



**ENTRE  
LA MUERTE  
Y LOS  
MATACHINES:**

**SENTIDOS DE COMUNIDAD GUAPIREÑOS**

LEYDY ROMERO MARTÍNEZ

# ENTRE LA MUERTE Y LOS MATACHINES: SENTIDOS DE COMUNIDAD GUAPIREÑOS

TRABAJO DE GRADO PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE ANTROPÓLOGA

PRESENTADO POR:  
LEYDY YANETH ROMERO MARTÍNEZ

DIRECTOR:  
MAG.HERINALDY GÓMEZ VALENCIA

UNIVERSIDAD DEL CAUCA  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA  
POPAYÁN  
2016

A Edy Yaneth Martínez Torres: mi madre por la paciencia,  
a mi hermana Natalia Romero compañera de conpincherias  
y a mis hermosas reinas Ariadna e Isabela: por las risas.

## AGRADECIMIENTOS

Muchas veces ajena, pero no desconocida en este lugar donde también recorrí mis primeros pasos y enterré a mis abuelos. Donde la brisa entra y sutilmente me despeluca, donde las aguas cambian de color y sabor con la marea marcando el ritmo del tiempo, de la vida. Guapi, cómo entender-me sin vos cuando la mitad de la historia, de mi historia deambula por tus calles de barro blanco y piedra entre recuerdos de espíritus que vuelven a la vida con la memoria de tus cantos entonados por tus voces.

Regresar, volver, retornar, reencontrarse, eso es el fruto de este trabajo, una pregunta académica velada por una premura ontológica, necesidad enorme, inmensa de saber de dónde venía para seguir la intuición de mis pasos, de mí ser. Fueron varios años de ires y venires entre las calles de Popayán -mi ciudad natal- con sus colores apoteósicos del atardecer, y las calles de Guapi -mi pueblo ancestral- con sus arrullos a los santos que me acercaron a una divinidad antes no conocida. Camino, encuentro y reencuentro que no hubieran sido posible sin la bendición de la fuerza la vida.

A mi hermosa madre, A mis tías: Nely Romero Cuero Maritza Romero Cuero y Leda Romero Cuero y mi prima Marta Ivone Perlaza Cuero por la paciencia ante la condición de vivir con una sobrina atea, A mis amigos Javier Solis. Leonardo Bejarano quien me escucho en mis katarsis, a Ana María Sicard Ayala, Diana Cárdenas Polo, a Lizamardo Javier, a Jhonny Vidal

Este escrito de las entrañas es también con el apoyo y la complicidad de mi maestro, Herinaldy Gómez Valencia, quien me llevó a esta hermosa introspección.

En Guapi: Ana Silvia Mancilla Granja, Jhon Heivert Venté, Doña Silveria Rodríguez, Diana Rodríguez. Elver de Jesús Paz Solis, Padre Ilario Cuero, Don Mera, Genaro Torres, por departar el sonar de mi corazón en el Pacífico. Cuanto amo ésta experiencia que me marcó la vida. Agradezco infinitamente al amor de mi abuelo que llevó a recorrer las calles de su pueblo buscando los recuerdos de su cariño.



## CONTENIDO

AGRADECIMIENTOS.....	4
CONTENIDO.....	5
INTRODUCCIÓN .....	0
PRIMER CAPÍTULO .....	3
DESDE DONDE SIENTO, VEO, OBSERVO Y ESCRIBO.....	3
EI VELORIO.....	8
LA ÚLTIMA NOCHE: CUANDO UNO NO PUEDE LLORAR, CANTA.....	16
UN VENTIOCHO EN GUAPI .....	24
SEGUNDO CAPÍTULO.....	39
TODO EMPEZÓ POR EL ORO: EL PACÍFICO SUR DENTRO DEL ORDEN HEGEMÓNICO.....	39
EN LOS REALES DE MINAS .....	41
LA EVANGELIZACIÓN .....	50
GUAPI DENTRO DEL ORDEN COLONIAL.....	55
TERCER CAPÍTULO .....	61
LA MUERTE: DE LA PROHIBICIÓN A LA PRÁCTICA COMUNITARIA .....	61
MATACHÍN: DE LO LEGAL A LA COSTUMBRE .....	71
EL SENTIDO POLÍTICO DEL MATACHÍN .....	79
ENTRE LA MUERTE Y LOS MATACHINES Y OTRAS REFLEXIONES .....	83
ANEXO .....	<b>¡Error! Marcador no definido.</b>
BIBLIOGRAFÍA.....	87
COMUNICACIONES PERSONALES Y ENTREVISTAS.....	91
FUENTES AUDIOVISUALES.....	91
ÍNDICE DE IMÁGENES.....	92

## LIBERADA

*Yo ya no busco razones para mi piel  
no busco más excusas ni explicaciones para la redondez de mis nalgas  
o la natural cadencia en mi andar  
no justifico ya mi natural agrado por los tambores o la necesidad de mi cuerpo  
de danzar al ritmo que le tocan....*

*Hace ya tiempo que deje de explicar antepasados  
que justifiquen mis labios o mi extraordinaria nariz  
o la hermosura incólume que me acompaña desde tiempos inmemoriales  
no justifico más mis sincretismos  
ni mis pasiones, ni mi sensualidad  
yo ya no otorgo razones para mi ser.  
Me convertí en mi misma  
me aprendí  
soy yo.*

*Tengo certeza de mi misma y de los míos  
no necesito autorizaciones para ser  
no pido ya permisos para vivir.  
Hoy disfruto con sobrada elegancia mi negrura  
la llevo con honor, con garbo y distinción  
la paseo por parques, mercados y plazas  
por escenarios, anfiteatros simples coloquios y grandes conferencias  
con placer me colma el alma  
el discurso y la vida.  
Ya no intento disimularla en mi cabello  
en mi tez o en mis distinguidas alocuciones  
la aprendí de memoria  
desde adentro, con historia y desde el centro del alma.*

*Por eso, ya no preciso de razones para ser  
porque me descubrí limpia  
brillante  
victoriosa  
incólume  
probada  
bendecida  
batallada  
negra  
ya no,  
no preciso razones  
porque hoy soy yo  
liberada.*

**Shirley Campbell Barr<sup>1</sup>**

---

<sup>1</sup> Escritora y antropóloga Afrocostarricense.

## INTRODUCCIÓN

Hay sentimientos que a uno lo movilizan, lo inhiben, lo marcan. El dolor es uno de ellos, al mismo tiempo que fortalece el ser y estar en el mundo, permite la conciencia de sí mismo con relación a los demás. Para bien o para mal, este sentimiento es la puerta de vinculación social con el mundo. Sin embargo, para librarnos del sufrimiento evitamos a toda costa contagiarnos, tocarnos con los dolores de otros.

En un punto de mi vida me movilizó la incertidumbre de decirme a mí misma quién era y a partir de ese dilema inicié una búsqueda personal con una pregunta académica. ¿Cuál es el sentimiento que hace de los guapireños una comunidad? ¿Cómo se manifiesta ese sentimiento? Sin imaginármelo, desde la llegada abrupta al campo de investigación, mi individualidad se inscribió en la experiencia colectiva del dolor, que al igual que otros dolores determinaron mi trabajo de campo, como mi quehacer antropológico.

Este trabajo surge por mi interés de indagar sobre los sentimientos que hermanan, que cohesionan a los guapireños. Para mí es fundamental transmitir lo que significa la experiencia colectiva del dolor, lo que genera, al igual que los elementos que ahí se encuentran. Por eso encontrarán en este texto de la manera más cercana, la descripción de las prácticas alrededor de este sentimiento en el rito mortuario y el veintiocho de diciembre: día del matachín; dos escenarios donde los hijos e hijas del río Guapi confluyen de manera masiva para poner de manifiesto sus sentidos de comunidad, sentidos que tiene como principio: la experiencia colonial.

Antes debo señalar que al interior de este texto no encontrarán discusiones sobre lo que es teóricamente una comunidad, ni una elaboración epistemológica sobre la violencia, el dolor o la memoria. Sin embargo, estas letras están atravesadas por reflexiones conceptuales producidas en la antropología, trazadas por la historiografía, marcadas por el sentimiento individual y colectivo, reconstruidas desde las notas de mi diario de campo. En ese sentido, notarán varios tipos de escritura a lo largo de los tres capítulos: para empezar, etnográfico, después histórico y por último analítico y reflexivo.

De tal manera que en el primer capítulo se guiarán por la descripción detallada de dos escenarios distintos donde la comunidad guapireña se congrega exteriorizando colectivamente el dolor; el primero: El velorio, la última noche y segundo: el veintiocho: día del matachín.

Toda práctica tiene su contexto histórico que la constituye. En el segundo capítulo ahondaré en las estructuras de los Reales de minas durante el régimen colonial en el Pacífico sur como unidades de análisis de la experiencia colonial del castigo y la organización comunal, escenario donde se estableció la esclavización de africanos y sus descendientes para la explotación del oro, determinante en la organización socio racial en el presente. Igualmente entraremos en lo que fue el proceso de evangelización e inicio de la educación formal por parte de las misiones en esta parte del Pacífico y la conformación de Guapi como zona de explotación aurífera desde la Colonia hasta el siglo XIX.

Después de pasar por la experiencia colonial y su trascendencia, en el tercer capítulo ahondaremos sobre la experiencia del dolor colectivo que produce la muerte, la solidaridad colectiva que genera, con cada uno de los elementos que los guapireños han elaborado y

resignificado para tramitar el dolor, además de evidenciar cómo en esa manifestación del sentimiento se crean comunidad. Seguidamente pasaremos por las tecnologías utilizadas para la constitución de las desigualdades raciales con el castigo y el dolor como forma de regulación de los esclavizados en esta región desde el periodo colonial hasta mediados del siglo XX en sus descendientes. Igualmente hablaremos del matachín que como personaje que surge a partir de las instituciones que ejercieron el poder a través de la violencia del látigo y como por medio del dolor lacerante del castigo constituido por la experiencia colonial, territorial, histórica y colectiva, en medio de la fiesta, este dolor también es un elemento de cohesión de comunidad. Finalmente encontrarán mis reflexiones a partir de esas dos experiencias.

*(...) Aprendí, que para uno encontrarse  
tiene que buscar en la raíz; en la familia, en el pueblo,  
en la tierra ahí donde un día tú fuiste feliz.*  
**Grupo Bahía<sup>2</sup> - Te vengo a cantar**

Siempre hay un dolor que nos hermana, que al contarlo nos hace semejantes, nos permite ser iguales. Muchos son los lenguajes para describir lo que el alma, el espíritu o el sentimiento quieren decir. La música ha sido parte de mi lenguaje, de mis sentimientos. Durante mucho tiempo mi existencia estuvo marcada por los acordes de guitarras eléctricas, baterías aceleradas y voces desgarradas que expresan el dolor y las emociones que producen la enajenación y podredumbre del ser humano que busca la verdad y el “desarrollo” a costa de su propia humanidad. Bandas como Masacre de Medellín, *Sodom* de Alemania, *Judas Priest* de Inglaterra, *Carcass* de Estados Unidos, Sepultura de Brasil formaron parte de mi repertorio musical al igual que el color negro de mis ropas; identificación propia de los metaleros, identidades comunes de los centros urbanos como Popayán, lugar donde ha trascendido mi vida: la ciudad blanca de Colombia.

Las letras de este género musical estigmatizado por la sociedad fueron marcando mi forma de ver el mundo y me fueron contando lo que nadie quería decir o reconocer:

*Éxodo campesino  
en tierra de vándalos  
aún recuerdo verlos morir*

---

<sup>2</sup> Reconocido Grupo musical de Guapi.



*hay miedo al llegar la noche.  
El amanecer de un nuevo día trae  
silencio, miedo, angustias (...)*<sup>3</sup>

El mundo estaba lleno de guerras que desangraban a los más inocentes y en nombre de Dios se habían cometido las más brutales violencias. Y claro, la música me ayudaba a comprender eso que sentía: frustración, odio y rabia por esta humanidad que parecía haber nacido deshumanizada. Sin embargo el sonido de las guitarras, las voces, la batería y el bajo transformaban esos sentimientos de frustración, odio e impotencia en la pasión de simular en el aire una muy buena interpretación de la guitarra, en la agitación de mi cabeza al ritmo de la batería. El entusiasmo por un buen solo de guitarra me hermanaba: en la mesa de un bar, en la casa de una amiga, en el parque de un barrio o en un concierto entre los que siempre andábamos de negro. El Metal, nos juntaba, nos reunía, nos volvía camaradas, nos hacía amigos, nos hacía metaleros.

Buscamos pertenecer a algo para reafirmar nuestra humanidad. Indagaba más allá de la historia del rock y sus orígenes a través de la estética. El color negro de las ropas y las correas de tachas me hacían ruda, fuerte y poderosa para desafiar y enfrentar el mundo que se caía a pedazos. Más cada vez que escuchaba *Fire in the sky* de *Hypocrisy*<sup>4</sup> o que veía a los pioneros del *Heavy metal* frente a mis ojos moviendo sus guitarras, haciendo gritar, corear y cabecear a la multitud con sus canciones; el mundo se volvían a unificar y así la música en fraternidad le daba sentido a mi vida.

---

<sup>3</sup> Éxodo, canción de la banda de death metal, Masacre de medellín

<sup>4</sup> Banda Sueca de *Death Metal*

Si bien el Metal contaba parte de lo que sentía, este subgénero del *Rock and roll* no explicaba de dónde venía yo, mi origen. Busqué imperiosamente razones de lo que yo era. Indagué a través de excusas académicas eso que de mí misma estaba en silencio y que buscaba su explicación: mi pelo, mi piel, mis devenires, mis propios pedazos. Así empezaron los interrogantes. Libros y documentos me llevaron a la Cartagena de 1560, a los bogas del río Magdalena, a las haciendas esclavistas del Valle del Cauca, al Cerro de los Quince Negros en Tierradentro y a la historia de Manuel Saturio Valencia en Quibdó. Sin embargo mis razones tampoco las encontré ahí. Yo quería conocer mi historia para definir desde qué punto explicarme.

De ahí que en esta historia se encuentren trazos de otras historias. Historiadores, músicos, antropólogos, apartes de canciones, pensamientos, sentimientos, cantadoras, tías, conocidos, personas para contar lo que me pasó, lo que ha pasado y lo que sigue pasando. Unos fragmentos son relatos de lo vivido, de lo que me ha atravesado el cuerpo y lo que ha quedado en mi pensamiento. Otros fragmentos son de libros, artículos, revistas, explicaciones sobre el sentimiento individual y colectivo durante mi trabajo de campo.

Las preguntas sobre mí misma me llevaron a otro tipo de colectividad que manifiesta sus sentimientos, sus dolores con otros ritmos, con otra música, en otro lugar: en los esteros del Pacífico. Esta búsqueda me condujo a Guapi donde encontré algunas de mis repuestas, ahí me identifiqué con sus dolores, con una llamada de mi padre:

¡Riiiiiiiiing! sonó el timbre de mi casa. Queen, nuestra perra, ladró fuertemente, me asomé por el balcón. Una visita insospechada.

-¿Quién es?-preguntó mi mamá.

Estaban en la puerta Manuel Santos y su esposa Emperatriz Ledezma. Bajé a abrir la puerta mientras pensaba -¿Qué los habrá traído por aquí?. Hace unos dieciseis años no venían a mi casa.

-¿Y su hermana?- , preguntó Manuel Santos mientras se sentaba en el comedor,

-No ha salido del entreno-, respondí.

Mi mamá los saludó y luego mientras les servía chocolate con pan, Manuel Santos marcó un número desde su celular y me pasó el teléfono. Era la voz de mi padre diciéndome:

*-Mija, su abuela murió a las diez de la mañana en el hospital. Le dio un infarto mientras le hacían la diálisis –*

Mi respiración se agitó al igual que mi corazón. El tiempo se detuvo por un segundo ante la inesperada noticia la noche del 13 de febrero de 2013. Mi madre me miraba atónita mientras las lágrimas empezaron a aflorar de sus ojos.

