado de significado (Geertz, 1996) que identificamos en las visitas a campo, la actitud y comportamientos de los habitantes de estos territorios frente a las expresiones de la naturaleza nos mostraron estas formas de representar la muerte y el morir, muy específica y contextual de la experiencia que enmarca este trabajo.

### ***El canto y el baile: un paso a ritualidad.***

La muerte se canta y se baila. Hemos planteado en el desarrollo de este apartado que encontramos varios elementos que nos ayudaron a identificar la muerte dentro de la cotidianidad de las comunidades con las que trabajamos y también dentro de su medio

natural. No obstante, el elemento que posee una composición más compleja dentro de las prácticas y las representaciones de la muerte dentro de estas comunidades es la ritualidad mortuoria<sup>10</sup> Puesto que, es en estos escenarios en donde la muerte ha encontrado un lugar de representación específica dentro de las comunidades, ha establecido un puente entre los significados y las prácticas y la ritualidad se ha convertido en un factor clave dentro de la cultura, tradición y pervivencia del pueblo negro habitante del pacífico colombiano.

En el siguiente apartado, centraremos toda la atención en el desarrollo de este elemento que identificamos dentro de la práctica y la investigación en general. La ritualidad como ya lo hemos mencionado a lo largo del trabajo, entendido como la materialización de las representaciones sociales y/o colectivas de la comunidad. Un elemento que permite identificar la muerte, pero interpretar mejor la trama de significados presentes allí. (Geertz, 1996)

---

<sup>10</sup> La autora Andrea Pinilla en *Alabaos y conflicto armado en el Chocó: Noticias de supervivencia y reinención* (2014) pag. 154 cita a la profesora chocoana Ana Gilma Ayala quien argumenta que es más pertinente hablar de ritos mortuorios, teniendo en cuenta la actitud que tiene el pueblo negro del pacífico colombiano ante la muerte. Ya que, este encuentro no se queda en lo funerario, si no que resulta siendo un evento más festivo.



### ***4.3 RITOS, MUERTE, CANTO Y FIESTA***

En el apartado anterior identificamos cuales son aquellos lugares en donde la muerte habitaba, quizá, de una forma más oculta que lo que expondremos en este nuevo apartado.

En el primer capítulo se realizó un balance historiográfico acerca de las investigaciones que ya se han realizado acerca de la ritualidad fúnebre o mortuoria, de los ritos que se han configurado históricamente para acompañar el proceso de morir, a los difuntos y los dolientes. Cuando realizamos el primer acercamiento a la comunidad del Alto Guapi, fue cuando iniciamos a matizar las practicas allí existentes, entendiendo que la ritualidad fúnebre hace parte de las tradiciones y costumbres más comunes e importantes dentro de las comunidades negras del pacifico colombiano, que el acumulado de saberes allí depositados es inmenso y que ellos, las comunidades, ya le han tejido en esta ritualidad un escenario de importancia, de pervivencia, resistencia e identidad. Ellos son rituales, son alabaos, son levantamientos de tumba. Han hecho de sus representaciones de la muerte el punto principal para entender los significados presentes en su entramado cultural.

En este apartado nos centraremos en resaltar la importancia del ritual mortuorio, específicamente en la composición de los velorios y los levantamientos de tumba, así como en los cantos o alabaos que componen uno de los elementos más importantes dentro de la preparación del encuentro. Aquí, centraremos la atención en la recopilación de los diálogos obtenidos dentro de las visitas a campo, fuentes vivas de nuestro trabajo y quienes son los artífices principales de cada narración expuesta aquí.

*El ritual mortuorio.*



**Imagen VII:** Fotografía en medio del ritual de levantamientos de tumba en Andagoya-Chocó. Estefana y la señora Blanca se abrazan en símbolo de consuelo por la pérdida del difunto. Registro propio realizado el día 15 de octubre de 2021.

Llegar al corazón del Chocó, al Medio San Juan en búsqueda de los cánticos, los arrullos, el velorio, la tumba, la comunidad. Ya habíamos hecho algunos acercamientos previos a Andagoya, pero este era especial. La cita era a las 10AM en el Teatro Mayor del municipio. Y sin haber llegado al lugar empezó la magia. Comenzaron a escucharse mujeres cantando, mujeres que arrullaban y enviaban alaridos a todo el pueblo. Había llegado el momento. Presenciar un velorio, un grupo de cantaores y cantaoras entonando los arrullos y romances no había sido posible. Ver la composición específica del rito, escuchar el alabao, ver los elementos del levantamiento de una tumba y así hallar la muerte. Así vivir el ritual,

entender el sólido tejido comunal, reafirmar los vínculos de solidaridad, vivir la emoción y el sentimentalismo del morir. Disfrutar la compañía y el calor de la gente, vivir la muerte.

Los rituales mortuorios o ritos de muerte son una práctica cultural de las comunidades afro del Chocó. Situándonos en la costa del pacífico, esta tradición denota un acumulado de saberes provenientes del sincretismo religioso y cultural que la época de la colonia y el proceso esclavista dejó para estas comunidades. Sin embargo, se han construido como elementos propios de la cultura del pueblo negro que habita la zona del pacífico colombiano. (Pinilla, 2014) (Cabezas Pardo, 2013)

Conversamos con Arturo Grueso, guapireño, profesor y líder de la religiosidad y ritualidad negra. Arturo comprendía la ritualidad mortuoria como una práctica que une a la comunidad en medio de la tragedia y posibilita lo colectivo.

“La ritualidad facilita el buen tránsito a la vida siguiente, acompaña con los cantos, la comida, el velorio y sus colores al muerto en la búsqueda del camino que lo lleve al encuentro con los antepasados. El ritual es para los vivos, pero también para el muerto en su camino *hacia el más allá*” (Conversación propia con Arturo Grueso, Foro Transforma Ritos y Ritualidad, Universidad Nacional de Colombia, 2019)

Eso es en concreto la muerte en medio del ritual, un tránsito. Un proceso que necesita el acompañamiento de la comunidad, un escenario para que los vivos cortejen a los muertos a la eternidad, una práctica en donde se resaltan la importancia de la solidaridad, la unión y la empatía dentro de la comunidad.

Neily, cantaora del grupo de adultos de alabaos y gualies de Andagoya nos mencionaba que:

“nosotros somos alabaos, somos levantamientos de tumba, nosotros somos los que los hacemos, los llevamos, los practicamos, somos los rituales. ¿Ustedes se imaginan que algunos de nuestros vecinos o familiares murieran y lo metieran a una sala, y nadie asistiera a acompañarlos? ¡Eso sería una catástrofe, una doble muerte, un castigo para el difunto!