*-¡Ay no, Doña Leo!-*

Hicimos las maletas para viajar a Cali y llegar a la sala de velación donde se encontraba el cuerpo sin vida de Leo, Leito como la llamaba cariñosamente mí papá. Entramos a la funeraria alrededor de las doce de la noche. Había silencio. Allí se encontraban mi padre, Nadia y Juan Pablo, mi tía Leda , mi tía Carolina, mi tío Lucho, mi tío Kabo, mis primos Miguel y Lucho para trasladarnos unos por aire desde Cali, otros por agua (por Buenaventura) para a primeras horas de la mañana llevar el cuerpo sin vida de Doña Leonila a su tierra natal Guapi, un lugar del *Litoral Recóndito*<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Título del libro del diputado Guapireño Sofonías Yacup (1943).

Muy temprano en la mañana arreglaron el cuerpo de mi abuela y legalizaron el acta de su defunción. Partimos para el aeropuerto. Once personas con coronas de rosas blancas, rojas y margaritas debíamos acomodarnos junto con el féretro de mi abuela en la avioneta. El piloto nos saludó a todos e inició el despegue. Durante el vuelo en lo más alto, en medio de las nubes, mi mirada se perdió en la inmensidad del horizonte. Esperaba ver a doña Leo tomando con sus delicadas y suaves manos cada copo de nube como si fuera una mota de algodón. Esperaba encontrarla en ese paisaje sin fin donde el firmamento se fundía en uno solo con la inmensidad del océano; el de la eternidad de los cielos en el cual quizá ella ya se encontraba. La avioneta fue descendiendo y por la ventana divisaba el color verde de la selva, el mar, el brillo gris del océano Pacífico, el serpentear de los ríos en quiebra<sup>6</sup> y sus afluentes que llegaban a su inmensa desembocadura. Ya en tierra, la brisa húmeda y el calor hacía que la ropa se uniera aún más al cuerpo. Y ahí, en el aeropuerto, la camioneta de la policía esperaba por el ataúd para llevarlo hasta la panadería, la casa de mi abuela. En el pueblo solo había tres carros: la camioneta del INPEC, la camioneta del ejército y la que en esa vez, la camioneta de la policía, hacía de carroza funeraria.

---

<sup>6</sup> Nombre que se le da en la región cuando las aguas de los ríos cercanos al mar se encuentran en su nivel más bajo.

## EL VELORIO

*Quién es que me grita  
quién es que me llama,  
por esa montaña  
¡Hay! Yo soy, yo soy  
la muerte tirana (bis).  
Yo soy la muerte tirana  
que vengo de la montaña,  
mi dios me mandó a llamá  
a las diez de la mañana<sup>7</sup>.*

En la panadería, la casa de la abuela, al frente del vasto río Guapi, por la calle primera, las vitrinas de pan abrieron paso a las cortinas blancas para adornar las paredes. Los cantos que pregonan la muerte se extendieron sin fronteras. Era el llamado para el desprendimiento de la madre, la tía y comadre, mi abuela Leonila Cuero Caicedo. Los tíos, las tías, las tías abuelas, las primas y primos, los primos hermanos, las hijas, los nietos, escuchando el canto que llamaba al reencuentro con la muerte: el retorno, el ciclo de vida.

En la casa de la tía abuela Teófila se desempolvaron los colchones, para que sus hijas e hijos la habitaran desde la triste noticia. En la casa de mi tía Nelly se repartieron las habitaciones y las camas con los primos hermanos y las primas hermanas; mi hermana y yo nos quedamos ahí. En la casa de la finada tía Carmen y el finado tío “Manager”, como le decían en el pueblo al tío Leonel, las voces de sus hijos; mis primos Luis “Lucho” y Miguel volvieron a transitar sus corredores pero con el dolor de recordar la ausencia de mis dos tíos, pues ya había pasado un año desde que ellos también habían partido al reino de los cielos.

---

<sup>7</sup> Alabao

Se pusieron las flores, se ubicaron las velas, se dispuso la tumba<sup>8</sup>. Los hombres organizaron la tolda y las sillas. Las mujeres prepararon el pan, el café, las aromáticas y pusieron en unas bandejas: mentas, bananas, aguardiente y cigarrillos para ofrecerlos en la noche.

En el centro de la tumba en lo más alto, el luto estaba representado en forma de mariposa negra. Debajo de ella un Cristo en bronce y al frente el féretro en medio de la sala. Adentro permaneció Leo con los ojos cerrados y su cabello blanco trenzado en cuatro puchos (trenzas). Cuatro motas de algodón tapaban los orificios de su rostro haciendo contraste con su piel negra ya marchita por el paso de los días. Su cuerpo inmóvil estaba cubierto con un vestido blanco y el cordón blanco de San Francisco atado en su cintura con siete nudos hasta los pies le aseguraban su entrada a la eternidad. Debajo del ataúd un vaso de cristal con agua para que en su camino no quedara penando de sed. Y ahí, su ser inanimado aguardaba. Su llamado fúnebre provocaría el encuentro y reencuentro de sus seres más queridos y de los lugares más lejanos.

En esa noche las rezanderas al frente del ataúd con sus rosarios, cantos y Ave marías acompañaron a mi abuela. Ellas, en su mayoría comadres de la mamá de mi padre, tenían entre sesenta y ochenta años. Con la música emanada de sus voces, los alabao iniciaron la despedida acompañando hasta la madrugada:

*Al cielo quiero ir, al cielo voy a entrar,  
allá en la puerta e' cielo, Jesús me esperará (bis)*<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup>En Guapi la tumba tiene dos significados: el primero hace referencia al lugar o cámara donde se deposita el cadáver y, el segundo, corresponde al altar funerario que se elabora al difunto, este último es al que voy a hacer alusión a lo largo del texto.

<sup>9</sup> Alabao



Las comadres, amigas, hermanas y tías se encontraban en el segundo piso colaborando en la cocina para contribuir con las tareas del velorio donde días atrás se amasaba el pan. Así los lazos de solidaridad se multiplicaron para la preparación de la comida lúgubre: aromáticas, pan con mantequilla y café. Unas mujeres dispusieron el fogón para montar el agua de las aromáticas, otras organizaron el pan, pan de las Cuero, como se le conoce en el Pacífico caucano y nariñense a la tradición que ha hecho parte de la familia Cuero; desde el río Guajú y San Francisco llegaron a poblar parte de la cabecera municipal Toribia Caicedo de Cuero y Eugenio Cuero, mis bisabuelos paternos, hace cien años atrás.

Sólo había razones para estar y colaborar en el velorio.

*-Su mamá fue muy buena conmigo-* le decía doña Clemencia a mi tía mientras servía las aromáticas.

*-Doña Leo fue como una madre para mí-*, expresaba Rosa, amiga de la familia mientras untaba los panes con mantequilla y les ponía jamón.

*-Su mamá me dio trabajo cuando yo tuve a Fabio-* dijo Faustina comadre de mi abuela.

Entre todas se distribuyeron la organización de la comida para los acompañantes del velorio. Pasaron tres horas e iba siendo media noche y se había rezado el primer rosario. Había más de doscientas personas entre la casa y la calle, los niños y las niñas correteaban por ahí. La tía Leda para disipar el sopor repartió café, bananas, cigarrillos y aguardiente entre los asistentes. La noche transcurría.

*- Mire Leidy le presento a su tío Etiel-* Me dijo la tía Maritza, hermana de mi papá.

*-Mucho gusto mija, yo la vi a usted cuando estaba chiquitica y vino con su mamá-*, me dijo.

*-Él también es familia suya por parte de los Sinisterra de su abuelo, del río Napi.* Aclaró mi tía.

Mi padre me tomó de la mano y me llevó donde unas señoras que se encontraban en una esquina de la calle.

*-Mire hija, le presento a su tía Martha. Ella es tía suya por parte de los Romero-.*  
*-¡Ha! mucho gusto hija que bueno conocerla-* Respondió ella.

Y más tarde:

*-Vea hija ella es su tía Oliva-* dijo mi padre.

*-¡Ha! como estás de grande, yo soy de las Cuero. Yo te recuerdo chiquitica, la misma cara de tu papá-*, Manifestó la tía.

Me sentía contenta de encontrarme con las caras de mi familia que yo no recordaba, pero ellas sí me reconocían.

La noche fue larga. Algunas veces no sabía qué hacer o qué decir. No veía lágrimas en los rostros de mis tías, ni de mis primos, ni de mi padre. Casi todos estaban pendientes de atender a las personas que nos acompañaban en el velorio.

*Ya cantan los gallos los pajaritos se alegran,  
cuando llegue el día el cadáver se lo llevan<sup>10</sup>.*

A las cinco y cincuenta de la mañana fue apareciendo la primera luz del día y terminó el velorio con cinco ave marías, cinco padres nuestros: el día del entierro había llegado con esta canción:

*Y hasta ayer yo vi a mi madre, que con su voz me llamaba  
y hoy día yo no la veo, ni oigo esa voz que me hablaba  
mañana en el cementerio cando la estén sepultando  
ay me dan la despedida con aquel terrible llanto.  
Hasta ayer yo vi a mi madre que con su voz me llamaba,  
y hoy día yo no la veo, ni oigo esa voz que me hablaba.  
y al salir del cementerio mis hijos en compañía  
dejando muerta a mi madre debajo ésta tumba fría.  
Y hasta ayer yo vi a mi madre que con su voz me llamaba*

---

<sup>10</sup> Alabao

*Y hoy día yo no la veo, ni oigo esa voz que me hablaba<sup>11</sup>.*

En el vuelo de las diez de la mañana llegó la tía Gladys, hermana de mi papá. Viajó desde Estados Unidos para enterrar a su madre. Diez años sin verla, sin tenerla cerca, allí estaba de nuevo mi tía en su natal Guapi, había salido del país por amenazas de las autodefensas del bloque Calima, mientras trabajaba como investigadora en la Fiscalía. Estaba buscando al autor intelectual de la masacre del Naya<sup>12</sup>.

Ese día, 15 de febrero, todos nos pusimos, como se dice popularmente, la mejor pinta: el traje elegante, de blanco y de negro. A las tres de la tarde sonaron las campanas de la iglesia anunciando la misa de despedida para el entierro. El repicar de las campanas a las tres de la tarde era y sigue siendo indicador de la muerte de alguien en el pueblo.

*Cuantas veces siendo niño te recé,  
con mis besos te decía que te amaba,  
poco a poco y con el tiempo fue olvidándome de ti,  
por caminos que se alejan me perdí.  
Hoy he vuelto madre a recordar,  
cuantas cosas dije ante tu altar,  
y al rezarte puedo comprender  
que una madre no se cansa de esperar<sup>13</sup>.*

Los hombres de la casa: mis tíos Kabo, “Lucho”, Wilson, Jhonny, esposo de mi tía Maritza, mi padre Natanael, el esposo de mi tía Nelly Edison, “Encho”; guiaron por el pasillo central de la Iglesia de La Inmaculada en un desfile solemne, el ataúd hasta el crucero mientras entonaban el coro. El padre Hilario les dio la bendición a los asistentes, sacó el hisopo del

---

<sup>11</sup> Alabao

<sup>12</sup> En los días 10, 11 y 12 de abril del 2001, alrededor de cuatrocientos hombres armados del bloque Calima de las Autodefensas Unidas de Colombia AUC, irrumpieron en las veredas de Patio Bonito, El Ceral, La Silvia, La Mina, El Playón, Alto Seco, Palo Grande y Río Mina en la región del Naya, al noroccidente del departamento del Cauca. El grupo paramilitar, comandado por alias Bocanegra torturó brutalmente hasta la muerte a cien campesinos de la zona.

<sup>13</sup> Canto de despedida.

acetre y en forma de cruz esparció agua bendita sobre el féretro y comenzó la misa. Mientras pasaba la ceremonia las lágrimas de Ariadna, “Arita” como le dicen en Guapi a mi prima hermana, corrían por sus pequeñas mejillas empapando la camisa de su padre.

*-En el nombre del padre del hijo y del Espíritu Santo desciendan sobre nosotros y acompañen hacia la eternidad a Leonila Cuero Caicedo una ejemplar mujer de la comunidad, quien hoy va a hacerle compañía a nuestro señor-*.

Con estas palabras concluyó el padre la misa, las campanas repicaron y mi tía Gladys rompió en llanto.

*-¡Ay mi mamita, se nos fue Leito!, ¡por qué nos dejaste Leito!*-Decía ella mientras se cogía la cabeza.

Los asistentes se acercaron a darle el pésame a mi familia, otros golpearon el ataúd como quien toca una puerta, *¡toc, toc!* en forma de despedida, mientras la procesión iba saliendo a la puerta.

Resonaron de nuevo las campanas y los nietos desde los más pequeños hasta los más grandes se ordenaron a lado y lado sobre la calle segunda a las afueras de la iglesia, una de las calles principales del pueblo. En sus brazos llevaban los arreglos florales de la abuela difunta. Los hombres de la casa sobre sus hombros cargaron el féretro. Había mucha gente en la calle. Mi hermana a la izquierda y yo en la derecha íbamos de primeras a los costados de la calle con coronas funerarias de margaritas blancas.

El desfile fúnebre comenzó lentamente y a su paso las personas acompañantes se iban organizando detrás del cuerpo inerte de mi abuela. Era una tarde soleada. El comercio y los almacenes estaban cerrados y buena parte de sus dueños estaban acompañándonos. *¡Ay mi tía!* se escuchó la voz de mi tío Kabo, su llanto, una guitarra y los cantos de despedida. Y de repente *¡pa, pa, pa pa, pa, pa, pa!*, sobre la calle del cementerio, el sonido muy fuerte de

ráfagas de fuego provenientes de la infantería de marina, invadieron el cortejo fúnebre perturbando la entrada al campo santo.- *Estamos en guerra-*, pensé molesta.

En el panteón de las hermanas Cuero, un par de canciones y nuestros llantos desconsolados, acompañaron hasta darle cristiana sepultura a mi abuela Leo. Las personas en Guapi generalmente son enterradas junto con la madre y sus hermanos, lo que determina la pertenencia y organización de las familias extensas.

En ese momento recordé cuando caminaba por la misma calle encabezando la fila con un pequeño ramo de flores en medio de la lluvia y las lágrimas el 20 de agosto de 1997 hacia ese mismo lugar. Estaba despidiendo y enterrando a mi abuelo Julio Romero Sinisterra, don Julio como lo recuerdan en el pueblo, esposo y compañero de mi abuela quién volvía a acompañar a su padre Martín Romero y su hermano Quintiliano Romero en el eterno sepulcro.

Los días siguientes al sepelio durante nueve noches y después de las misas, un largo viaje de rosarios rogaron por el alma de Leonila entonados por sus hijas, comadres y amigas. Sus parientes en el novenario pidieron por sus pecados cometidos a lo largo de su existencia para asegurar su entrada al reino de los cielos. El alma de Leo permaneció en la tumba con doce ramos de flores sintéticas en forma de gérbas rojas, moradas y blancas, unas cintas que se desprendían del centro con los nombres de los allegados: familia Rodríguez Ocoró, Familia Solís Caicedo, Familia Obregón Cuero, Clínica Los Cubanos, etc., el luto en forma de mariposa negra, el vaso con agua y una veladora prendida. Mis tías como anfitrionas estaban dedicadas a la preparación del ritual de la partida; nueve misas, atender cada noche durante el novenario a los acompañantes y la familia que había llegado para la despedida. Pensaba

que ese trajín y el estar acompañadas y acompañándonos disipaban el dolor de pensar en la ausencia de Leo. Estando ahí, aprendí sobre cómo ese largo adiós, marcaba el cuerpo con el dolor de la partida y lo preparaba para entender la eterna ausencia. Durante la semana del novenario recorrí las casas de las hermanas de mi abuela, mis tías abuelas; la tía Teófila, la tía Carolina, la finada tía Marciana, la finada tía Carmen y poco a poco se establecieron otras y nuevas relaciones.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup>En las familias extensas de Guapi, la familia gira alrededor de la madre y sus hijas e hijos que por lo general se establecen en la casa materna o cercana a ella, así es en mi familia, una organización matrilineal y matrifocal.