Lo que ayuda a que la familia sostenga el duelo es la comunidad que le permite sanar y llevar ese proceso en cualquier circunstancia de la muerte. Es en la comunidad en donde los mantenemos con vida.” (Neily, conversación personal, octubre de 2021)

En el proceso se cuenta con la participación de sabedoras y sabedores, cantaores, líderes, jóvenes, mayores y toda la comunidad que sean partícipes del ritual, quienes desde sus conocimientos y habilidades aportan al desarrollo de los preparativos. No todos cantan, algunos preparan los alimentos, el parques y los naipes, están pendientes de los familiares, otros solo escuchan. Acompañan el velorio y eso, es lo más importante. (Fundación Cultural de Andagoya, 2015)

El ritual mortuorio tiene unas etapas. En primer lugar, los anuncios o preparativos, en donde el pueblo, la iglesia y el cura adelantan los arreglos para iniciar el tránsito. En segundo lugar, el velorio, una composición entre los cantos fúnebres, el arreglo de la tumba y las novenas que son el centro del ritual mortuorio. Y para finalizar, el levantamiento de la tumba y la novena, el primero como un acto de liberación del difunto y el tránsito individual y el segundo, una tradición desde la creencia religiosa que consiste en el rezo por

nueve días del rosario, una manifestación enmarcada dentro de las prácticas de la iglesia pero que sigue simbolizando un pretexto para mantener a la comunidad unida en medio del ritual.

Centraremos la atención en la descripción de dos momentos claves, el velorio y el levantamiento de la tumba. Como fases del ritual cada uno tiene momentos y elementos distintos, en cada situación la comunidad toma unas actitudes diferentes que nos siguen poniendo en evidencia la forma en la que se ha interpretado y representado la muerte. Estas dos situaciones tienen un factor común, un acto dentro del ritual que marco significativamente nuestro trabajo en el campo, por la carga simbólica y de significados que tiene: los alabaos, aquellos cantos de muerto, arrullos o alabanzas. Los alabaos son la materialización de la representación mortuoria, son el eje dentro del ritual pues a través de ellos es que la comunidad ha canalizado sus emociones, el dolor de la partida y la angustia de la muerte.

*Los velorios y el levantamiento de las tumbas.*



**Imagen VIII:** Fotografía del ritual de levantamiento de las tumbas realizado el día 15 de octubre de 2021 en la iglesia de Andagoya-Chocó. El grupo de alabao de adultos de Andagoya lidera el rito. Registro propio.

Acostumbrados a ver un ataúd con algunas coronas de flores. Así es básicamente la composición de los elementos dentro de un velorio en las ciudades. Una sala de velación en silencio, el ataúd, coronas de flores y ya.

Llego el día del arreglo de las tumbas, fue fascinante observar todos los elementos que componían y lo que significaba muy minuciosamente cada uno. Cada objeto puesto ahí, tenía un significado específico que en últimas simbolizaba el camino para que el difunto lograra llegar al recuento eterno. Sábanas blancas, mariposas moradas y negras, flores,

muchas flores, cinco velas alrededor del ataúd, vasos de agua para que la anima descanse y otra sábana blanca para cubrir el cajón.

Neily, en un diálogo personal nos describe todos los elementos que componen una tumba dentro del ritual mortuorio:

“Bueno, el arreglo de las tumbas se hace con mucho cuidado. Y son personas ya con la labor asignada, si usted cocina, cocina, si usted canta, canta... si va a arreglar la tumba, esa es su labor específica. Casi siempre lo hace un familiar o un vecino cercanos a la familia principal no se le molesta, se le acompaña y mantiene bien atendida hasta el levantamiento de la tumba. Primero, el muerto se arregla con una mortaja que es una especie de habito o batola confeccionada exclusivamente para él, puede ser morada, blanca o café eso ya depende de la familia, con eso se envuelve al difunto y se le pone una vela y un rosario en las manos. Esto le va a guiar el camino hasta el encuentro con Dios nuestro señor. A la cintura se le amarra un cordón de cáñamo con cinco nudos que simbolizan las vueltas del escapulario, y le ayuda a recoger sus misterios y los pasos dados en la tierra. Toca o toca siempre ponerle eso, si no, el alma no puede salir del cuerpo a descansar. Se ponen cinco velas alrededor del ataúd, esto para que le ilumine el camino hacia el más allá, una se ubica en la cabecera del cajón y se ofrece a nuestro señor Jesucristo, las otras se le ponen a los lados. En los floreros que van decorando el piso se ponen margaritas amarillas y heliotropos, una flor morada propia de la región, y por último el papelillo para decorar la sabana y las paredes del cajón. Mariposas moradas o negras, que son las guías y acompañantes de la muerte hacía la otra vida... ¡Ahhh! Y el vaso con agua, no se puede olvidar. Recoger los pasos cansa y el difunto debe tomar agua para que

no padezca de sed en su tránsito al más allá. Se le pone ruda, la ruda es la mata de la prosperidad, y la muerte pa' nosotros es continuar en el camino. "(Conservación propia con Neily, el 10 de octubre de 2021)

Cada objeto puesto aquí conserva un significado específico, una historia que contar, un saber ancestral y/o transmitido. Las mariposas de papel puestas durante el velorio siguen demostrando esta conexión inequívoca que hacen las comunidades entre la muerte y la naturaleza. Ella sigue viajando allí, encontrando en el aulló, en el río, en el volar y cantar de un pájaro la forma de manifestarse, de hacerse sentir y decir que ahí está, que la muerte en vida sigue.

Ya lo decía Geertz (1996) al ponerle especial atención a las estructuras de significados que las comunidades o colectivos creen en diversos objetos o elementos dentro de su esfera cultural. Elementos que pueden estar interconectados y establecer uno o varios significados en distintas situaciones. La forma de componer el velorio nos ayuda a comprender lo meticuloso e importante que es la preparación y la elaboración del rito para la comunidad.

Ya mencionábamos en el capítulo la importancia que tiene la composición del velorio para la familia y para la comunidad. La preparación del rito une lo que en vida se ha fragmentado, logra que las diferencias se aplaquen y saca el valor de la comunidad y solidaridad a flote. Sin un buen velorio, sin una buena composición de los elementos descritos el tránsito del muerto queda estancada en la tierra y la comunidad en vida, siente un sentimiento de fracaso y desarmonía.

Aquellas representaciones de la muerte que han logrado establecer unas formas específicas de relacionarse entre la comunidad, de componer y mantener el tejido social y comunitario,



de ser y construirse en lo colectivo, demuestran la fortaleza de las bases sociales, las tradiciones y los valores que para la comunidad son esenciales.

En el Alto Guapi no importaba que convergieron jóvenes, adultos o mayores (con formas de relacionarse distintas) el velorio tiene una carga de unión y significado tan importante, que es un espacio en donde las barreras generacionales y/o diferencias políticas y personales quedan atrás, siendo la despedida del difunto el centro, lo más importante y elemental dentro de la vida comunitaria. Relacionando lo anterior con lo que mencionaba Chartier (1995) acerca de estas formas que ya están en parte institucionalizadas o objetivadas por las comunidades, prácticas que ocupan un lugar trascendental dentro del imaginario colectivo del grupo, que ya se encuentran inscrito dentro de la tradición y resulta difícil fracturar de cierta manera aquellas representaciones instauradas asimismo por un proceso histórico determinado.

Los velorios y levantamientos representan significativamente una forma específica de representar la muerte dentro del proceso del morir, una manera que contempla la muerte como el trascender a otro escenario, transitar con los antepasados y migrar a la vida de la fiesta y el carnaval.

*“Los cantos nos alumbran el camino”: los alabaos y la representación cantada de la muerte en las comunidades negras del pacífico*



**Imagen IX:** El grupo de alabaos de jóvenes de Andagoya cantan un alabao, el día 15 de octubre de 2021, Andagoya-Chocó. Registro propio.

*“Un alabao son himnos de alabanzas que se le cantan a los muertos, a nuestros seres queridos cuando de este mundo parten a la otra vida, porque se dice que hay dos vidas, ¿no?, la terrenal y la eterna.”*  
Estefana Asprilla, cantaora de Istmina<sup>11</sup>

Los alabaos hacen parte del ritual mortuorio de las comunidades que habitan el pacífico colombiano. En varias conversaciones entabladas con cantaoras de la comunidad del Medio San Juan, ubican esta práctica ancestral como una de las más importantes dentro de sus tradiciones orales. Los alabaos se han constituido como un saber propio de la cultura afrochocoana, un elemento que muestra específicamente la forma en cómo se concibe la

<sup>11</sup> Tomado de: A. Pinilla (2014) Alabaos y conflicto armado en el Chocó: Noticias de supervivencia y reinención. Encuentros. Pag 154

muerte dentro de estas comunidades, y deja en evidencia el entramado de los diversos significados que históricamente se le ha otorgado al morir.

Estefana sube al escenario. Es el primer grupo de alabaos que van a alabar, a cantar. El alabao tiene una composición musical característica y es que es una práctica dialogada y cantada. Se realizan como responsorios, hay una voz principal y un grupo que le responde el canto. Estefana inicia y su grupo le responde, y el auditorio entra en un silencio muy cómodo. Nosotros nos llenamos de nostalgia, el asombro y la curiosidad de ver el performance de un velorio y unos alabaos era evidente. Y a su vez, la calma. La muerte claro que es triste, pero el alabao es un centro de catarsis. Escuchar a los cantaores era un derroche de alivio, un ambiente de tranquilidad y limpieza.

“Los alabaos son cantos que le ofrecemos al difunto, cantos sentimentales, que lleva el muerto, que la comunidad le da al muerto para acompañarlo. Nosotros lo que hacemos es como una elevación a Dios por medio de los cantos, es una elevación a Dios, uno se eleva y ayuda a sentir menos dolor a los dolientes” (Estefana, cantaora del grupo de alabaos de adultos de Andagoya)

Cantar un alabao es realizarle un performance a la muerte. Como tal, este elemento se cataloga como el resultado del sincretismo musical entre la creencia católica y los cantos gregorianos con las prácticas fúnebres que llegaron a América con la esclavitud. Pero sin duda, el alabao se compone de los elementos hallados en cada contexto social en donde se reproduce y se deja inscrito en ellos nociones de la vida, de la muerte, de la cotidianidad, el medio natural o un problema o acontecimiento específico de cada comunidad.

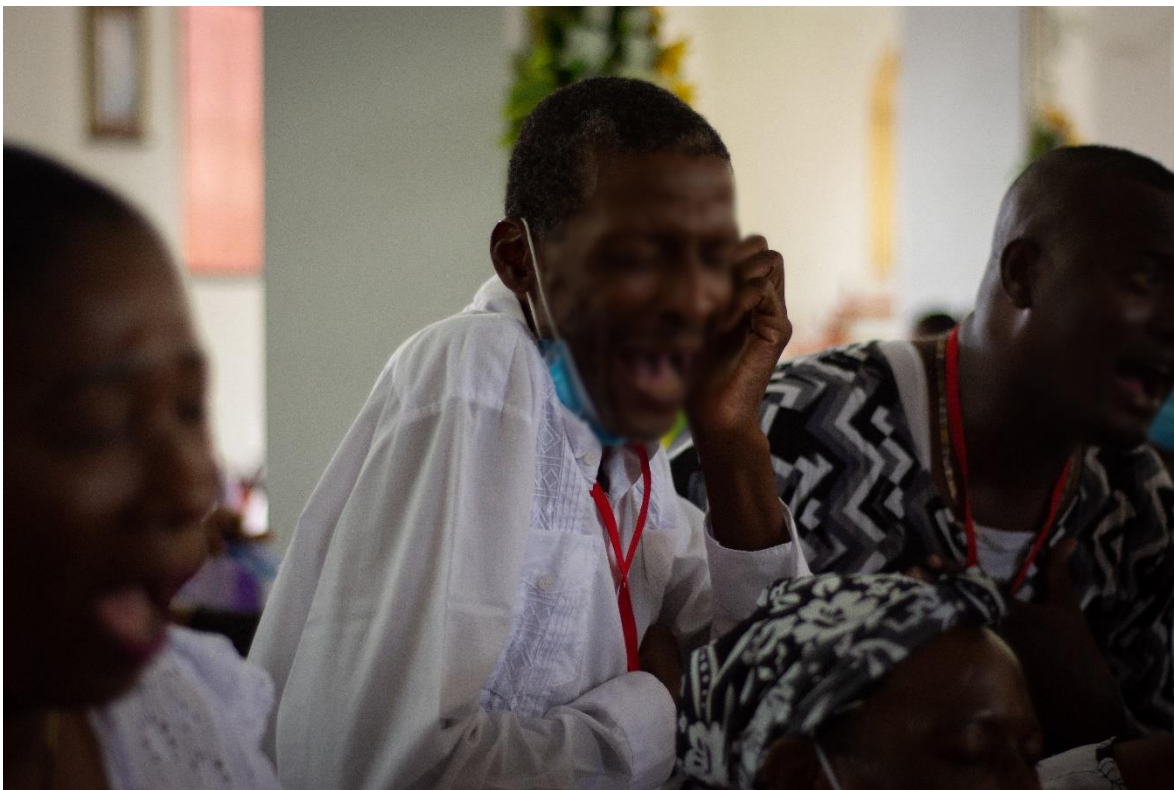
Los alabaos son la síntesis de la representación. La música, los cantos o performance musicales son representaciones sociales de lo cotidiano. Para las comunidades del Alto Guapi y el Medio San Juan también se han constituido como un escenario de disputa, una disputa por la pervivencia de su pueblo en sus territorios y la resistencia de sus tradiciones frente a los conflictos acrecentados hacia sus comunidades.