## LA ÚLTIMA NOCHE: CUANDO UNO NO PUEDE LLORAR, CANTA

*Todo aquel que nace, es para morir...*<sup>15</sup>

Desde las primeras horas de la mañana estaba lloviendo y muy temprano llegaron las comadres de mis tías Nely y Maritza para organizar la tumba en el centro de la sala. Amalia y Lucía, doña “Lucha” como le dicen a la esposa de don “Chayla”, con alfileres y flores moradas sintéticas decoraron y dieron forma de rombos a los pliegues de una gran cortina blanca que estaba extendida de extremo a extremo de las paredes de la sala. Esa vez el símbolo del luto lo representaban cinco mariposas: la más grande en el centro y en lo más alto, las otras cuatro más pequeñas dispuestas al lado y lado en un vuelo ascendente, así mismo, cuatro cintas en las velas de cuatro candelabros, unos crespones en nueve veladoras y una cruz en cartulina que atravesaba el altar, todos de color negro. En un volado de cortina se leía: Leonila Cuero C., el nombre de mi abuela sobresalía en letras moradas en un gran arco sobre tela blanca bordada. Debajo de la gran mariposa se encontraba el Cristo mediano de bronce y la vela prendida ya medianamente consumida y a su alrededor flores moradas. Más abajo, un cuadro con su foto en fondo azul que simbolizaba su cuerpo ausente y su alma presente. Alrededor de la fotografía se dispusieron las coronas funerarias, las pequeñas en el suelo y las grandes a los lados.

---

<sup>15</sup> Alabao.

*La muerte no es el estado final de la existencia, es volver a nacer libre en la presencia de Dios*, adagio que acompañó en el tránsito de la muerte a Leo elaborado por las manos de las comadres hecho en fomi<sup>16</sup> de color morado escarchado que resplandecía con la luz del bombillo durante la última noche.



Imagen 1. Tumba de mi abuela Leonila.

En la tarde los hombres, trabajadores de la panadería, vecinos y tíos, en medio del sereno, una lluvia leve, instalaron y montaron las toldas con sus cubiertas, una era del SENA<sup>17</sup> y la otra de don Sayuths: propietario de la funeraria.

<sup>16</sup> Espuma para elaborar manualidades

<sup>17</sup> Servicio Nacional de Aprendizaje

La noche convocó a familiares, extraños y cercanos. Esta vez había más gente que en el velorio, aproximadamente unas trescientas personas. Cerca de las ocho de la noche se celebró en la panadería la misa encabezada por el padre Hilario.



Imagen 2. Acompañantes de la última noche de mi abuela en el interior de la casa. Imagen 3. Acompañante de la última noche de mi abuela en la calle. Imagen 4. *Ibidem*.

Terminada la ceremonia, amigas de la familia repartieron entre los presentes aguardiente, cigarrillos, aromáticas, mentas y dulces y la comitiva parroquial se retiró del recinto. Luego, las cantadoras iniciaron los cantos:

*En una cama tan agosta.  
San Francisco limosnero (bis).<sup>18</sup>*

Entre tanto, las cantadoras en la última noche comentaban:

---

<sup>18</sup> Alabao

– *A mí me gustaba ir mucho a velorios desde muy pequeña, me gustaba acompañar, yo iba con mi mamá y ahí fue donde aprendí a cantar alabaos-* , me comentaba Faustina Orobio, cantadora mientras recordaba cuando se inició en el canto.

*-Mi papá y mi mamá eran unos excelentes catadores de alabaos, ellos me enseñaron-*, comentó Manuel Cuenú, cantador, mientras acompañábamos a Elver en el velorio de su abuela doña Seberina.

*-Yo cuando era pequeña me sentaba en el medio de mi tía, mi abuela, mi papá y todo, y yo les decía que me entonaran y cuando ya me lo entonaba, me daban la letra, lo cogía y de ahí pa'lante. Así aprendí yo a cantar alabao. O era mi papá o era mi tía,-* Anotó Bonifacia Solís, cantadora.

Más tarde, la cantaora entonó revelando la fuerza y proyección de su voz:

*oi como suena, oi como retumba los golpes de la tierra*

y el conjunto respondía:

*hasta la tumba, oi como suena...*<sup>19</sup>

Las cantadoras en el escenario de la muerte van marcando el tiempo y el orden del mundo espiritual. A las nueve y media de la noche dentro de la sala de la casa se encontraban en su mayoría mujeres, comadres, amigas, familiares e hijas, rezando el primer rosario. Más tarde:

---

<sup>19</sup> Alabao

- *Ya son las once y media, ¡Rezanderas, hora de rezar! Luego no alcanzan a quitar el luto a las doce para que el alma descanse en paz-*, decían las cantaoras Juana y Marta a las mujeres que se encontraban delante de la tumba, para rezar el segundo rosario y hacer el despojo del luto.

A las once y cincuenta de la noche don Paulino recitó el Padre Nuestro del quinto misterio glorioso<sup>20</sup> y en un coro solemne de voces femeninas respondía:

*Pregunto por Leonila, nadie me da razón,  
los ángeles del cielo me dicen que murió (bis).*<sup>21</sup>

Poco a poco las voces se iban extendiendo. Además de ocasionar un encuentro tanto del pasado como con el presente, tanto del mundo espiritual como el terrenal; la entonación de las cantadoras para el recorrido mortuorio produce otras emociones. Juana, conocida cantadora, mientras expande sus brazos llevándolos a su pecho, con una sonrisa en su rostro, me decía:

*-Cuando yo canto, yo me siento feliz, me siento orgullosa porque esa es la tradición-*.

Bonifacia Solís agregó:

*-Uno canta para que el alma pueda irse en paz-*.

Y Aurora Naranjo mencionó:

*-Los cantos son oraciones que se cantan para el alivio y el descanso de la persona. Cada oración que se va rezando le va apagando las llamas del purgatorio al alma-*.

A las doce de la noche frente a la foto de doña Leo, la familia y amigos fueron despojando lentamente uno a uno todos los lutos de la tumba: las mariposas, las cintas y los crespones; desprendimiento que iba al ritmo y cadencia del canto entrelazado en diferentes tonos de voz:

---

<sup>20</sup> Coronación de la Virgen María como reina universal de todo lo creado.

<sup>21</sup> Alabao

*(...) Y aquí se despide éste pecador  
que ha dejado el mundo por servirle a Dios (bis).  
Adiós mis hijitas ya me voy a ir, todo aquel que nace es para morir.  
Y aquí se despide este pecador,  
que ha dejado el mundo por servirle a Dios.  
Adiós mis hijos, hijos míos adiós,  
me voy y los dejo solitos con Dios,  
adiós pues mi gente muy agradecida,  
porque mi novena hoy me la han cumplido<sup>22</sup>.*

El luto se había desprendido y su alma había partido para siempre. En la repartición del banquete fúnebre: los panes con jamón y queso, el café con leche y la aromática de limoncillo, se alternaban mis tías con las demás comadres. Pasaron unos cuantos minutos y las cantadoras reiniciaron sus tonadas:

*A las tres de este día, se acabó mi vida,  
unos cantan, otros ríen y yo muerta de dolor (bis)...<sup>23</sup>*

Era una reunión nocturna, luctuosa, vestida con lágrimas de cantos, de alabaos, una celebración donde la música define un tránsito, el acto final de la vida: la muerte.

*La muerte por ser la muerte y por ser tan vengativa,  
la muerte de uno en uno, nos va quitando la vida,  
Santa María, ora pro nobis y Ave María, ora pro nobis (bis)<sup>24</sup>.*

En una esquina de la sala las cantoras y rezanderas reclamaron más aguardiente para vencer la somnolencia y calentar las cuerdas vocales.

*-Pida el levanta gallo para que se le levante el gallo<sup>25</sup>, comadre-* le decía una a la otra en un tono socarrón mientras dejaba salir algunas risas.

---

<sup>22</sup> Alabao

<sup>23</sup> Alabao

<sup>24</sup> Alabao

<sup>25</sup> El gallo hace referencia a la garganta y a la vagina.



*-Uno su traguito se lo mete suave, uno toma su traguito y como que le abre la memoria-*  
aclaraba Juana, con serenidad.

En las afueras de la casa no había silencio. Los murmullos de las personas y sus conversaciones de anécdotas trascendentes e intrascendentes se mezclaban entre locuciones jocosas, risas, relatos de cuentos y recuerdos compartidos.

Cuando el sueño empezó a vencer el cuerpo de los asistentes a eso de las tres de la mañana, las voces de los cantos se iban atenuando, las mujeres en conjunto animaron a los presentes de la última noche con esta tonada:

*solito me voy quedando, ánima no me de sueño,  
que te estoy acompañando, a las tres de la mañana (bis)...*<sup>26</sup>

Al vaivén de sus hombros y cabezas, las cantadoras mecían su cuerpo con ritmo de la entonación. A las cinco y media el cacareo de los gallos y los primeros rayos de luz azulada sobre el oriente le dieron la bienvenida a la madrugada. Ya no había mucha gente, la mayoría se había marchado. Las amigas empezaron a buscar a los familiares para la despedida, pues el final del proceso de desprendimiento de la abuela había llegado. Nos pusimos al frente de la tumba: mi tía Nely, mi tía Leda, mi tía Maritza, la tía Ninfa, el “Gringo”, amigos, demás familiares y yo. Al ritmo del último alabao:

*-Se despide esta alma, del cuerpo a la tierra.  
Levanten la tumba, levántela ya  
porque el que se muere ya no vuelve más,  
el que este llorando déjenlo llorar,  
esos son los golpes que mi Dios nos da*<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> Alabao

<sup>27</sup> Alabao

Íbamos lentamente quitando las flores, las letras, los alfileres, las cortinas blancas, apagando las velas, íbamos levantando la tumba: el altar funerario de Leo. Sentí que era el alabao más largo y doloroso de todo el repertorio. El canto y el desprendimiento de los ornamentos me iban arrancando lágrimas de dolor del alma sin humedecer mis ojos. Las voces, las canciones, su entonación y sus letras resumían mi nostalgia y el sentimiento por el que atravesaba mi existencia, un fuerte dolor me afligía, era la muerte en medio de mi pecho tocándome el corazón. Ante mi imposibilidad de llorar, cada palabra de este triste alabao se convertía en lágrima. El llamado de la sangre me hacía erizar la piel marcándome el cuerpo y la memoria con esta esencia para siempre. Mi dolor estaba manifiesto en las voces melancólicas de las mujeres que cantaban mientras seguíamos quitando cada uno de los elementos de la tumba. Mis tías lloraban mucho.

Cuando es difícil poner en palabras las penas, manifestar el sentimiento, me decía la cantadora Marta, “cuando uno no puede llorar, canta”, mucho más adelante comprendí estas sabias palabras.

La despedida de Leonila había llegado a su fin, la brisa soplaba. Mis tías y yo recogimos las sillas, cerramos las puertas y dimos las gracias a las personas por su compañía. Cogimos los ramos de flores y antes de que saliera el sol emprendimos la procesión hasta el cementerio. Ahí, donde yacía el cuerpo de Leo, el “Gringo” le dio tres golpes a la tumba, se rezaron tres padres nuestros, se colocaron los ramos de flores junto a los otros. Adiós Leito, adiós para siempre. Adiós.

*En una cama de campo, estaba Cristo a la muerte,  
¡Ay! mi Dios, en una cama de campo nace  
y en una cama de campo muere,  
¡Ay! que cama tan angosta, que ni revirar se puede,  
que para caber en ella, ¡uuuuuaaa! mi Dios,*

*un pie sobre el otro lleva (bis)...<sup>28</sup>.*

## UN VENTIOCHO EN GUAPI

*Matachín, matachín, pégame, a quién a mí*  
**Tonada del veintiocho de diciembre en Guapi**

El pueblo se embelleció a la altura de la celebración de la natividad. Se pintaron las casas y las calles se decoraron con listones colgados de lado a lado de color azul con blanco, verde con rojo y otros de todos los matices con mechas colgantes que se movían en las tardes con el ir y venir de la brisa marina. ¡Se metió diciembre! La noche del siete, es la noche de las balsadas: embarcaciones decoradas con hojas de palma y luces de colores que vienen desde las veredas Chamón, Penitente, Temuey llevando por el río a la patrona: la Virgen de la Inmaculada Concepción que a ritmo de arrullos llega hasta el parque principal La Pola. En su recorrido acuático, las luminarias se reflejaban sobre las aguas del vasto río y dando la bienvenida a la época más esperada del año.

El sonido del bombo<sup>29</sup> al golpe del boliche (taco golpeador) contra el cuero, me hacía vibrar las entrañas desde las primeras horas de la mañana. Sí, había llegado diciembre con las resonancias percutivas del cununo<sup>30</sup>, el bombo y sus cantos de adoración: los arrullos, que

---

<sup>28</sup> Alabao.

<sup>29</sup> Instrumento cilíndrico de percusión musical tradicional del Pacífico sur, también hace parte del conjunto de marimba. Este se toca con un taco y con un boliche (taco que lleva en la cabeza un trapo). Los hay de dos variedades: el bombo arrullador o el bombo golpeador.

<sup>30</sup> Instrumento cónico musical tradicional de percusión del Pacífico sur, hace parte del conjunto de marimba. Se toca con las manos para el balie del currulao y otros ritmos de la región. Los hay en dos variedades: cununo hembra y macho, la distinción entre estos dos está en el tamaño y el efecto sonoro. El de la hembra es bajo y el del macho es alto.

recorrían las calles de Guapi desde la madrugada en las vísperas del advenimiento del niño Dios. El ambiente decembrino se desbordaba contagiándonos de un inmensa alegría. Había muchos motivos para estar felices. Mis primos y primas que viven en Cali, Bogotá, Buenaventura y otras ciudades y rincones del mundo, retornaban al igual que muchos otros guapienses para pasar esta época del año en familia. Desde noviembre se agotaban los tiquetes aéreos y los pasajes en barco y lancha para hacer el viaje de regreso al pueblo.

Es época de fiestas de grados de bachilleres de los colegios San Pedro y San Pablo, San José y La Normal Superior. Celebraban el cierre de un ciclo del proceso educativo e inician otro, quizá en el campo laboral o, quienes tienen mejores condiciones económicas -que no son la mayoría- inician sus estudios de educación superior en Cali, Popayán o Bogotá. En ese diciembre habían urambas<sup>31</sup>, comitivas, y recochas por todos lados y en todas las cuadras. La violencia de otros años había disminuido notablemente en la cabecera municipal o más bien, se había trasladado a los ríos como le dicen acá a la zona rural, y el pueblo se sentía tranquilo. Años atrás, en el 2009, la comunidad se estremeció con una bomba arrojada supuestamente a un policía en la entrada del Hotel del Río sobre la calle Segunda, en pleno nueve de diciembre. El artefacto explosivo causó la muerte de una mujer y una niña esa noche. El atentado fue atribuido a la guerrilla. Este y otros sucesos acontecieron en los años siguientes. El terror que produce la guerra perturbó la festividad decembrina con el miedo durante ese año dejando en el ambiente la angustia y la zozobra que produce la muerte de manera violenta.

---

31

Sin embargo estos parecían otros tiempos. Todo estaba calmado. Después del nacimiento del niño Dios, llegaron las comparsas, las caravanas y el tan esperado día: el veintiocho. El bullicio de los equipos de sonido de la cuadra se mezclaba con los coros de la gente que se había amanecido en las afueras de sus casas. Las Sardinas del Veintiocho: lideresas barriales que al toque de redoblantes, bombos, triángulos y platillos en un desfile marcial, anunciaban por todo el pueblo el inicio de la jornada.

Esa vez me quedé en la casa de Marta, mi prima, quien estaba a cargo de la casa de su mamá la finada Carmen, mi tía. Ahí estábamos mis primos: Miguel, “Lucho”. “Chincho”, mis sobrinos de tercer grado: Wilmar y Leo y mi tía Miriam. Desde temprano mi primo Miguel empezó a buscar en medio de la ropa del finado tío Leonel “Manager” un atuendo negro, una máscara y un látigo. Había que comprar la comida antes de las nueve de la mañana, más tarde cerraban la galería, todas las tiendas, los depósitos de los “paisas” y no podríamos hacer el almuerzo, ni la comida.

Yo aún estaba en pijama y al igual que mis primos hacía el oficio de la casa, cuando de pronto en la puerta se asomó una persona con una máscara, un látigo negro de tres cerdas y un atuendo que no permitía su reconocimiento:

*-¡Llegó mi tío Héctor!*-Gritó mi prima Marta y salió corriendo a esconderse en el segundo piso.

Mis primos empezaron a encerrarse en las piezas. Confundida porque aún no lo reconocía hice lo mismo que mi prima: me oculté en una habitación del segundo piso y desde ahí escuchaba:*-¡no tío, pacito!, ¡Ay, Ay, Ay!*-.

Mi primo Wilmar no se salvó de la reprimenda que le dio el tío. Atemorizada porque la puerta de la habitación empezó a moverse como si la estuvieran forcejeando me puse de espaldas sobre esta hasta que dejó de agitarse. Mi tío no pudo ingresar donde me encontraba. Por otro lado, mi tía Miriam, sentada en el pasillo del primer piso, ni se inmutó ante la presencia del tío. Resguardados esperamos hasta que Héctor saliera de la casa. La tía Miriam (2013) me comentaba mostrándome las marcas de las quemaduras de sus brazos lo siguiente:

*-eso ahora es que es una fiesta, antes, cuando llegaba José Eusebio Prado Cuevas más conocido como “Chebo la Mona” donde mi mamá, yo me escondía en el horno para que no me pegaran, porque cuando pegaban lo dejaba a uno sentado del dolor por varios días. A la gente la sacaban de la casa amarrada con unos lazos para darle látigo en la calle, eso era horrible-*

Más tarde y después del susto, mi primo Wilmar y mi primo Édison se colocaron tres o cuatro pantalones, los más gruesos que tenían, salieron a la calle a recibir látigo y a correntiar matachín. A diferencia de mis primos, Miguel con un largo vestido negro; que ocultaba sus formas para hacerse anónimo, una máscara de la muerte y un látigo negro en su mano, es decir, vestido de matachín, también salió a la calle pero a dar látigo. El matachín es un personaje que deambula por las calles de Guapi cada veintiocho de diciembre desde las nueve de la mañana hasta las doce del mediodía. Con ropajes viejos y máscaras de los más espeluznantes personajes de películas de terror: *Fredy Cruger*, la muerte, el hombre lobo, gorila King Kong y el diablo principalmente, encarna con su disfraz al esclavista, al capataz, al misionero, al maestro, al padre y la tiranía de su autoridad con el látigo. La fuerza infringida con cada azote y el dolor que este produce al contacto con la piel de quien sale ese día a la calle incauto o no, evoca el trabajo forzado al que estuvieron sometidos los africanos y sus descendientes esclavizados en las minas para la explotación de oro, pero también, la

imposición de la religión católica, la inserción violenta del sistema educativo en estas zonas ribereñas y la represión al interior de la familia. Aunque no se tiene referencia exacta del inicio de esta celebración en Guapi, se le atribuye al finado José Eusebio Prado Cuevas “Chebo la mona” el comienzo del día del matachín como una festividad. Mis tías aseguran por un lado que esta acción de latigar viene desde muchos años atrás y con el tiempo se



convirtió en un carnaval, en una fiesta.

Imagen5. Matachín. Imagen 6<sup>32</sup>. Matachines.

Al respecto Manuel Santos “Masavi” me comentó lo siguiente:

*-Por qué unos perseguían a otros (...) esto tiene su origen en la ciudad de Ile Ife en el corazón de la geografía africana, donde el negro corría despavorido porque el amo, el dueño de las minas así lo arriaba, entonces para hacer esa representación se tenía que cubrir el rostro para no saber quién era el amo, es la réplica que se hace actual. Yo no quiero que vean que yo soy el amo, entonces tengo que perseguir con el rejo a los negros, al esclavo-*

---

<sup>32</sup> Fuente:

<https://www.facebook.com/GuapiCostaPacif/photos/a.620945567997932.1073741833.133753210050506/1624515194307626/?type=3&theater>

Por otro lado “Richo” Grueso amigo de mi papá me dijo:

*-Lo del matachín está relacionado con la burla que hacían los esclavos traídos del África con los látigos a los patrones de las minas, con el látigo en mano cuando azotaban a los negros-.*

Mientras tanto “Pachin” amigo del papá de mi primo Wilmar anotó:

*-Lo del 28, día de los inocentes, también con la matanza que el rey Herodes ordenó para así quitarle la vida a todos los niños y que allí cayera también el mesías-.*

Hernando Vanin agregó:

*-Chebo la mona fue el primero que trajo una máscara para lo del día del matachín antes eran de cabecinegro<sup>33</sup> o de costales-.*

Y Abel Rentería dijo:

*Alrededor de esta fecha (el veintiocho de diciembre) siempre llegaba una gallada de amigos “los culimochos”, los de Iscuandé y se ubicaba en el parque y se ponían a beber y tocar música con bombos y todos los instrumentos. Armaban ese alboroto. Coincidían con la misa que estaba haciendo el padre en la iglesia. Pasó ese momento y el siguiente año la misma cosa, y cada vez se hacía más y más grande la gallada. Pero la iglesia estaba siempre ocupaba en la misa. Hasta que un día después de la misa, el sacerdote salió con un látigo. Salió enojado de la iglesia el cura con su látigo y empezó a corretear a esa gente, pero el sacerdote lo hacía enojado por la bulla. Los muchachos que estaban en ese momento corrían y corrían reídos y jugaban y jugaban dándole mela al padre pero riendo, ellos se dejaban dar del padre en esa diversión.*

Por esta fecha cuando tienes amigos en el pueblo y están caracterizados de matachín, dan látigo y más duro en el reconocimiento de esa relación, así yo también fuera matachín. Por eso al principio estuve reticente a salir ese día, pues en mi permanencia durante ese año ya había hecho suficientes amigos. Sin embargo, al igual que mi primo, me puse mi máscara de fumador en estado de putrefacción, un buzo negro que cubría mis brazos, un pantalón negro y un látigo para salir a la calle con mi cámara y mirar a través de la careta lo que pasaba a lo

---

<sup>33</sup> Fibra natural



largo de todo el pueblo durante cuatro horas en el ejercicio de recordar colectivamente, en el carnaval, la violencia del látigo.

Recorriendo las calles, los niños pequeños corrían despavoridos al verme cuando pasaba caminando por los barrios, al igual que Juan Pablo, mi primo hermano que en ese entonces tenía ocho años. Llegué al parque La Pola donde la juega estaba en su máxima expresión. En el centro se encontraba la Cruz Roja a la espera de cualquier eventualidad. Había mucha gente recibiendo azotes, echándose harina o maicena con pelucas de todos los pelajes y los matachines dando látigo por todos lados. Los músicos con su chirimía encendían el ambiente con la fuerza del redoblante. Unas personas aterrizaban en el suelo para sobarse la piel por el



dolor causado por los latigazos. Otras provocaban al matachín para que los correteara y en esa hazaña escapar del castigo dejando al matachín burlado y toreado.

Imagen 7. Matachín dando látigo<sup>34</sup>. Imagen 8. Matachines dando látigo<sup>35</sup>

<sup>34</sup> Fuente:

<https://www.facebook.com/GuapiCostaPacif/photos/a.261446023947890.61169.133753210050506/1620436288048850/?type=3&theater>

<sup>35</sup>

Fuente: <https://www.facebook.com/GuapiCostaPacif/photos/a.140060916086402.31111.133753210050506/1619434928148986/?type=3&theater>

Por otro lado -¡Pégame más duro pues, que duela!-, le decía molesto un joven con mirada desafiante de más o menos unos veintidós años al matachín, quien le propinó varios azotes mientras su víctima saltaba, pero éste no se perturbó por el dolor y siguió su camino. Algunas pieles se veían reventadas y sangrantes. En medio de la fiesta, en el parque, una familia de paisas o “blancos” como les dicen acá a los comerciantes que no son de estos lares, personificados de matachines salieron a dar látigo. Mi primo Wilmar decía que eso era normal, “ellos salen por estas fechas, pero nunca a recibir látigo” a diferencia de los guapireños que en algún momento de su vida han recibido unos cuantos latigazos por una sanción en nombre del disciplinamiento o por el veintiocho.

*Látigo, látigo, látigo,  
Látigo, látigo, látigo,  
Látigo, látigo, látigo*<sup>36</sup>.

Frente a la iglesia, Helen, amiga de la cuadra, me reconoció e invistió propinándome dos latigazos en las piernas que me dejaron acurrucada del dolor. El roce del cuero al contacto con mi piel dolió mucho, y no me gustó para nada. Me estremeció pensar que ese fue el mecanismo de control por más de quinientos años para los africanos y sus descendientes. Fue la primera vez que sentí yuxtapuestos esos dolores y la primera vez que recibía látigo. En estas tierras, los dolores históricos se convirtieron en motivo de celebración, de estar juntos, de ser comunidad a partir de un pasado común, sin embargo, para las nuevas generaciones era la muestra de su fuerza y su resistencia que afianzaba la masculinidad dado que mayoritariamente quienes salen a recibir látigo en la fiesta son hombres.

---

<sup>36</sup> Tonada del 28 en Guapi.

Todo era desbordante en las calles. La música por todos lados brotaba de los grandes equipos de sonido con los últimos éxitos de la salsa choque y la salsa cubana especialmente. Las botellas de aguardiente iban y venían embriagando los cuerpos durante y para la dolorosa faena. Era un desfile de colores, de disfraces. Las mujeres vestidas de ángeles, abejas, princesas y brujas recorrían el pueblo también con el látigo en la mano evitando ser asediadas por otros matachines y así disfrutar y ver la fiesta. Hasta el año 2001 las mujeres en su mayoría no salían a la calle ni a recibir látigo, ni caracterizadas de matachín. Los azotes que pegaban los hombres eran tan fuertes, que ellas desde aquel año decidieron disfrazarse para evitar el dolor y la fuerza del castigo masculino. Su personificación más que representar horribles bestias y abominables espantos, ilustraban más bien otros personajes: hadas, brujas, ángeles, damas chinas entre otras. Generalmente no utilizan la máscara que caracteriza al matachín. Se distinguen por salir a las calles repartiendo látigo y no lo hacen duro y recorren las calles del pueblo sin ser latigadas.



Imagen 9. Mujeres matachín. Imagen 10, mujeres matachín.

La alegría era incontenible, era el veintiocho en Guapi.

*En Guapi se rumbea, se rumbea, se rumbea como e',  
en Guapi se rumbea, se rumbea, se rumbea como e'*<sup>37</sup>

Recorriendo las calles al ritmo de platillos, bombo, cununo y trompetas, los músicos encabezaban el conjunto y acompañaban con sus ritmos de chirimía al burujón: esa aglomeración mayoritariamente masculina de treinta y cuarenta personas, que con sus coros invitaban a los habitantes del pueblo a disfrutar de la fiesta y de la misma manera instaban a los matachines a su alrededor a usar el látigo:

*Matachín, matachín, pégame,  
a quién, a mí, a los pies...  
Arriba, abajo, de la cintura pa' bajo*<sup>38</sup>.

Algunas personas del burujón llevaban descubiertas sus piernas solo con prendas que ocultaban el sexo, dejando ver las marcas producidas por el cuero de la vaca sobre la piel.

*El veintiocho, el veintiocho, el veintiocho.  
El veintiocho, el veintiocho, el veintiocho*<sup>39</sup>.

El veintiocho también es el día tanto de denunciar las inconformidades que aquejan a los pobladores como sus solicitudes frente a las problemáticas que enfrenta el municipio. Los matachines son quienes en sus cuerpos inscriben sus demandas: “Aunque mi amo me mate, a la mina no voy, yo no quiero morir en un socavón”. “Queremos la paz”. “¿Dónde está Umaña?”<sup>40</sup>. Ellos se vuelven pregoneros de las comunes insatisfacciones de los pobladores

---

<sup>37</sup> Tonada del 28 en Guapi.

<sup>38</sup> Tonada del 28 en Guapi.

<sup>39</sup> Tonada del 28 en Guapi.

<sup>40</sup> Novela presentada en el canal nacional de RCN durante el 2013, donde el personaje principal: Umaña se caracterizaba por estar ausente en la mayoría del tiempo.

y la creciente coyuntura que nuevamente atraviesan los pueblos ribereños del andén del Pacífico: la bonanza minera y extracción del oro con maquinaria pesada, la oleada de violencia por el control territorial por parte de los grupos armados legales e ilegales, así como la ausencia permanente del primer mandatario de los guapireños, en ese entonces: Yarley Ocoró.

En la calle frente a la casa todo el mundo salió corriendo, matachín y no matachín, todo el mundo empezó a pagar escondedero como se dice coloquialmente, cuando alguien busca ocultarse en alguna parte. Yo ya me encontraba en el antejardín de la casa, estaba protegida y desde ahí veía a lo lejos unos cuerpos corpulentos de siete hombres cubiertos por unas grandes túnicas. Corrían de un lado al otro persiguiendo a la gente para dar azotes. Sus rostros enmascarados de payaso diabólico con los dientes afilados, un hombre lobo de pelaje café y tres gorilas, dos de ellos de pelaje negro y el otro café, mostraban permanentemente sus grades colmillos y sus enormes fauces, además, dos diablos como traídos del propio inframundo, del propio infierno. Todos tenían largos cueros negros de tres cerdas y la expresión siempre estática de sus máscaras le daban al gesto un aire de la memoria de lo atroz:

*-¡Ahí vienen Los Magníficos!*- Gritaba la gente.

Sus látigos causaban escozor y sus rostros sin nombre, mucho miedo. Eran los máximos castigadores. Siempre andaban juntos. La gente los reconocía por el temor que infundían y el dolor lacerante que producía su castigo.

-*¡Ay mamita!*-, profirió un joven en el suelo, mientras su rostro develaba sensaciones entre el dolor y el gozo de estar en medio de la fiesta, rostro de emociones ambivalentes.

Contados eran quienes quedaban en pie después de transigir en la piel, el dolor y el peso injusto de la historia legada a Los Magníficos.

-*¡Así es que se goza el veintiocho en Guapi!*-Pregonaban en la distancia.

Mientras tanto, las personas que no salían ese día se quedaban expectantes desde los balcones y ventanas hasta que llegaran las doce del mediodía.

Más tarde,

-*¡Por desjuiciada, por mal criada!*- eran las palabras que pronunciaba el matachín con una falda larga florida y la cara de *Fredy Cruger* mientras descargaba unos cuantos latigazos sobre una joven que se retorció en el suelo, al parecer era su tío quien la increpaba. Las dos sudaderas y un pantalón que llevaba, no le impidieron sentir el ardor del flagelo.

Es común que en las casas se acostumbre a tener un látigo para castigar a los niños que no hacen caso y a los perros que hacen daños. Actualmente la divulgación de los derechos de los niños: vivir una vida sin maltrato y violencia, ha hecho del castigo con el látigo en la familia, una sanción ocasional, lo cual no significa que haya desaparecido como correctivo. Escarmiento que hasta hace algunos años hacía parte de la vida cotidiana. El veintiocho es el día propicio para dar simbólicamente una reprimenda tanto a niños como adultos por las travesuras hechas y el mal comportamiento durante el año. Este escarmiento se hace en la fiesta para evitar la intermediación del Bienestar Familiar por maltrato infantil o violencia

intrafamiliar. Eso era lo que iba hacer el tío Héctor con nosotros cogiéndonos desprevenidos en la casa de la Tía Carmen.