Comprender el alabao, y enmarcarlo dentro de la ritualidad mortuoria como un elemento clave para entender la muerte y sus formas de presentarse en las comunidades negras del pacífico. En el Encuentro de Alabaos, Gualies y Levantamientos de Tumba realizado en octubre del 2021, tuvimos la oportunidad de escuchar alabaos, romances y gualies, de ver las tumbas y la composición de los velorios. Coincidir en los territorios con la partida de alguno de los integrantes de la comunidad para lograr observar la práctica en su escenario específico era un juego de azar. Este lugar nos permitió la observación justa y precisa para interpretar a la muerte dentro del canto y el performance.

No creemos que exista una clasificación y registro completo de todos los alabaos existentes hasta el momento. Cada comunidad los crea, los imagina y los guarda como tesoros preciados de su historia. No fue tampoco de nuestro interés realizar una clasificación entre alabaos mayores y menores, salves y romances, pues entablar debates sobre los orígenes y las clasificaciones de los cantos fúnebres no es el propósito de este texto.

De nuestras visitas a campo y la investigación bibliográfica, encontramos algunos alabaos que tienen una clara manifestación acerca de las nociones de la muerte y otros que juegan con la narración de situaciones de su contexto social en donde la muerte ha estado presente.

## La muerte



**Imagen X:** Fotografía en medio del ritual de levantamientos de tumba en Andagoya-Chocó. Cantaor, en medio del ritual cantando alabaos. 16 de octubre de 2022. Registro propio.

Alabaos que hablan de la muerte específicamente. Describen los acontecimientos en los que ella llega, en donde no escoge “ni buenos ni malos” y la catalogan como lo hemos venido mencionando, como un “viaje” o un “transito” a otra vida. Y con ello mencionan la necesidad de una buena tumba y un buen velorio para que se despida el alma. Los cantos, los lloros, lo alabaos cuanto una historia, de la vida o de la muerte, del territorio. Es evidente como cada canto contiene un alto componente religioso, la mención de Dios, de los angelitos, de la salve de la tierra y el perdón de los pecados. Estas comunidades tienen una estrecha relación con el catolicismo, pero un catolicismo que no se ejerce de la misma

forma como quizá, lo conocemos en las ciudades. Esto hace parte de su sincretismo, el juego y la fiesta del ritual se hace con el Dios grande, con Jesucristo y para ellos, contrario a poner un castigo, hacen parte del performance.

“Dios se enoja si no le arrullamos al muerto. Este llega triste, enojado. La muerte es buena, te encuentras con Dios y sales del sufrimiento de este mundo. Claro que hay tristeza en un velorio, claro que hay duelo, pero también hay descanso para el difunto y la familia del que viaja con nuestro señor Dios.” (Josefina, cantaora de Bebedó, comunicación propia, octubre del 2021)

### **LA MUERTE, CUANDO ELLA VIENE**

El uno junto al otro  
 se aparta con gran dolor  
 se va callado la boca  
 y a nadie le dice adiós  
 ni a nadie le da la mano.

La muerte cuando ella viene  
 no escoge bueno ni malos  
 tanto que eramos nosotros  
 padre, madre y hermanito.

Y en la hora de mi viaje  
me dejan di a mí solito  
pa que me coma el gusano.  
y aunque el gusano me coma  
yo aquí debo volver  
a recoger mis solare  
que en este mundo deje.

Que este mundo  
dejé en el otro lo encontré  
que lo tenía la virgen  
para el glorioso San José  
(Cordoba & Rovira, 1998)

### **LEVANTEN LA TUMBA**

Levanten la tumba  
del cuerpo presente  
se despide el alma  
en vida y muerte.

Nueve noches

son las de mi novena

levante la tumba

que esta alma es ajena

(Cordoba & Rovira, 1998)

### **MURIENDO VIVIMOS**

Tú nos dijiste que la muerte

no es el final del camino

y aunque morimos nosotros

vamos a un ciego destino.

Tu nos hiciste abrir los ojos

nuestro destino es vivir

siendo felices contigo

sin padecer ni morir.

Cuando la tierra nos aguarda

por un hermano perdido

cuando el adiós dolorido



nos da la fe y esperanza.

En tu palabra confiamos  
con la certeza que tú  
ya le has devuelto la vida  
ya le has dado la luz.

Cuando señor resucitaste  
todos sentimos contigo  
nos regalaste la vida  
como en Betania al amigo.

Si caminamos a tu lado  
no va a faltarnos tu amor  
porque muriendo vivimos  
vida más clara y mejor.

(Grupo de alabaos de Bebedó. Registro propio, octubre de 2021)

### **EN ESTA TUMBA DE LUTO**

En esta tumba de luto

vengo a cantar mi tristeza,  
que se me murió mi madre,  
que se me acabó mi riqueza.

Ya que mi pecho no me aguanta

este dolor tan profundo,  
acordémonos, señores,  
que aquí se acaba este mundo.

Santísima Trinidad.

¿qué fue lo que me pasó?

Se me ausenta de mi lado  
la prenda que Dios me dio.

A la Virgen le he pedido

con todo mi corazón  
que la libre del infierno  
y le dé la salvación.

Con esto no digo más;

ya menudean los gallos.

Adiós, parientes v amigos,

hasta hoy los acompaño.

## ADIÓS

Ahora sí vamos a creer  
que este mundo es engañoso,  
que al abrir y cerrar la mano  
se aparta el uno del otro.

¡Ay!, adiós, adiós,  
adiós, que me voy, adiós.  
Me voy para no volver.  
Se aparta el uno del otro  
con grandísimo dolor,  
ninguno le da la mano  
y a nadie le dice adiós.

Tantos que éramos nosotros,  
primos hermanos y hermanitos,  
y la muerte cuando viene  
me lleva es a mi solito.

Tantos que éramos nosotros,  
primos parientes y hermanos,  
y la muerte cuando viene  
no escoge bueno ni malo.