*Haba haba matachín, matachín salí de aquí*<sup>41</sup>

*-Vea Leidy, antes mi mamá y mi papá el veintiocho lo primero que hacían en la casa era darnos un latigazo a cada uno de nosotros, era lo que acostumbraban a hacer los mayores en las casas -, decía mi prima Marta.*

Por otro lado comenta mi tía Leda:

*-A mi mamá (la finada abuela Leo) nunca le gustó eso, sin embargo cuando llegaba el combo de Chebo la Mona a la casa, dejaba que le pegaran a uno-*

Y mi tía Nelly agregó:

*-El que sale en Guapi el veintiocho y no es matachín, es porque quiere que le den látigo. A mí nunca me gustó eso.*

Por otro lado el tío Antonio Grueso comenta:

*-Yo no corro matachín. Hay personas que lo cogían (el veintiocho) como para desquitarse del otro, como hay otros que lo hacen por amistad, no más. Ciertas personas lo hacían de manera vengativa a mí me sucedió, un día me dieron látigo como con rabia y desde ahí yo no volví a salir ese día-*

Anteriormente el veintiocho era para “cerrar” por un día las brechas de las diferencias sociales e invertir los roles, así lo recuerda Manuel Santos:

*-Le estoy hablando de hace treinta o cuarenta años atrás. (...) las familias prestantes de Guapi le abrían las puertas a uno para que uno les pegara a sus hijos. Estamos hablando de unas familias en particular: los Góngora, los Benítez, los Yacup, los Ledesma, los Palma, los Martán. A mí me encantaba porque primero uno siente ese deseo de darle a otras personas alguna vez en su vida un latigazo, a una persona a quien uno no es capaz (...) a las hijas de las familias prestantes de Guapi, darle a las Gonzales, darles a las Martán. A veces uno ni siquiera podía hablar con esas familias, eso era una diferencia enorme, una diferencia económica, prestante, social, una diferencia social. Hay algunas familias que todavía*

---

<sup>41</sup> Tonada del 28 en Guapi.

*conservan eso. Hace tiempo, hace treinta años, no había relación con nosotros los de abajo. Y ese era el único día que uno podía entrar a sus casas. (...) Ellos solo se relacionaban con los que estaban a su mismo nivel económico. Ahora uno le da a quien se encuentra por ahí, si es amigo-*

Antes de las doce del día, los látigos se humedecen con agua para que el dolor sea más profundo al contacto con la piel. Ese día hacía mucho calor, el sol estaba radiante sobre la festividad del puerto costero. Uno tras otro se intensificaban los azotes y las correrías. Algunos desistían a esta hora del festín para evitar mayor sufrimiento. El burujón anunciaba:

*Se nos va el veintiocho se nos va,  
se nos va el veintiocho se nos va .<sup>42</sup>*

Las campanas de la iglesia repicaban informando la llegada del medio día y el fin del día del matachín. Poco a poco los matachines iban retirando sus máscaras y abandonando su oficio. Otros en un acto de valentía y virilidad volvían hasta sus casas con la fuerza de sus extremidades, con las piernas desgarradas por la memoria, pero con la muestra de felicidad en sus rostro aguardando la llegada de la noche y cerrar con broche de oro, bailando al ritmo de las orquestas en la tarima del parque con los mejores éxitos de la salsa y a la espera de la llegada de otro veintiocho de diciembre en Guapi, porque como dicen los que por múltiples razones no alcanzan a llegar a la celebración: como Guapi en diciembre no hay dos. En un solo día se pasa de los azotes al goce.

---

<sup>42</sup> Tonada del 28 en Guapi.





Imagen 11. Matachines de Guapi en 1963<sup>43</sup>.

---

<sup>43</sup> Fuente: Instituto popular de cultura de Cali en línea:  
<http://www.bibliotecanacional.gov.co/CDM/redes/entidades/view/98/instituto-popular-de-cultura>

*Yo soy negro porque África me dio esta bendición  
Y blanco como consecuencia de la colonización.  
Negrito – Herencia de Timbiquí<sup>44</sup>.*

Las prácticas para tramitar el dolor de la muerte, como la fiesta del matachín para recordar tanto la ignominia de la esclavización y evangelización en Guapi tienen una historia en común que los constituye: la experiencia colonial,

Hemos podido ver como familiares, amigos, comadres, cantadoras, primos, tíos conocidos, parientes, se reúnen masivamente alrededor de un familiar fallecido y organizan colectivamente el rito, como el duelo. Por otro lado, hemos evidenciar lideresas barriales, amigas, primos, tíos, parientes, se congregan en el día de los inocentes para dar origen a una fiesta, donde en la calles se dan latigazos o los reciben y así se celebra y recuerda. Estas prácticas colectivas hacen parte de un proceso histórico, es decir, estas prácticas tienen un origen, un tiempo y un espacio. Como están condicionadas por estos dos elementos van cambiando de significado para crear otros sentidos.

Para entender actualmente desde un punto de vista histórico la cohesión de los guapireños entorno al dolor; tanto en el rito mortuorio como en la fiesta del matachín, vamos a adentrarnos en la relación de las estructuras de los Reales de minas para la explotación del oro y del proceso de evangelización e inicio de la educación formal por parte de las misiones

---

<sup>44</sup> Grupo musical del municipio de Timbiquí, Pacífico caucano.

en esta parte del Pacífico, con la conformación de Guapi como zona de explotación aurífera desde la Colonia hasta el siglo XIX.

La implementación de la fuerza de trabajo esclavizada en las Américas para la extracción del oro y otros metales llevó inicialmente a una rápida disminución de la población indígena conducida casi al total exterminio por las enfermedades foráneas y el trabajo forzado en las minas. Los estados coloniales plantearon entonces otra fuerza de trabajo para el reemplazo de los habitantes casi extintos, instituyendo la trata trasatlántica para introducir personas de diversos pueblos que habitaban el occidente del continente africano en condición de esclavizados como fuerza de trabajo en las minas, haciendas y plantaciones del “Nuevo Mundo” (Escalante: 1964).

En las Américas, bajo el orden colonial se estableció la esclavitud como institución económica y como forma de explotación, primero de los indígenas y posteriormente de los africanos y sus descendientes; modo de producción del capital de las colonias, dando lugar al periodo que se conoce como trata transatlántica dentro del comercio triangular: práctica comercial entre el siglo XV hasta el siglo XVIII en el Atlántico entre tres continentes: Europa, África y América. Inicialmente, los barcos salientes de Europa, principalmente de lo que hoy constituye Portugal, España, Francia, Inglaterra y Holanda, arribaban a la costa occidental africana entre el ríos Senegal y Congo e intercambiaban telas, armas y bebidas por personas que habitaban estas zonas, quienes seguidamente eran llevados hasta las Antillas y costas Americanas donde eran vendidos como esclavos para el trabajo en las plantaciones, minas y haciendas. Finalmente de las Américas a Europa, los barcos regresaban con las materias primas producto de la extracción de azúcar, oro, algodón y tabaco que permitieron

el enriquecimiento e industrialización de los países europeos configurando buena parte del norte global hoy. Se estima que alrededor de 18 millones de africanos fueron traficados durante cuatro siglos, de los cuales el 30% pereció en el mar, entregándose a las profundidades del Atlántico.

## EN LOS REALES DE MINAS

La vinculación de la Nueva Granada con Europa se dio a partir de una de las más importantes zonas auríferas en Latinoamérica (West:1972) lo que en la Colombia de nuestros días se denomina como el Andén del Pacífico, región donde se encuentra la mayor población afrodescendiente del país.

Las zonas auríferas dentro del sistema de producción colonial fueron denominadas Reales de minas; territorios dispuestos por la Corona española para la extracción del oro, donde fueron llevados los esclavizados para la sustracción del preciado metal, principal fuente de capital y enriquecimiento de las arcas de la corona española y las elites criollas hasta finales del siglo XVIII de la Nueva Granada y el siglo XIX de la República. Los Reales de minas o áreas de producción aurífera fueron fundamentales en la estructura económica instaurada por el régimen colonial, donde normalmente había una capilla para impartir el orden religioso. Estas zonas transformaron notablemente el territorio; ubicados cerca de las quebradas que aprovisionaban el agua para las labores extractivas (Werner, 2000:41). Los Reales de minas

fueron también los centros de concentración de población esclavizada donde se configuraron también las resistencias<sup>45</sup> frente la esclavitud (Almario:2013).

La colonización española corrió de la mano de la explotación minera en esta región, iniciando en el Chocó desde 1570 en el alto río Tamaná en la Provincia de Nóvita, primero con la fuerza de trabajo de los indígenas de la zona y después con la fuerza de trabajo de africanos y sus descendientes (West, 1972:155) llamados “negros”, “negros criollos”, “pardos” o “mulatos”. Dentro del oren colonial los negros que alcanzaban la libertad por medio de: auto manumisión<sup>46</sup>, manumisión<sup>47</sup> y fuga<sup>48</sup> eran denominados “negros libertos” “libres” y “cimarrones”(West: 1972). Desde 1620 aproximadamente en el Pacífico sur, los españoles empezaron a explotar los placeres o yacimientos auríferos comprendidos entre Buenaventura y Barbacoas con cuadrillas conformadas por indígenas y africanos Bantú, Carabalí, Fanti-Ashantie y Yoruba y después sólo con sus descendientes (Vanin:1993). El antropólogo Erik Werner Cantor (2000) señala:

Con fines de explotación económica se procedió a desarraigar las prácticas culturales de los pueblos esclavizados para utilizarlos como fuerza de trabajo, a la vez que implicaba su desocialización, es decir, la ruptura o pérdida de sus relaciones conyugales, de afiliación y de ascendencia, por lo tanto de humanidad (2000:46).

---

<sup>45</sup> Spiker Morales, Jessica, 1998. El cuerpo femenino en cautiverio: aborto e infanticidio entre las esclavas de la Nueva Granada 1750-1810. En: Amaya, Adriana. Geografía Humana de Colombia: Los Afrocolombianos, Tomo VI, Instituto Colombiano de Cultura Hispanica, Bogotá.

<sup>46</sup> Es la compra de la libertad por el esclavizado o por una familia suya de igual condición, de acuerdo con el historiador Sergio Mosquera (2002) en su artículo *Los procesos de manumisión en las provincias del Chocó*.

<sup>47</sup> Era el proceso mediante el cual el esclavista toma la decisión de otorgar la libertad, por lo cual el esclavo paga y se somete a una libertad comprometida, diferida y condicionada”, De acuerdo con historiador Rafael Díaz (2002) en su artículo: *La Manumisión de los Esclavos o la parodia de la libertad en el área urbana regional de Santa Fé de Bogotá 1700-1750*, medida que se dio en muy pocos casos durante la Nueva Granada

<sup>48</sup> Proceso mediante el cual el esclavizado se reusaba a ser parte de ese sistema y emprendía la huida hacia los palenques.

Las instituciones administrativas y territoriales españolas como la provincia, el cantón, los Reales de Minas y la mina, establecieron sus autoridades tanto para el control de los esclavizados como para garantizar la producción de materias primas y metales preciosos. Los Reales de Minas, la mina y la cuadrilla dentro del orden colonial se instauraron para la explotación de los placeres auríferos. Estos lugares de acuerdo con el historiador Germán Colmenares (1979) son claves como unidad de análisis dado que en su interior se constituyeron las relaciones de significación a partir de la “organización cotidiana de la dominación”(García: 2002), como las relaciones de la experiencia comunal dentro del modelo de explotación colonial.

En los Reales de minas los esclavizados superaban en número a los esclavistas, por tal razón y de acuerdo con el antropólogo Jesús Grueso (1997):

(...) anticipándose a una eventual revuelta, los españoles dividieron la población negra en cuadrillas de trabajo, cada una de ellas con una estructura interna que establecía relaciones de poder mediante las cuales, no sólo se fragmentaban los grupos asignados a los trabajos de la explotación colonial sino que se aseguraba para ésta una mayor rentabilidad y un efectivo control disciplinario en los diversos escenarios donde se concentraba la producción.(1997:30).

Como resultado de esto, la estructura de organización de los Reales de minas y las minas estaban compuestas por: la cuadrilla, el capitán de cuadrilla o capataz, el administrador de mina, el minero, el señor de mina o de cuadrilla estableciendo un orden jerárquico.



*Imagen12. Estructura de los Reales de Minas para la explotación de oro durante la Colonia.*

La cuadrilla podía estar conformada por 5 o 6 esclavizados hasta más de 100 de acuerdo con el nivel de trabajo según la extensión del área de explotación (West: 1972). Esta organización para la sustracción del oro fue “(...) una respuesta tecnológica de la organización para el trabajo. Esta tecnología se basaba en la represión que posibilitaba un efectivo control disciplinario y coercitivo sobre los esclavos negros” (Grueso, 1997:40). Pero también, la cuadrilla como unidad de producción se fue consolidando en familias extensas o extendidas a partir de la filiación de un ancestro común. Los primeros asentamientos de esclavizados mineros estuvieron conformados mayoritariamente por hombres y las mujeres representaban con relación a los hombres una cuarta parte de la cuadrilla conformando relaciones endogámicas al interior de las minas en vista de que no había más mujeres para conformar

más familias. Además, “hay que tener en cuenta que casi siempre se vendía una familia entera y tampoco solían separar a las madres de sus hijos menores” (Colmenares 1979:59). Estos casos se dieron específicamente en las cuadrillas de los Reales de minas dependientes de la administración de Popayán como centro administrativo: lo que corresponde a lo que en la actualidad son las costas del Chocó, sur del Valle del Cauca, Cauca y norte de Nariño. Además, en muy pocos casos las cuadrillas no fueron disgregadas, pues los esclavistas en la mayoría de los casos vendían o sucedían la cuadrilla en su totalidad dentro de una acción comercial como bienes negociables. Mario Diego Romero (1990-1991; 1998), historiador colombiano, enfatiza que los esclavizados y especialmente los libres conformaron troncos familiares desde la afiliación parental de un solo individuo de consanguinidad, particularmente desde las mujeres como ancestro común.

Como mineros aplicando fuerza de trabajo de manera simultánea y en grupo, comenzaron los esclavos un proceso de construcción y de identificación de afinidades étnicas de procedencia y de relaciones consanguíneas. Las figuras de una madre y de un líder en el grupo de trabajo fueron centro de identificación primaria para construir redes de parentesco. (Romero: 1998)

Las relaciones de parentesco que se extendían entre otros grupos, y en otros ríos, que daban lugar a una membresía de parientes que podían reconocerse pertenecientes a una pareja de ego-genitores o a una "gran madre" que se congregaba en familias extensas a través de primos, sobrinos, etc. (Romero, 1990-1991: 27 )

Aunque los lazos de consanguinidad fueron un patrón importante para la organización familiar de la cuadrilla dentro de las minas en el Pacífico sur, “los esclavos se hicieron parientes más allá de la simple reproducción biológica del grupo, siendo lo más definitivo, los reconocimientos sociales de los integrantes de un grupo de trabajo como integrantes de una comunidad” (Romero,1998:106).

Para cada cuadrilla se designaba un capitanejo o capitán, quien tenía carácter de un jefe por lo que gozaba del respeto de la cuadrilla y del esclavista, a veces recibía raciones especiales



de alimento del señor o administrador de la mina para inducirlo a mantener a su gente trabajando e igualmente para afianzar el paternalismo de su opresor; sus deberes incluían el mantenimiento de la disciplina de la cuadrilla, la distribución de los alimentos y recolección del producto semanal del oro para el administrador (West:1972). “En muchas ocasiones, éste debía aplicar los castigos a sus compañeros con azotes ante la violación o el no cumplimiento de los "deberes" del esclavo” (Romero 1990-1991: 12).