(Cordoba & Rovira, 1998)

Alabaos que continúan con alabanzas a Dios. Y esto también nos enseña una forma de interpretar como se concibe la muerte. Aquí se siguen encontrando elementos muy acordes a los valores de la iglesia. La muerte es la redención de los pecados ante el Dios. El alabao le llora a la muerte y le envía una alabanza a Dios, una alabanza por que le creencia va encaminada también a comprender que Dios y la muerte son misericordiosos. Una forma de perdón, de amor al otro. Y por ende la comunidad debe acompañar al difunto a la alabanza de esa misericordia. De este Dios católico, pero de los muchos otros dioses que perviven entre el pacífico colombiano y se esconden detrás de la imagen de la Virgen Santísima, el Divino Niño o el mismo Jesucristo. Y esta preocupación es de los vivos. Así como lo mencionaba Elias (2009) entendiend que la muerte y el tránsito, el perdón de los Dioses y la liberación de los pecados les preocupa a los vivos. Aquí en el análisis específico de estas comunidades a la colectividad, a la familia y los vecinos les angustia que el difunto no tenga una “buena muerte”, es decir que no llegue a la otra vida ancestral.

**SANTO**

Santo Dios y santo Fuerte

Santo Dios y santo Fuerte,

¡ay., un creador omnipotente. (Bis)

La vida se acabará,

¡ay!, en la reducida muerte. (Bis)

Apagate, fuego ardiente,

¡ay., de este enemigo infernal. (Bis)

Santo Dios y santo fuerte,

¡ay!, santo Dios, fuerte y mortal.

Por Jesús, señor Dios nuestro,

¡ay!, líbralo de todo mal.

(Grupo de alabaos de Dipurdú. Registro propio, octubre de 2021)

### **SANTO, SANTO**

Por el aire sacrosanto

Por el aire sacrosanto,

al pie de la cruz bendita,

¡ay!, vamos a levantar el Cristo

¡ay!, santo Dios. (Bis)

Santo Dios y santo fuerte,

santo Dios fuerte y mortal,  
jay!, vení, pecador, vení,  
¡ay!, que el señor te aguarda ya.

(Fundación Cultural de Andagoya, 2015)

### **NADA TENGO**

Nada tengo y nada llevo,  
nada tengo que llevar.  
Solo me llevo las velas  
con que me van a velar.

Se consumirá,  
¡ay!, le rezarán,  
¡ay!, primo, pariente y hermano,  
¡ay!, me acompañarán.

Nada tengo y nada llevo.  
Nada tengo que llevar.  
Solo me llevo las ropas  
con que me van a enterrar.

Nada tengo y nada llevo,  
nada tengo que llevar.  
Solo me llevo la caja  
donde me van a enterrar.

Nada tengo y nada llevo,  
nada tengo que llevar.  
Solo me llevo la fosa  
donde me van enterrar.

Aquí se despide  
Aquí se despide,  
¡ay!, un gran pecador.  
que ha dejado el mundo,  
¡ay!, por servirle a Dios.

Por servirle a Dios,  
¡ay!, su gloria y su amparo,  
y a sus pies postrados,  
¡ay!, llora sus pecados.

Llora sus pecados,  
¡ay!, y sus alabanzas.

Ay, como Dios es tan grande,  
¡ay!, para todo alcanza.

Llora sus pecados,  
¡ay!, su misericordia.

¡Ay!, qué será de mi,  
¡ay!, si pierdo la gloria.

(Grupo de alabaos de Andagoya. Registro propio, octubre de 2021)

### **REDENTOR DE LAS ALMAS**

Dios te salve María  
blanca azucena  
peregrina del alma  
se va y nos deja.

Adiós primo hermano  
primo hermano adiós



me voy y los deio

solitos con Dios.

La virgen callada

no le respondió

llorando su hiio

que hov se le murió,

Su primo San Juan,

fue y la consoló,

llorando a su hijo

no le respondió.

Estos son los clavos

que enclavan a Cristo

se quedan mi gente

y me voy solito.

(Fundación Cultural de Andagoya, 2015)

## **El contexto**

Encontramos otros alabados que se componen de acuerdo con el contexto histórico y social de las comunidades. Unas representaciones de la muerte que se han desarrollado de acuerdo con el avance del conflicto armado colombiano y que en esta región se ha catalogado como un fenómeno sistemático. (Pinilla, 2014) Estudiar el conflicto necesita un riguroso análisis de cada una de sus estructuras de poder, actores y contextos, que no es el centro de este texto. Pero es imperativo no encontrar una relación directa con la presencia histórica de actores armados dentro de los territorios. En el Alto Guapi, las familias que componen estas veredas y corregimientos han sido víctimas recurrentes del desplazamiento, de las masacres y la persecución civil.

Son muchas las aristas para entender esta problemática, como lo menciona Andrea Pinilla (2014) a pesar de las estrategias de reparación y restitución que se han implementado para las comunidades víctimas, en sus primeros años, el conflicto armado si dificulto la transmisión de saberes, de las manifestaciones culturales y musicales. Dificultó el ritual entendiendo este como la convergencia del sentido de comunidad, a causa de los desplazamientos y las olas masivos de violencia, el tejido comunitario, el saber ancestral y las tradiciones culturales estaban siendo afectadas. No había un escenario para el buen desarrollo de la práctica cultural, el despojo y desarraigo cultural iba tomando mucha fuerza, pero el pueblo negro en resistencia y organización continuo. (2017)

El río San Juan Encontramos en el Medio San Juan estos alabados que, en su construcción, en su lectura y en su canto demuestran un reclamo íntimo por la vida, un reclamo que constituye una huida de la mala muerte, de la violencia que ha querido romper con el tejido

de común-unidad. Esta representación de la muerte, anclada al fenómeno del conflicto armado en Colombia se ha constituido como la forma más común de interiorizar la muerte, aquí la ovación a la tristeza, a lo nostálgico que componen estos alaridos y llantos de la comunidad es evidente.

### **EN COMUNIDAD DE BASE**

En comunidad de base  
sus derechos reclamamos  
por qué nos quitan la vida  
a nosotros los humanos.

Todos debemos saber  
que Dios está por la vida  
por esta vida luchemos  
nos lo pide la doctrina.

Las plantas medicinales  
dan la vida a los enfermos;  
nosotros las aporcamos  
y nos sirven de remedio.

Medicina popular  
es el medio que tenemos  
porque con plantas silvestres  
se paran muchos enfermos.

(Cordoba & Rovira, 1998)

### **A TODOS LOS CAMPESINOS**

A todos los campesinos  
yo les pido de por Dios:  
dejemos el egoísmo  
y amemos de corazón.

Protejamos nuestros bosques  
y cuidemos nuestra tierra  
busquemos siempre paz  
aunque otros busquen la guerra.

Campesinos del Atrato  
que ahorita en angustia estamos

para encontrar buen respaldo  
unámonos como hermanos.  
Nosotros estamos tristes  
y así la comunidad  
toda Colombia está armada  
no hay día de no matar.

Muere el blanco, muere el negro  
también los terratenientes  
pero lo que más me duele  
morir niños inocentes.

Todo esto que estoy diciendo  
es la pura realidad  
tiremos pues pa' delante  
no nos quedemos atrás.

(Cordoba & Rovira, 1998)

### **A MI MUERTE**

¡Perdón le pido a todo el mundo  
ya estoy llegando a mi muerte!

Más que un accidente  
es una mala enfermedad  
de recibir los maltratos  
que me da la humanidad

¡De recibir los maltratos  
que me da la humanidad!

Yo ya no puedo con más  
la tristeza que me agobia  
porque mi choco tan lindo  
se ha convertido en zozobra

¡Porque mi choco tan lindo  
se ha convertido en zozobra!

La zozobra y el temor  
se apoderaron de mi  
porque cambiaron mi estilo  
que por mucho tiempo vivi

Este abandono que vivo  
lo sufre es el mundo entero  
en el choco y en Colombia  
también en el extranjero

¡En el choco y en Colombia  
también en el extranjero!

Esto lo vivimos todos  
porque así se dio la vida  
es el grande el que gobierna  
y el pequeño el que reciba

¡Es el grande el que gobierna  
y el pequeño el que reciba!

Yo aquí postrada estaré  
pidiendo al dios poderoso  
que nos liberen a todos  
porque su mundo es hermoso

¡Que nos libere a todos

¡Porque su mundo es hermoso!

Santa María, ¡ay madre de Dios!

¡Ay ruega por los pecadores!

(Grupo de alabaos de Las Animas. Registro propio, octubre de 2021)

Los alabaos son la representación material que reflejan el cómo las comunidades descritas entienden la muerte. Creando unas concepciones propias, unos entramados de significados que nos han ayudado a comprender e interpretar mucho mejor esto de la representación social, de lo que se imagina y ha construido colectivamente sobre la muerte en estas comunidades.

Las visitas al campo fueron fundamentales para el desarrollo de este capítulo. Desde allí, fue posible construir una experiencia propia de acuerdo a la herramienta metodológica usada. Observando, dialogando, participando y construyendo lazos de confianza con las familias de la comunidad que nos permitieron encontrar los hallazgos presentados anteriormente.

Las manifestaciones continúan vivas en las comunidades. Como prácticas, siguen siendo un pilar fundamental en la cohesión social de estas comunidades, son un esquema de unión y fortalecimiento cultural, apropiación e identidad para el pueblo negro de las comunidades negras.

La muerte más allá de solo ser un hecho natural que se representa de una forma en específica, tiene una polifonía de significados que han sido fundamentales para la



organización de las comunidades, para el Alto Guapi y el Medio San Juan, vivir la muerte es imprescindible en su ejercicio comunitario.

En este capítulo, intentamos realizar un balance en el cual clasificamos los elementos y escenarios principales en los cuales encontramos formas de representación de la muerte dentro de las comunidades. Ligando esencialmente todos los hallazgos a nuestra categoría de análisis, al marco conceptual que realizamos en la primera parte de este texto, alcanzando los objetivos gracias al planteamiento metodológicos proyectado. Lo expuesto aquí, se centra en narrar cuales fueron nuestras experiencias en campo, nuestras conversaciones con las personas de la comunidad y como esto, lo relacionamos para lograr identificar los lugares de la muerte, las situaciones en donde ella habita y se encuentra. Y de esta forma, comprender un poco más una realidad social distinta, unas prácticas y esquemas diferenciados, que nos permiten ampliar nuestro espectro y entender que la muerte y el morir no son una, coexisten y se construyen en cada comunidad, en cada representación social de la muerte.

## 5. CONCLUSIONES

Al inicio de este texto planteamos unos objetivos específicos que formarían el sendero específico de este trabajo. En primer lugar, planteamos la realización de una revisión bibliográfica que nos ubicara conceptualmente al lector dentro de la categoría de muerte y los estudios sociales que a través de la historia se han hecho. Desde allí, identificamos una variante importante dentro de este marco conceptual, y fue el morir, y la diferencia sustancial entre muerte y morir. Luego de ello, planteamos el análisis de la categoría vista desde las comunidades afrocolombianas, rastreando el cómo se ha construido la muerte y el morir desde su construcción social e histórica.

Siguiendo a esto, planteamos el segundo capítulo que iba encaminado con nuestro segundo objetivo, enmarcado en realizar un recorrido teórico sobre la categoría de análisis central de esta investigación. Realizamos un balance de acuerdo con los elementos más destacados dentro del concepto de representaciones sociales acuñada y desarrollada por Roger Chartier. Esto con el fin de contextualizar mucho mejor cual fue nuestra inclinación teórica y metodológica.

Después de ello, realizamos el planteamiento metodológico que fue la guía práctica para realizar los acercamientos a campo, los cuales, fueron fundamentales para lograr finalizar esta breve investigación. El capítulo tres se encarga de elaborar la guía metodológica, las técnicas usadas en campo y los mecanismos de dialogo, escucha y participación que dentro de los territorios implementamos, esenciales para lograr un desarrollo satisfactorio de nuestros acercamientos.

Y, por último, en el capítulo cuatro expusimos la narración de nuestras experiencias dentro los territorios, la cual se centró en identificar, interpretar y comprender los que, porque y como de la muerte dentro de las comunidades del Alto Guapi y el Medio San Juan.

Cumpliendo con lo acordado, procuramos enlazar cada uno de nuestros capítulos expuestos al inicio de este texto, los cuales, indicaron el camino óptimo para el desarrollo de este acercamiento. Lo anterior, para demostrar el cumplimiento de la guía metodológica planteada al inicio y que en este momento son de vital, pero vital cumplimiento.

A modo de conclusiones, presentaremos algunos hallazgos que identificamos a lo largo del desarrollo de este trabajo, elementos que identificamos en medio de nuestras visitas a campo, de los diálogos con la comunidad y las lecturas de investigaciones previas sobre la temática estudiada. Lo que expondremos aquí, tiene como intención generar otras posibles preguntas o formas de análisis en torno a aquello que nombramos representaciones sociales de la muerte, específicamente dentro de los territorios en los que se realizaron los acercamientos y se centró el desarrollo de este texto. El Alto Guapi y el Medio San Juan, los lugares en donde nos acogieron, nos ayudaron a comprender aquellas prácticas de la muerte y el morir, nos posibilitaron un viaje entre los cantos, la muerte y el pacífico colombiano.