Los esclavos negros que en razón de su comportamiento y lealtad llegaban a ser capitanes de cuadrilla adquirían nuevos y privilegiados roles, que les posibilitaba un tratamiento diferente al resto de los integrantes de la cuadrilla (...) Los capitanes de cuadrilla eran general y preferentemente esclavos negros seleccionados por los propietarios o administradores (Grueso: 1997).

El capitán de cuadrilla era un hombre entre los 25 y 60 años, diestro en el mando, conocedor de las técnicas de minería, “la llave de confianza” del minero y de mayor valor económico con relación a los demás esclavizados (Werner, 2000:97). El capataz blanco o mulato “administrador de minas”, manejaba los esclavos de un “señor”; propietario minero del occidente colombiano, conocido usualmente como “señor de cuadrilla”, generalmente ausente puesto que vivía en las capitales de provincia: Santa Fé de Bogotá, Cartagena, Medellín y para este caso en Popayán y Quito (West: 1972;Werner: 2000). Los dueños de minas más pobres y los administradores en el Pacífico sur generalmente vivían en las minas o en las ciudades intermedias, como Barbacoas, Guapi, Timbiquí y Buenaventura y el esclavizado era un objeto suntuoso, como un bien inmueble y la cantidad de esclavizados que tenía un esclavista o señor de cuadrilla representaba su posición social y su poder dentro del orden colonial. En esta organización, de acuerdo con Franz Fanon (2015) vemos que el capataz al igual que el administrador de mina era los *intermediarios del poder*, es decir, los



intermediarios entre del señor de cuadrilla o esclavista (quien generalmente no se encontraba en las minas) con los esclavizados. En ese sentido, los intermediarios eran los encargados de concretar la experiencia colonial con la violencia del castigo con el látigo, llevando “la violencia a la casa y al cerebro del colonizado” (Fanon, 2015: 31).

Imagen13. Grabado Costumes de la Colonia en Colombia, (sin fecha)<sup>49</sup>.

Con las crisis de la esclavitud como modo de producción a finales del siglo XVIII<sup>50</sup>, de acuerdo con el historiador Oscar Almario (2002a), el Pacífico sur colombiano empezó a

<sup>49</sup> Fuente: [http://www.banrepcultural.org/coleccion-de-arte-banco-de-la-republica/obras-curaduria?items\\_per\\_page=20&page=110](http://www.banrepcultural.org/coleccion-de-arte-banco-de-la-republica/obras-curaduria?items_per_page=20&page=110)

<sup>50</sup> Primero, la creciente economía esclavista de Brasil, Cuba y Estados Unidos con el azúcar y el algodón fueron desplazando al oro como principal fuente de riqueza de la Nueva Granada. Segundo: la gran cantidad de población que se encontraba libre del sojuzgamiento por la compra de su libertad o auto manumisión puso en riesgo el orden colonial, tercero: las guerras independentistas, y cuarto: las múltiples insurrecciones de los esclavizados en los distritos mineros y haciendas llevó a plantear al sistema esclavista la abolición paulatina de la esclavitud mediante la Ley de 1821 o Ley de libertad de vientres y posteriormente la Ley de libertad de

configurarse como una región donde “libres” o “libertos” como despectivamente se les designó a quienes habían adquirido la libertad por medio de la compra de la carta en un proceso de automanumisión, adquirieron los yacimientos auríferos y el oro obtenido en estos placeres sirvió para comprar la libertad de sus familias y semejantes. Los grupos libres y sus familias iniciaron la ocupación dispersa del territorio litoral en estado de libertad y ahí desarrollaron sus prácticas culturales, de sociabilidad, producción y subsistencia, estableciendo conjuntamente la relación en todas sus dimensiones (simbólica, política, económica, cultural y espiritual) con el territorio Pacífico. La identidad de río, de familias fundadoras, como de los espacios de sociabilidad religiosos formaron una constante en la dinámica social, dinámica que estableció “la construcción social del territorio, en una experiencia colectiva que inicia en la esclavización y se consolida en libertad” (Almario, 2002<sup>a</sup>:47). Los Reales de minas durante este periodo pasaron a manos de antiguos esclavizados en su estado de “negros libertos” o “libertos”. Sin embargo los patrones de dominación se replicaron dentro los nuevos mineros libres o mazamorreros.

La abolición legal de la esclavitud aumentó la población afrodescendiente en la costa Pacífica (Agudelo: 2002). Buena parte de los “libertos” que se encontraban en el interior del país llegaron a esta zona en busca de tierras libres de los señores de cuadrillas, administradores de minas y de los castigos de los capataces. Sin embargo, esta región fue señalada por las misiones de ser “el paraíso del demonio” (Jiménez: 2004) por la hostilidad de su clima y las prácticas de sus gentes, a esto se suma el imaginario que tenía el gobierno central sobre su

---

esclavos del 21 de mayo de 1851 donde también se decretaba la indemnización de los esclavistas por su pérdida económica.

región y sus gentes. Agustín Codazzi en su recorrido por la provincia de Barbacoas en 1853, comentó sobre la *raza africana* en estado de libertad y el declive de la economía aurífera lo siguiente:

Los individuos de esta última antes se dedicaban a la explotación de las minas; pero en el día, haciendo mal uso de su libertad recién adquirida, han dejado en su mayor parte este trabajo por vivir en absoluta independencia, en las orillas de los ríos, sembrando unas pocas matas de plátano, leguas de maíz y otras de caña, cuyos productos unidos a los peces abundantes en los ríos, y a los saínos y cerdos de monte, que pueblan las selvas no inundadas, les dan un grosero pero seguro alimento. Como viven casi desnudos con un simple guayuco los hombres, y las mujeres con una vara de bayeta sujeta a la cintura, si quieren hacerse a una muda de ropa para presentarse en el pueblo, van a las playas de los ríos a lavar las arenas auríferas y en pocas horas tiene lo necesario para las compras.(...) Sus habitantes se consuelan con la esperanza de un porvenir mejor si logran hacer venir a extranjeros a que trabajen sus minas. Pero es porque no conocen que tan luego como lleguen a ellas o a los pocos días de haber llegado, unos estarán enfermos, otros habrán dejado de existir y el resto aterrorizado habrá dejado el lugar. El trabajo de llevar el oro en las tierras bajas y abrazadoras como son aquellas sólo puede ser soportado por la raza africana y sus ramificaciones. Si Barbacoas desea progresar... debe, pues, en primer lugar buscar los medios de explotar sus minas obligando por reglamentos severos a trabajar en ellas a la clase jornalera so pena de considerarlos como vagos (Barona& et al: 2002, 450 -4519).

Por otra parte, el sistema esclavista había establecido, además de las formas de control de sus subordinados, la clasificación social desde las castas coloniales. Esta clasificación se basó en la distinción poblacional a partir de privilegiar el nivel de “blancura” y blanqueamiento y desde ahí se otorgaron las reglas para incorporarse a las instituciones coloniales y de la naciente República y también determinar el acceso al poder<sup>51</sup>. Las castas coloniales designaban “un régimen de status socio raciales jerárquicos ordenados de acuerdo con la supuesta proporción de sangre española, indígena y negra de los individuos” (Mörner, 1969;

---

<sup>51</sup>“(…) en la punta estaban los blancos, en el fondo los negros y entre todos ellos, las casta estructuradas de acuerdo con su grado de blancura. A través de matrimonios favorables, un hijo de un negro podía ser elevado al rango de los blancos. Los negros nombrados en esta progresión eran nombrado primero como mulatos, después como tercerones (un cuarto de negro), cuarterones (un octavo de negro) y finalmente quinterones (un decimocuarto de negro). Los niños de un blanco eran reconocidos como blancos” (Sharp, 1970:149).

Chance & Taylor, 1977: 460; Cope, 1994: 24 en: Zambrano, 2014:9), como sus actitudes, carácter, y actividades, los roles que debían cumplir y el lugar que debían ocupar en la sociedad para marcar las diferencias socio raciales y establecer desigualdades.

## LA EVANGELIZACIÓN

*“La iglesia en las colonias es un iglesia de blancos, una iglesia de extranjeros. No llama al hombre colonizado al camino de Dios sino al camino del Blanco, del amo, del opresor” (Fanon, 2015:36).*

Al proceso de deshumanización de los esclavizados para la explotación del oro se suma también la evangelización como política de sometimiento hacia los africanos y sus descendientes esclavizados desde el inicio del periodo colonial, evangelizar:

(...) no sólo era bautizar a los infieles sino proporcionarles una formación cristiana; esto implicaba todo lo que debían saber y creer, los hábitos que era imperativo desarraigar y aquellos que debían sustituirlos, la evangelización se hallaba inmersa en las lógicas del sistema de dominación colonial y las reproducía, dando justificación sacra al sistema de diferenciaciones sociales y a los privilegios de unos grupos sobre otros (Gonzalbo:1999 en, Castillo & Rojas, 2005: 61).

Las misiones buscaban además de la administración de los sacramentos del matrimonio y el bautismo, también “salvaguardar” las almas y extirpar las prácticas “paganas” y “demoniacas” de los esclavizados mediante la conversión con el castigo.

“(…) gran parte del manejo de la población esclava y de la permanencia del sistema esclavista, sólo es explicable por cuanto el clero fue una institución de dominación del cuerpo

y del alma” (Jiménez, 2004:77). El clero fue uno de los grupos con mayor propiedad de esclavos durante el periodo colonial y aunque no condenó la esclavitud, buscaba “alivianar” la miseria que producía tal sometimiento justificando la servidumbre. “Desde 1540, la Corona española había ordenado a los obispos y gobernadores que enviaran a sus negros a las parroquias para enseñarles la doctrina, en una hora convenida entre el amo y el clérigo” (Jiménez, 2004: 78). Esta exigencia se convirtió dentro de los Reales de minas en un “rancho techado con paja y adornado con el santo de devoción del minero” que hacía las veces de parroquia (Jiménez, 2004: 79) para concentrar las poblaciones dispersas y transmitir los valores cristianos a la población impía e “infiel”. Aunque las misiones en el Pacífico sur de jesuitas, dominicos, agustinos y franciscanos se caracterizaron por la poca presencia de los misioneros en zonas mineras.

Quien debía impartir los deberes cristianos era el esclavista, este a su vez delegó en el administrador estas funciones, quien a su vez y en muchos casos designó al capataz, al mayordomo o síndico. El capataz y/o mayordomo, quien a su vez era esclavizado, era el encargado de conducir a sus semejantes, también subyugados, en el proyecto evangelizador. Con el tiempo se convirtió en lo que se conoce en el Pacífico como rezandero: persona encargada de recitar las oraciones durante la ausencia del párroco o misionero y así garantizar el mantenimiento del orden espiritual católico, pero al mismo tiempo esta figura permitió el sincretismo y la re significación de las celebraciones católicas apropiadas por las poblaciones ribereñas.

Con el concordato de 1887 durante la República, el Estado colombiano determinó la costa Pacífica al igual que todos los territorios de frontera como tierra de misiones “para la colonización y cristianización de su periferia” (Helg, 1987:186, en: Rojas & Castillo, 2005:

65). En este acuerdo el Estado entregó la administración de los territorios en todas las facultades estatales (la educación, la salud y la administración pública) a las órdenes religiosas como autoridades de la República dentro del nuevo proyecto civilizatorio de homogeneización del Estado Nación reinstalando a la iglesia católica en el Pacífico con un objetivo: unificar a la nación en una sola lengua, una sola religión en un solo territorio bajo la moral católica. De acuerdo con el historiador Santiago Arboleda (2014) la preconcepción e imagen estigmatizante del clero sobre la región del Pacífico sur, sus gentes y prácticas influyó en el direccionamiento de la evangelización durante la reinstalación de las misiones en el siglo XIX y XX. Al respecto Oscar Almario (2013) cita las opiniones de los primeros agustinos recolectos de la parroquia de Tumaco en 1899 sobre las comunidades ribereñas libres y la región:

(...)el aislamiento de aquellos pueblos y rancherías, las distancias que los separan, las dificultades para su buena administración, las privaciones de todo género, la malignidad de los climas y las múltiples y graves enfermedades que son su consecuencia inmediata, la inferioridad de la raza negra, la ignorancia, las supersticiones, los errores y vicios de esa raza y otras múltiples causas son razón más que suficiente para que se tema a una región temible entre las temibles, que ha causado tantas víctimas y que solo puede ser administrada en forma de misiones por varones eclesiásticos formados «ad hoc» y resueltos al sacrificio de la vida por la gloria de Dios y la salud de las almas (Ayape, 1950: 280, en Almario, 2013: 205)

La presencia de la iglesia católica en el Pacífico sur bajo la Constitución de 1886, representada en las misiones, promovió la persecución de las prácticas de organización social de las poblaciones ribereñas libres. La instrucción de los valores religiosos para la concentración de la población dispersa buscaba también extirpar el germen del liberalismo que se fortalecía con el paso de los días. Fray Ezequiel Moreno Díaz (1871 -1972), agustino recoleto veía al liberalismo en la región de la siguiente manera:

El dominio del liberalismo en esta población como en todas las de esta desgraciada costa ha sido el dominio de la impiedad, del crimen y del desorden, la desvergüenza no ha conocido límites, el

vicio no ha respetado clases ni condiciones, la propiedad ha sido desconocida y hollados todos los derechos, la libertad no fue más que un nombre sinónimo de corrupción y el amor patrio un insulto lanzado a la sociedad (Moreno, 1908:443 en, Arboleda, 2004: 203)

De acuerdo con Arboleda (2014) Fray Ezequiel veía el origen del liberalismo en:

(...) una serie de costumbres y prácticas sociales calificadas genéricamente como *desorden y desvergüenza*; estos elementos de la vida cotidiana eran, entre otros, la familia extensa, las uniones entre hombres y mujeres basadas en la poligamia abierta, aceptada; la actitud lúdica, la música, el baile. A los ojos de la Iglesia estas prácticas representaban serios obstáculos a extirpar, lo que debió derivar en múltiples choques que implicaban, ante todo, un conflicto de imaginarios y realidades culturales, que desbordan las propias construcciones políticas. (Arboleda, 2004:203) (La cursiva es del original)

Por otro lado Bernardo Merizalde del Carmen (1921), agustino recoleto en El Estudio de La Costa Colombiana del Pacífico comenta lo siguiente sobre la región y su población en el proceso de catequización:

El oro abunda en la Costa del Pacífico, desgraciadamente, fuera de la compañía francesa de Timbiquí, en ningún río hay trabajos bien establecidos. Antiguamente los dueños de las minas obligaban a los esclavos a trabajar; pero en la actualidad los negros perezosos e indolentes por naturaleza, se contentan con extraer al año algunas onzas de oro, lo estrictamente necesario para comprar en las fiestas anuales los menesteres indispensables para la vida (1921: 143).

(...) los negros han de ir a buscar al Padre para que los catequice y les confiera los sacramentos, es pensar en lo irrealizable. Se necesita buscarlos en sus madrigueras de los ríos y ponerles delante de los ojos en copa de oro, el licor divino para que lo gusten; es menester hablarles e instarles para que dejen la vida semisalvaje y de pecado, y vuelvan los ojos a Jesucristo, fuente de la civilización (1921:208).

De acuerdo con Arboleda (2004) estas visiones sobre el Pacífico y sus gentes influenciaron otras misiones, agentes estatales y extranjeros que en el siglo XX se vincularon a la región. Durante el siglo XX las misiones fueron las encargadas de dar inicio a la educación formal en tierras de “salvajes” (Castillo & Rojas: 2005) para reducirlos y civilizarlos también con el látigo en concordancia con la religión católica y sacarlos de la ignorancia “en nombre de Dios, fuente suprema de toda autoridad” (Constitución de 1886). Por tal razón y según el sociólogo Fernando Agudelo (2008), la iglesia:

(...) es un actor central en la construcción histórica del Pacífico y uno de los hechos sociales que más han incidido en la dialéctica de inclusión/exclusión de las poblaciones negras es la educación



en la región como mecanismo de movilidad social y política. En Guapi estos dos factores han intervenido de manera activa y protagónica en las dinámicas ambivalentes de la construcción social y política de la región y sus pobladores (Agudelo, 2008: 294).