En primer momento, para comprender cuáles fueron aquellas formas de representación de la muerte dentro de estas comunidades, fue esencial entender el alcance que tiene la muerte en la esfera de lo público. La muerte en el Medio San Juan y en el Alto Guapi se componen y desarrollan gracias a su carácter colectivo, público y/o comunitario. Como evasiva, la muerte se ha configurado como una situación que une a la comunidad, que crea un tejido íntimo y familiar en los territorios. A la muerte si no se le canta, si no se le viste, si no se le

reza con la vecindad, la familia y el pueblo el difunto no descansa y los vivos no se regocijan. Esto lo vinculamos directamente con el análisis clásico de Phillippe Aries, aquel momento en donde el hombre es consciente de la muerte del otro, del dolor y la angustia que causa y la necesidad de la catarsis, de la compañía, del colectivo para sobrellevar la pérdida. Ni en el San Juan, ni en el Alto Guapi la muerte se encierra en el ámbito de lo íntimo o privado, la pérdida se afronta en comunidad y a los muertos se les sigue viendo en las calles y las casas, no se esconden, no se almacenan. Continúan entre los vivos, salen de la muerte y habitan el río, la lluvia y las calles.

En segundo momento, al ubicar unos sujetos específicos que han sido quienes históricamente han acumulado el saber ancestral y la tradición oral de la ritualidad mortuoria. Es indiscutible situar a la mujer como hacedora de cultura, cuidadora y transmisora de los saberes y las tradiciones orales. La mujer se ha posicionado como tejedora de lo espiritual, de las creencias y el tejido comunal, como constructora y precursora de los saberes que han sido negados por los conocimientos coloniales. Son la mayoría visible entre los grupos de cantaores, son la mayoría asumiendo el rol de sabedoras y lideresas en el escenario de la ritualidad. La mujer es la mano derecha de la muerte. Ellas hacen posible las expresiones de dolor y de nostalgia, recrean el performance del ritual, se dedican a los elementos del velorio. Sin importar la edad, la mujer compone y aguarda la representación de la muerte, contiene los saberes y los significados, y son ellas quienes también han inspirado y liderado la resistencia cultural y la pervivencia en los territorios.

En tercer momento es inevitable señalar el conflicto armado en Colombia, y la continuación de este en las periferias del país, los departamentos del Chocó y Cauca aún continúan

viviendo en carne propia el flagelo de la guerra. Razones que nos tocan directamente a lo largo de este trabajo y que impidieron visitas a campo más constantes.

El conflicto armado directa o indirectamente ha afectado el tejido social de las comunidades entendiendo este como el conjunto de factores que promueven la articulación social y las relaciones entre individuos en comunidad. Estas prácticas que se anidan en lo más profundo de las comunidades se han visto en peligro por el desplazamiento forzado, los asesinatos sistemáticos a los líderes de las comunidades, el miedo, el reclutamiento entre otras prácticas ligadas al conflicto. Pero contrario a lo que se creería la muerte no se ha naturalizado en las comunidades por el contrario todas las vidas valen para la comunidad y en este sentido las prácticas ligadas a la muerte que estudiamos a lo largo de este trabajo han servido como una forma de resistencia y pervivencias de las comunidades negras que incluso se han reinterpretado y se han convertido en una forma de denuncia, así como un catalizador de las comunidades, una forma de memoria de estas.

Las comunidades con las pudimos compartir en el desarrollo de este trabajo tenían algo en común y es el anhelo de vivir en paz en su territorio, en que cese la horrible noche y sea posible el sueño de la vida digna.

## 6. REFERENCIAS

- Ariés, P. (1984). *El hombre ante la muerte*. Madrid: Taurus.
- Ariés, P. (2000). *Historia de la Muerte en Occidente*. Barcelona: Acantilado.
- Arocha, J. (2007). *Velorios y santos vivos*. Popayan: Museo Nacional de Colombia.
- Ayala, A. G. (2011). *Rituales mortuorios afroatareños en el alto y medio Atrato*. Quibdo: Mundo Libro.
- Azpeitia, M. (2008). Historiografía de la <Historia de la Muerte>. *Studia Historia, Historia Medieval*, 113-132.
- Barley, N. (1995). *Bailando sobre la tumba*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Berger, P., & Luckmann, T. (1986). *La construcción social de la realidad*. Madrid: Amorrortu-Murguía.
- Bondar Cesar, G. M. (2017). Los estudios sobre la muerte y el morir, reflexiones teóricas y estudios de caso. *Lecturas sobre la muerte y el morir desde disciplinas convergentes*, 07-12.
- Bondar, C., & Giordano, M. (2017). PRESENTACIÓN AL DOSSIER LOS ESTUDIOS SOBRE LA MUERTE Y EL MORIR. REFLEXIONES TEÓRICAS Y ESTUDIOS DE CASO. *Revista de Antropología*, 07-12.
- Burke, P. (2006). *¿Qué es la historia cultural?* Madrid: Gedisa.

- Cabezas Pardo, F. (2013). *Los muertos cantan y bailan: ritos fúnebres* . Cali: Felix Domingo Cabezas Pardo .
- Cabezas Prado, F. D. (2013). *Los muertos cantan y bailan: ritos fúnebres*. Cali: Felix Domingo Cabezas Prado.
- Chartier, R. (1995 ). *El mundo como representación. Historia cultural: entre practica y representación* . Barcelona, España : Gedisa S.A.
- Chartier, R. (1995). *El mundo como representación* . Barcelona: Editorial Gedisa.
- Cordoba, D., & Rovira, C. (1998). *El Alabao*. Bogotá : Corporación Identidad Cultural.
- Cunin, E. (2004). De la esclavitud al multiculturalismo. El antropologo entre la identidad rechazada e identidad instrumentalizada. En E. Restrepo, & A. Rojas, *Conflicto e (in)visibilidad: retos de los estudios de la gente negra en Colombia* (págs. 139-154). Popayán: Universidad del Cauca.
- Dirrección de Asuntos para Comunidades Negras, A. R. (2017). *Plan de caracterización del consejo comunitario Alto Guapi* . Guapi : Ministerio del Interior .
- Durkheim, É. (2006). *Sociología y Filosofía*. Granada: Editorial COMARES.
- Elias, N. (2009). *La soledad de los moribundos*. Mexico: Fondo de Cultura Económica .
- Friedemann, N. (1989). *Criele criele son del Pacífico negro*. Bogota: Planeta.
- Friedemann, N. S. (2007). África y América: sus encuentros. . *Cuadernos de Historia*, 183-197.