Esta construcción inclusión/exclusión se puede rastrear en las principales obras de infraestructura de los territorios de los vicariatos y prefecturas apostólicas de la región. El concordato de 1887 llevó a Guapi la educación formal, con los colegios Normal Superior: la Inmaculada Concepción fundada por las hermanas de la providencia en 1952 y el Colegio San José, los servicios hospitalarios y la comunicación con el interior del departamento por vía aérea con el aeropuerto.

## GUAPI DENTRO DEL ORDEN COLONIAL

*Dios hizo a los hombres de un solo color. Queriendo diferenciarlos los dividió en tres montones y les ordenó bañarse cierta mañana que hacía mucho frío. A la hora de caer al pozo hizo tronar, llover, relampaguear y ventar. El primer grupo, sin decir esta boca es mía, se decidió hacer lo que se le mandaba. Al hundirse en el agua cada hombre notó que cambiaba de piel a medida que se frotaba la mugre. En una hora quedaron blancos los bañistas. Al salir se arrodillaron y dieron gracias a nuestro Señor por el beneficio que le había proporcionado. Como premio a la humildad, Dios los puso de gobernadores de los otros hombres. Al ver esto el segundo montón se metió al agua que se iba secando a medida que la tocaban los hombres. Para éstos ya no hubo líquido bastante, por lo que quedaron del color de la caña amarilla y el pelo pasado. Fueron mulatos. Quedaron en el mundo como alguaciles o segundones en el gobierno que se formaba. Tarde después de muchos ruegos, pasó el tercer grupo al pozo, que ya no tenía agua. Los componentes sólo pudieron tocar la arena del fondo con los pies y con las manos. Puesto que no se hicieron blancos ni morenos, no bendijeron al que los había criado. Fueron, en lo de adelante, los negros del pueblo. Así se operó la diferencia de las razas y la manera como ganó cada una el sitio que ocupa en la sociedad.*

**Esto lo contaban los esclavistas en las minas en Barbacoas” (Velásquez, 2000: 184)**

La conformación de Guapi como zona de explotación aurífera en la Colonia, significó la instalación del poder esclavista allí de acuerdo a los factores anteriormente mencionados: la trata trasatlántica, la esclavitud como modo de producción, las castas como organización social segregada, como la metodología para la evangelización y el proceso educativo. La cabecera municipal fue hasta el siglo XIX centro administrativo y aduanero clave dentro de la economía aurífera como parte de la provincia de Popayán y capital del cantón del Micay, conformado por seis Reales de minas: Micay, Saija, Timbiquí, Guajui, Napi, Guapi y catorce minas, dependientes de la provincia de Barbacoas hasta la República y centro del Vicariato apostólico de Guapi desde 1954 hasta el presente.

Con el voto de pobreza los franciscanos llegaron para reducir a los Guapies del firme del barro a la servidumbre. Reducidos los Guapies, Guapi fue fundado en 1772 por el español Manuel de Valverde quien iba en busca de los placeres auríferos por una ordenanza de la provincia de Barbacoas en 1770 de las autoridades de Iscuandé con el nombre de La Villa de la Concepción de Guapi: el pueblo de la Inmaculada Concepción. Desde aquel entonces, Guapi se estableció como centro administrativo de todas las minas comprendidas entre el río Micay en el Cauca y el río Iscuandé en Nariño. Durante ese largo periodo se caracterizó por ser un pueblo habitado principalmente por elites blancas y mestizas: administradores de las minas de los esclavistas ausentistas de Popayán y extranjeros comerciantes que llegaron establecerse allí por la bonanza minera para mercadear entre los puertos de Tumaco, Buenaventura y la casa de la moneda de Popayán.

La colonización de sus cinco ríos inició al igual que en todo el Pacífico en la parte alta de sus cuencas hidrográficas. Primero en el río Napi: San Agustín en 1700 por los esclavistas Castro y Perlaza, luego Calle Larga en 1819, Chuares en 1820 y San Francisco en 1880; en el río Guapi, San Vicente en 1772, Balsitas en el río Guajuí alto Guapi mientras el casco urbano se pobló después de 1772 mayoritariamente por familias blancas. Agudelo (1998) comenta que “la urbanización gradual de ciertos poblados como Guapi, estuvo acompañada de procesos de asimilación cultural en la que el punto de referencia eran las costumbres de la sociedad blanca y mestiza, minoritaria pero dominante” (1998:289) con relación a la población negra esclavizada. Sin embargo, con la abolición legal de la esclavitud en 1851, las elites blancas y mestizas de las ciudades intermedias de los Reales de Minas como Guapi a falta de fuerza trabajo esclavo en los socavones y minas de aluvión, empezaron a desplazarse al interior del

país. Gradualmente los libres, libertos y antiguos esclavizados que ocupaban las cuencas altas de los ríos poblaron las tierras bajas y sus prácticas tradicionales de producción como la pesca y la agricultura, afianzaron la vida familiar y la propiedad colectiva del territorio litoral en su estado de libertad.

Los “bajaos”, como despectivamente se les llamó a los mineros, campesinos y comerciantes negros de las zonas ribereñas que se desplazaron desde los poblados de antiguos Reales de Minas de los ríos Guajuí, Napi, San Francisco y parte alta del río Guapi entre el XIX e inicios del XX a la cabecera municipal. Esta ocupación reveló las tensiones raciales derivadas de los patrones que el régimen esclavista había cimentado. Muy recordado es en el pueblo la historia de don Juan Segura que a pesar de formar parte de los nuevos “ricos” del pueblo; con propiedades derivadas de su oficio de comerciante y minero, su condición de negro, no le permitió gozar del respeto de los blancos y mulatos o colorados como se les dicen en Guapi a los se van mezclando y por el efecto de esa mezcla se van volviendo más “claros” en la tonalidad de la piel. Segura quería ser el primer negro en tener el título de don que sólo le pertenecía a los blancos por el sólo hecho de ser blancos. Sin embargo, en una escritura notarial, los blancos de Popayán le entregaron el título a cambio de una cantidad considerable de oro; la Real cédula del *Gracias al Sacar* de 1795 así lo permitía. Con el título de don, don Juan Segura pretendía romper una norma social que se había vuelto costumbre a pesar de haber pasado medio siglo de la proclamación legal de la libertad de los esclavizados y a partir de sus adquisición legal, Segura esperaba ganarse la honra con quienes compartía un pasado común pero eran más claros, asimismo esperaba el respeto entre sus semejantes que también

eran comerciantes, pero blancos. “La causa es consecuencia: se es rico porque se es blanco y se es blanco porque se es rico” (Fanon, 2015: 34)

Notablemente el color del centro urbano había cambiado desde el siglo XIX en la Inmaculada y desde luego quienes iban ascendiendo en la posición social y económica para ejercer el poder en el escenario local. Los nuevos pobladores se establecieron pero las formas del acceso al poder no habían cambiado, porque además del poder adquisitivo,

(...) otro factor que ayudaba a ser aceptado o lograr un reconocimiento en la sociedad fue en algunos casos el carácter de mulato. Ser hijo de un blanco así no fuera reconocido legalmente, podía permitir cierta movilidad en la escala social, mayores posibilidades de acceder a la educación o desempeñar ciertos oficios en la que los negros eran difícilmente aceptados (Agudelo, 2002:289)

La diferenciación con base en las castas, distinguió a las pequeñas elites mulatas en su relacionamiento con los llamados “bajaos”. Los Góngora, Martán, Yacup, Prado, Sayuths, Ledesma, fueron familias que representaron el poder político y económico durante finales del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX. Sobresale en especial el caso del abogado guapireño Sofonías Yacup, quien se erigió como político del partido liberal e inició su carrera como diputado de la provincia de Buenaventura y posteriormente de los cuatro departamentos: Nariño, Cauca, Valle del Cauca y Chocó entre 1910 y 1940.

Las tensiones persisten actualmente a partir de las diferenciaciones basadas en el sistema de castas, algunos de sus pobladores se refieren cotidianamente en relacionamiento interpersonal a partir de esta distinción. Al respecto mi tía Miriam durante la pasadas elecciones a la Alcaldía de Guapi (2015) mientras hacía referencia a su color de piel conjuntamente con las nefasta administración municipal de los recursos públicos y la corrupción que vive la región de la siguiente manera: “Con esta sangre de esclavos que

tenemos nosotros estamos condenados a tener estos mandatarios” o como me comentaba Francisco Solís (2013), funcionario de la alcaldía mientras organizaba la celebración del día de la madre en el colegio la Inmaculada, señalaba su brazo con el dedo índice aludiendo a su color de piel conjuntamente con el trabajo que él desempeña en la supervisión de sus acciones de los funcionarios: “Vea cuando uno es paisano la gente no le hace caso a uno, pero si es un blanquito de Popayán, ahí si le corren” y también durante la entrevista con la profesora Raquel Portocarrero quien hacía referencia de sus antepasados de la siguiente manera: “Si yo le hablo del amo Segura de quien dependo por la línea de mi abuela” y más adelante agregó “El amo Grueso y el amo Castro esos apellidos (...)”

Si bien las relaciones diferenciadas fueron marcadas por el nivel de “blancura” para representar el poder económico y aventajar la participación en los escenarios políticos, las misiones en este territorio se encargaron de afianzar las desigualdades con la idea de evangelizar a los negros en estado de salvajismo. La administración del Estado por parte de las misiones además de conducir el curso del “desarrollo” en estas tierras ribereñas, también intentó por medio del castigo regular los espacios de socialización de los afrodescendientes, los bailes y la música de marimba propia de esta región.



Imagen 14. Desfile del colegio San José en el día de su patrono (2013).

Anteriormente nos adentramos a las instituciones y estructuras del régimen colonial esclavista en el Pacífico sur y en Guapi y vimos cómo la expresión de estas instituciones para garantizar la extracción del oro organizaron a los esclavizados en cuadrillas de trabajo, disposición que posteriormente afianzó la organización de las familias extensas. También vimos cómo las instituciones coloniales regularon las prácticas de los esclavizados y sus descendientes en esta zona por medio del castigo con el látigo y este castigo se mantuvo en las instituciones con el inicio de la educación formal de la *iglesia docente* hasta mediados del siglo XX. Este recorrido histórico nos permite seguidamente profundizar en las tecnologías de sometimiento hacia esclavizados y sus descendientes y hacernos la siguiente pregunta: ¿Cuál es el sentimiento que hace de los guapienses una comunidad y cómo se manifiesta ese sentimiento? Ahondaremos en los elementos que constituyen esto dos escenarios para dar respuesta a estas preguntas.

*Si las víctimas [las que murieron] pudieran hablar,  
de pronto lo que le pedirían a uno,  
tal vez por la costumbre acá de uno, su tradición, sería, digamos,  
una tumba donde ellos pudieran descansar y que la gente los  
pudiera recordar porque como ellos no tuvieron lo... lo normal de un sepelio...  
que no se olvidaran de ellos, que ellos también eran unas personas.  
(Centro de Memoria histórica, 2010:103)*  
Testimonio de víctima de la masacre de Bojayá<sup>52</sup>.

“Los muertos negros jamás se van solos” (Vanín, 2010: 332). Existen múltiples formas de manifestar lo que produce la muerte para tramitar su dolor. El alabao: canto fúnebre recitado durante el velorio y última noche de una persona adulta es la tonada de la muerte de los pueblos ribereños de Guapi para honrar a sus muertos. Este tiene una territorialidad en Colombia extendida principalmente en lo que comprende al Chocó Biogeográfico en sus cuatro departamentos: Nariño, Cauca, Valle, Chocó y parte del Urabá antioqueño. Según, el escritor colombiano Manuel Zapata Olivella (2010):

Los cantos religiosos de los negros son característicos en su lugar de origen, como en todos aquellos lugares a donde los condujo la expansión de la esclavitud. En las regiones de Colombia donde se hizo presente el negro surgieron cantos religiosos unos en vías de desaparición hoy en día y otros puros o sincretizados con los cantos gregorianos. En el Chocó recogen el nombre de alabaos y romances y constituyen el más rico filón de nuestro folklore, pero se los encuentra también el Litoral Atlántico (2010:125).

---

<sup>52</sup> En la mañana del 2 de mayo del 2002, los habitantes de Bellavista del municipio de Bojayá en el departamento del Chocó, se refugiaron en la iglesia de su municipio para evitar caer en el fuego cruzado del Bloque Élmer Cárdenas de las AUC entre el Frente 58 de la guerrilla de las FARC-EP. Los paramilitares estaban atrincherados a los alrededores de la iglesia. La guerrilla para provocar el despliegue del grupo paramilitar lanzó tres pipetas de las cuales una cayo al interior de la iglesia. La explosión dejó heridas a 98 personas y mató a 79 de las cuales, 46 eran niños. El enfrentamiento continuó y los sobrevivientes emprendieron la huida al municipio de Vigía del Fuerte, dejando a sus muertos a la merced de los violentos. A los tres días se enterraron los cadáveres sin los rituales acostumbrados y sin el levantamiento oficial debido a la ausencia de las autoridades competentes.



Desde un punto de vista histórico, el investigador colombiano Darcio Córdoba (1994), explica lo siguiente: el alabao es una reunión de los romances juglarescos de la musicalidad gregoriana de la España medieval con las polifonías y trovas de los griots africanos. Esta tradición es producto de varios factores, primero: el alabao en sus principales formas melódicas y cantadas se originan en la tradición oral africana presente en sus descendientes de las comunidades del Pacífico colombiano como canto mortuorio, y segundo, su estructura en forma de romances obedece a la imposición y adoctrinamiento del cristianismo de la España medieval impartido por los misioneros a los africanos y sus descendientes esclavizados, principalmente en zonas de explotación aurífera durante la Colonia y parte de la República. Por otro lado Vanín (1996) afirma que, el cuerpo, la danza, la música como la oralidad para los esclavizados en medio del régimen deshumanizante fueron elementos comunes entre la multiplicidad de formas de ser. En los Reales de minas como en los Cabildos de negros había una gran diversidad de naciones negras, con sus lenguas y tradiciones, sin embargo, la predominancia de Bantúes y Yorubas más los modos de producción impuestos en estos lugares determinaron la transculturación del negro con las prácticas religiosas impuestas y así crearon un lenguaje común.

La apropiación, reelaboración y re significación del alabao como parte de las prácticas mortuorias del Pacífico, manifiestan en sus letras el muerto en su agonía como la cosmovisión sobre la realidad espiritual y la muerte misma. El alabao tiene una forma: llamado y respuesta. Las voces entrelazadas y la iniciación del patrón del canto base de la entonación, da pie para el aprendizaje en la repetición hasta para las personas que no tienen habilidades tonales o musicales y así la mayoría canta. “En estos poemas las voz se hace honda, melancólica, en donde se puede apreciar la riqueza tonal de la negredumbre, la voz cascada de los púberes,

el bajo profundo de los mayores, el juego de voces que se enredan en las gargantas que tiemblan” (Velásquez, 1965: 36 – 37). De igual manera los alabaos a capela detallan en sus letras el sentimiento de aflicción de los familiares por la pérdida; el calvario del alma del difunto y cómo este suplicio se termina, de cómo en la muerte también hay liberación. Además, la intermediación de los santos ante dios para su salvación, como la paridad del sufrimiento del alma del muerto con Jesús durante el calvario hasta su transmutación y resurrección. El dolor manifiesto en ellos “(...) es igualmente útil para inscribir en la carne, la memoria de una filiación y una fidelidad a la comunidad”(Le Breton, 1999:18). El canto también es “(...) la alegre esperanza de que el alma deje el cuerpo sin sufrimiento y vaya a reposar o a recibir su castigo de acuerdo con sus hechos en la tierra, porque el canto es la mejor manera de que el alma no se sienta sola en ese tránsito irreversible” (Vanín: 1996). Los alabaos hacen parte de la memoria colectiva que se estampan como me decía doña Isidra (2013), como “una esencia que se queda en la mente y nunca se olvida” y en su continua difusión y transmisión reconstruye la humanidad afrodescendiente para establecer sus prácticas libertarias y sus órdenes de mundo.