- Fundación Cultural de Andagoya. (2015). *Gualies, Alabaos, Levantamientos de Tumbas contados por Alagualí y Alagua, dos niños del Medio San Juan*. Andagoya: Ministerio de Cultura.
- Garcia-Orellán, R. (2003). Antropología de la Muerte: entre lo intercultural y lo universal. En A. W, O. A, & A.Lateigi, *Cuidado paliativos en enfermería*. (págs. 305-322). San Sebastian : Sociedad Vasca de Cuidado Paliativos.
- Geertz, C. (1996). *El interpretativismo de las culturas*. Mexico: Fondo de Cultura Economica. .
- Gonzales, C., & Cordoba, M. (2015). *Ritos religiosos de las familias afrocolombianas del corregimiento de San Marino, en el municipio de Bagadó. Departamento del Chocó y su expresión en la ciudad de Pereira*. Recuperado el 30 de Abril de 2018, de Repositorio UTP:  
<http://repositorio.utp.edu.co/dspace/bitstream/handle/11059/5554/390088C352.pdf;jsessionid=B79FBD60323273807C59EE5DEF00F14E?sequence=1>
- Gonzales, N. (2000). El estudio de la muerte como fenomeno social. La reflexión metodologica y el trabajo epidemiologico. *Estudios Sociologicos Volumen XVIII*, 677-694.
- Hernandez, F. (2006). El significado de la muerte. *Revista Digital Universitaria*, 1-7.
- Hertz, R. (1990). *La muerte y la mano derecha* . Madrid: Alianza Editorial.
- Jaramillo, S., & Fernando. (2013). La muerte: de la representación demográfica al análisis sociocultural. *Ánfora 20(35)*. Universidad Autonoma de Manizales., 199-220.



- Jimenez, R. (2012). *¿De la muerte (de)negada a la muerte reivindicada? Análisis de la muerte en la sociedad española actual: muerte sufrida, muerte vivida y discursos sobre la muerte. (Tesis doctoral)*. Valladolid: Universidad de Valladolid. Facultad de Ciencias Economicas y Empresariales. Dto. Trabajo Social.
- Levi-Strauss, C. (1987). *Antropología estructural*. . Barcelona: Paidós.
- Lozano, L. (1987). La muerte en el departamento del Chocó. *Revista Codechocó N°3* , 76-88.
- Mauss, M. (1921). L'expression obligatoire des sentiments. *Journal de psychologie.*, 18, 81-88.
- Moreno, A. (1999). *El Guali*. Bogotá: La Obra Máxima.
- Morin, E. (1974). *El hombre y la muerte*. Barcelona: Editorial Kairos .
- Mosquera, J. d. (1985). *Las comunidades negras en Colombia*. Medellín: Editorial Lealón .
- Olivella, M. (2014). *El árbol brujo de la libertad. África en Colombia. Orígenes-tramsculturación-presencia*. . Bogotá: Ediciones desde abajo .
- Pinilla, A. M. (2014). Alabaos y conflicto armado en el Chocó: Noticias de supervivencia y reinención. *Encuentros*, 152-169.
- Pochintesta, P. (2016). La ritualidad en transición. Un estudio sobre las preferencias del estudio corporal. *Athenea Digital*, 33-16.
- Pollak-Eltz, A. (1974). *El concepto de múltiples almas y algunos ritos fúnebres entre los negros americanos*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello. Instituto de Investigaciones Históricas. .

- Posse Villa, E. (2002). Cambios en los ritos fúnebres de la vida contemporánea. *Credencial Historia*. N° 155, (s.p).
- Restrepo Maya, L. A. (1996). África: Legados espirituales en la Nueva Granada, siglo XVII. *Revista Uniandes*.
- Restrepo, E. (2013). *Etnización de la negritud: la invención de las "comunidades negras" como grupo étnico en Colombia*. Popayan, Cauca. : Universidad del Cauca.
- Restrepo, E. (2016). *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Popayan: Envió Editores.
- Revelo Hurtado, B. (2015). *Ritos de Orillas. Espiritualidad de las comunidades negras del Pacífico Colombiano*. Cali: Universidad Libre.
- Rios, M. (Enero de 2009). *De la historia de las mentalidades a la historia cultural: notas sobre el desarrollo de la historiografía en la segunda mitad del siglo XX*. Recuperado el 23 de Junio de 2021, de SciELO.com:  
[http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0185-26202009000100004](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-26202009000100004)
- Sánchez, E. G. (2014). Reflexiones acerca del concepto de representación social. *Questión*, 228 - 241.
- Serrano, J. F. (1998). "Hemo de morir cantando, por que llorando naci"; ritos fúnebres como forma de cimarronaje. . En A. Maya, *Los afrocolombianos. Geografía humana de Colombia. Tomo VI* (págs. 241-262). Bogotá : Instituto Colombiano de Cultura Hispána. .
- Thomas, L. V. (1991). *La muerte: una lectura cultural* . Barcelona: Paidós Editores.

- Thomas, L.-V. (1983). *Antropología de la muerte*. . Mexico: Fondo de Cultura Económica .
- Thompson, E. (1985). *Costumbres en comun*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Torrado, S. (29 de agosto de 2019). *El Pais*. Recuperado el 2021 de octubre de 16, de El disidente de las FARC Iván Márquez anuncia que retoma las armas en Colombia:  
[https://elpais.com/internacional/2019/08/29/actualidad/1567065255\\_850419.html](https://elpais.com/internacional/2019/08/29/actualidad/1567065255_850419.html)
- Truner, V. (1988). *El proceso del ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.
- Van Gennep, A. (2008). *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza Editorial .
- Velasquez, R. (1961). Ritos de la muerte en el Alto y Bajo Choco. *Revista Colombiana de Folclor*, V.2 N° 6.
- Vera, H. (2002). Representaciones y clasificaciones colectivas. La teoría sociológica del conocimiento de Durkheim. *Sociológica*, vol. 17, núm. 50, 103-121.
- Villamizar, E. (2002). El morir y la muerte en la sociedad contemporanea. *Gerencia y Políticas de Salud*, 66-80.
- Vovelle, M. (1985). *Ideologías y Mentalidades*. Barcelona: Ariel.
- Wade, P. (2006). Etnicidad, multiculturalismo y políticas sociales en Latinoamérica. . *Tabula Rasa* , 54-81.