La tradición oral con sus relatos, coplas y décimas, con un alto sincretismo europeo y africano, permitió ejercer la venganza simbólica contra la dominación: religión, esclavitud, explotación y deshumanización.(...) elementos que evidencian la revancha contra un mundo injusto. El negro le otorgó a la décima glosada y a las coplas españolas su ritmo y su color, su ámbito social y su lenguaje. Fue cautivado por los relatos caballerescos europeos, porque él, también, provenía de tribus guerreras y el griot africano seguía siendo el portador de la memoria colectiva. Las recreaciones de la tradición oral crean un corpus lúdico y normativo al mismo tiempo (Vanin:1993).

Los músicos, cantoras y cantadoras en Guapi, dan cuenta de un orden de mundo mediante la tradición oral en sus voces, creando una epistemología a lo largo de las tierras bajas del Pacífico sobre el final de la existencia, estableciendo un orden espiritual; cada canto tiene su

momento y su hora para garantizar que el alma del difunto haga un exitoso tránsito para la eternidad asegurando su descanso eterno con un propósito, en palabras de don Genaro Torres (2013), músico y marimbero: “esta música sirve para levantar hasta a los muertos o para mandar su alma al otro mundo”

En este pueblo anclado a los esteros durante el óbito, la voz es el único instrumento de las cantaoras, sus tonadas o entonadas propician un encuentro entre el pasado y el presente a partir de lo transmitido y aprendido de generación en generación; de sus madres, padres, abuelos y abuelas. Quienes portan esta tradición son en su mayoría mujeres y su conocimiento es originado desde lo compartido en las actividades de la vida cotidiana: la lavada de la ropa a orillas de los ríos, en la preparación de los alimentos o en la realización de los quehaceres de la casa. En el caso de los hombres: caminando en el monte como le dicen acá a la selva o escuchando a sus padres cantar en la casa. Sin embargo el lugar de aprehensión de esta forma de acompañamiento a la muerte con la voz es principalmente en los velorios y últimas noches. Durante las noches de acompañamiento a la muerte y su tránsito las cantaoras son las protagonistas, mujeres importantes que tienen la responsabilidad de entablar un puente, una comunicación por medio de la música, del canto entre el mundo terrenal y el espiritual desde las entrañas de su memoria, expresando el sentimiento del afligido en un entorno en el cual lo sagrado y lo profano se entreteje y complementa.

El etnomusicólogo norteamericano Michael Birimbau (2010: 205) afirma que:

Para las comunidades negras del Pacífico Sur, las prácticas sonoras no se limitan a la producción del sonido, ni mucho menos a un concepto occidental de música. Más bien, hacen parte de una cosmovisión sonora, profundamente sentida y mantenida en el procomún social y el interior personal, que comprende y media las afectividades y epistemologías locales del mundo, natural y sobrenatural, y de los seres, humanos y no-humanos, que lo habitan.

Las sonoridades, la música y cantos en Guapi se caracterizan por sus diversidades tonales establecidas no sólo por la relación con el agua (sus ríos Guajuí, Napi, San Francisco, Guapi y) su espesa selva, el territorio litoral, sino también por los vínculos que sus pobladores han construido con los santos católicos: San Francisco, Virgen del Carmen, Virgen de las Lajas, Inmaculada Concepción, Santísima Trinidad entre otros, afincados en cada uno de sus poblados a lo largo de los ríos; en sus letras los mencionan tanto para alabarlos como para que intercedan por el alma del difunto en “una epistemología en la cual lo sonoro, lo social y lo musical se entrelazan y se constituyen mutuamente” (Birimbau, 2010: 208 en Ochoa, Santamaría & Peñuela). Estas relaciones conforman *cosmovisiones sonoras* ribereñas convergentes en la cabecera municipal, donde se despliegan, según Nancy Motta (2006), las multiplicidades de *identidades territoriales* de Guapi, presentes tanto en las fiestas patronales, la noche del velorio como durante la última noche del novenario, porque la música en el Pacífico está impregnada de todas las relaciones de coexistencia por eso “es la manera más poética de decir que existimos” (Vanín: 2016).

Las prácticas religiosas de las comunidades afrodescendientes en las Américas se convirtieron en liberación y parte de su espiritualidad, la historiadora colombiana Adriana Maya (1996) señala que las manifestaciones de la espiritualidad africana en Colombia, denominadas por el régimen colonial esclavista como “paganas” y “demoníacas” (cantos, bailes, música de los esclavizados), eran brutalmente castigadas por los evangelizadores y estigmatizadas por los esclavistas, por tal razón estas manifestaciones se mimetizaron entre las formas católicas impuestas, los referentes culturales europeos y las expresiones de

descendencia africana para su re significación y pervivencia en Colombia, principalmente en los ritos fúnebres donde se transmitían y transmiten las cosmovisiones.

No obstante la estigmatización misionera de estas prácticas se mantuvo hasta el siglo XX. El etnólogo Rogerio Velásquez (1965) cita las impresiones de la curia del alto Chocó consignadas en el periódico La Aurora en 1959 (periódico del Vicariato apostólico de Quibdó) referidas al rito mortuorio como a los cantos prohibidos en 1960:

Por lo que se refiere a los velorios de muertos, juzgamos que el prohibirlos, es una obligación que el buen juicio, la civilización y la higiene imponen rigurosamente al Señor Secretario de Gobierno y los Alcaldes. Los velorios de muertos son en todo el Chocó una ridícula fiesta igual a la que hacen los indios que enciende hogueras, beben chicha fermentada y brincan dando gritos estridentes alrededor del cadáver. Además la higiene debe considerar que en una casa pajiza de seis varas se congregan hasta cincuenta individuos. De un velorio habido en Boca de Pató salieron cuatro personas para morir ¿No es por ventura ese rito supersticioso atentar contra la civilización y la higiene? ¿Y no tendrán las autoridades el deber de desterrar y abolir semejante absurdo? La autoridad eclesiástica ha prohibido con todo rigor tales actos y reuniones consultando la religión y la higiene.

Únicamente pueden permitirse, si presenta el cadáver, el rezo del santo rosario, sin canto alguno y una vez verificado el entierro durante la novena así llamada, se rezan unas varias partes del Santísimo Rosario de la virgen y todos se retiran a descansar. Nada de juego de naipes, de historias o cuentos chistosos y menos, aguardiente. (Aurora: 1959- 1960 en: Velásquez, 1965:35)

Al año siguiente en 1960 la crítica y estigmatización prosiguió:

Sólo en el Chocó ha de existir esa abominación del *noveno día*, en que se congregan gente de toda edad y condición: *festivos y alegres*, porque los deudos fueron ya al pueblo para comprar los bastimentos; y llegando se ponen mesas propias y prestadas dentro y fuera de la casa mortuoria, se juegan naipes, a las damas, al dominó; se cantan versos disparatados, se cuentan cuentos obscenos que hacen reír, se fuma, se bebe aguardiente y se come en abundancia pan con mantequilla, carne de cerdo, queso, plátano y agua panela y que viva la pepa!, viva Marta y muera harta!, como si con copas de licor se ganasen indulgencias. (Aurora, 1960 en: Velásquez, 1965:56)

Los esfuerzos de los misioneros por hacer del rito mortuorio un encuentro lapidario, silencioso y aséptico en el Chocó como en otros departamentos del andén del Pacífico hasta hace cincuenta años, fueron muchos. Los imaginarios de las autoridades eclesiásticas sobre las prácticas de sociabilidad de las comunidades ribereñas tachadas de paganas y demoniacas, en contra de la civilización y la higiene como veíamos anteriormente, fueron un fuerte

derrotero para llevar a cabo todo intento de regulación acorde con la compunción de la moral católica, por lo tanto era necesario declararlas como inapropiadas, como si el dolor de la muerte no tuviera otras expresiones.

En el Pacífico como en Guapi, el encuentro con la muerte no es como en la ciudad. Acá en Guapi el velorio y la última noche es multitudinario, multigeneracional y se hace en la casa del difunto hasta los primeros rayos de luz del otro día y no en una funeraria hasta la media noche. Mientras uno está deshecho, hay que pedir prestadas o en alquiler las sillas a los vecinos, el SENA y la funeraria, como las toldas para que los acompañantes que van a estar en la calle no se vayan a mojar por si llueve, además, atender a la familia durante su estadía que ha llegado de otros lugares a acompañar, de que en el baño haya suficiente agua en las cunetas. También, buscar y tener todo lo necesario para que la tumba, el altar funerario quede bien bonito: alfileres, flores, cortinas blancas, fomi, cartulina, cintas, velas, tijeras, los candelabros y el Cristo de bronce, así mismo peinar a las primas pequeñas para que queden bien hermosas. Durante estas noches, no todo el tiempo es para el desconsuelo, el quebranto y la mortificación, eso no significa que no haya aflicción, dolor y tristeza. Hay que hacer las aromáticas, servir el aguardiente y el café, ofrecer las mentas, los dulces y los cigarrillos a lo largo de la vigilia, como hacer los panes con mantequilla y jamón y tenerlos listos a la media noche para doscientas o más personas. Igualmente, estar atento de los primos pequeños que se quedan dormidos. Mientras uno está deshecho y pasa la noche, uno se ríe, escucha cuentos, habla, hace mandados, conoce a la familia y acompaña.

Las risas, los alabaos, las conversaciones, las oraciones, los rezos y en la mayoría de los juegos de dominó, el aguardiente y su embriaguez, la ausencia permanente del silencio, la

solidaridad colectiva, la reafirmación de los lazos de parentesco, son elementos convergentes en un mismo lugar que, de acuerdo con Oscar Potes (2015), no fraccionan el lugar de encuentro entre lo sagrado y lo profano sino todo lo contrario, estos elementos en su conjunto se complementan en la dinámica del ritual como “dispositivo que reafirma la unidad del grupo social” (Potes 2015:58), la vida y sus relaciones entorno al duelo.

Además, en Guapí por ser un municipio pequeño en su conformación poblacional urbana – 18.111 habitantes aproximadamente en su cabecera municipal y once mil en su zona rural de los cuales el 97% es afrodescendiente, el 3% indígenas Eperara- Siapidara y mestizos -, para todos sus moradores la muerte es un acontecimiento, gran parte todos y entre todos y todas se conocen, somos parientes o allegados y el fallecimiento de un ser querido cohesiona en buena medida a la familia de consanguinidad, afinidad y/o compadrazgo.

La muerte regula el cuerpo de manera individual y colectiva en pro de la vida en comunidad y del luto colectivo. Por ejemplo, los familiares cercanos del difunto visten de color negro durante un año o más, no bailan o salen al corrinche (fiesta y desorden) hasta el cabo del año del occiso y los equipos de sonidos de las casa no se prenden, ni se escucha música en alto volumen por lo menos durante seis meses. Los empleados de las entidades públicas cuando acompañan un velorio o la última noche, por lo general no tienen que acudir a su trabajo en horas de la mañana, pues se entiende que su cuerpo estuvo en vigilia. Sin embargo, cuando una persona está habituada a acompañar al velorio como a la última noche se le facilita al otro día cumplir con sus actividades cotidianas puesto que su cuerpo se ha acostumbrado al trasnocho de la muerte.

Mientras que el cuerpo es regulado de manera colectiva, también lo es de manera individual: si una mujer cercana al difunto está embarazada, ella no podrá entrar al campo santo para evitar recibir aire de muerto; igualmente si una persona tiene gripa tampoco podrá acompañar el velorio, última noche o entrar al campo santo para evitar un *espasmo*: aire frío de muerto, porque su cuerpo se encuentra débil, lo cual complicaría su recuperación y también le produciría *espasmo*. La solidaridad en otros ámbitos durante y después del ritual determina el accionar de los cuerpos de los allegados del fallecido como el de sus parientes.

Si hay algo distintivo del dolor producido por la muerte de otro tipo de dolencias, es que el dolor de la muerte implica la totalidad del ser y nadie puede huir de ese sentimiento, la muerte no olvida a nadie y ella nos llama a todos en el transcurso de la existencia, así lo afirma David Lebreton (1999), antropólogo francés. Ese dolor que atraviesa el alma y las profundidades del ser, ha llevado a las comunidades a reunirse en pro del luto individual y colectivo, congregación que para los guapireños visiblemente marcados por su afrodescendencia es el significado de la propia existencia en relación con la vida misma, pues allí, en la muerte y en medio de la aflicción, es donde se han transmitido sus prácticas culturales y el trasegar de su historia en sus sentidos de ser y estar juntos en la reconstrucción de su condición humana para recrear o reagruparse como comunidad. La muerte, de acuerdo con el antropólogo norteamericano Vincet Thomas (1993) más allá de un acontecimiento es en un hecho social cultural “que despierta en la conciencia individual y colectiva conjuntos complejos de representaciones simbólicas, de valores, sistemas de creencias, actitudes, conductas, ritos y normas que regulan los lugares, los momentos y los cuerpos” (Thomas 1993: 52).

El fallecimiento de un ser querido nos congrega, nos re-encuentra. En efecto, todas y todos nos habíamos reunido entorno a la despedida de Leo. Inicialmente tuve una gran resistencia



de estar cerca de este entorno. Erróneamente pensaba que por el hecho de no compartir o asistir a este tipo de rituales, no hacía parte de mi compromiso: acompañar en su última morada a quienes por los designios de la existencia, hacían parte de mi familia. No asistía a velorios, entierros o actos litúrgicos, fuera quien fuera, quizá por seguir el mandato moderno de evitar, sentir y ser tocada por el dolor de otro. Mi experiencia con la muerte era hasta ese entonces, la distante compañía que producen las salas funerarias propias de la urbe con su mutismo y asepsia. Sin embargo aquí aprendí que uno de los actos más solidarios que puede tener una con la familia, amigo o allegado, es acompañar-se durante el dolor causado por la tiranía de la muerte. Comprendí que parte de la vida en comunidad es la compañía y personalmente para mí fue la oportunidad para reafirmar mis lazos de parentesco, el sentido de familia, de las familias extensas. La muerte es la experiencia de la solidaridad colectiva. Ya decía Rogerio Velásquez (1965) durante sus recorridos por el bajo San Juan, la muerte, “un cadáver, anuda lo que la vida ha deshecho”.

## MATACHÍN: DE LO LEGAL A LA COSTUMBRE

Comprender el matachín como figura simbólica y de la memoria colectiva de los guapireños significa ahondar históricamente no sólo en los modos de producción desde el periodo colonial en esta parte del Pacífico con la explotación del oro, sino también en lo que representó el tratamiento diferencial de los africanos y sus descendientes por su pertenencia racializada y la continuidad de la violencia del látigo en sus cuerpos hasta el siglo XX, factores que establecieron buena parte de los sentidos de los guapireños como comunidad y como sujetos históricos. Teniendo en cuenta que la construcción binaria de sujetos inferiores/superiores, colonizados/colonizadores, blancos/negros, amos/esclavos; como parte de la organización cotidiana de la dominación a partir de la racialización del trabajo para mantener el patrón de poder, designó un lugar inferiorizante para los africanos y sus descendientes como todas sus labores y expresiones del ser. Como no eran esclavos había que hacerlos esclavos con varias tecnologías de sometimiento.

La raza, idea del sistema colonial euro centrado de acuerdo con el sociólogo peruano Aníbal Quijano (2006), bajo una supuesta diferencia biológica, ubica a los unos en una situación **natural de inferioridad** respecto a los otros. Asimismo, raza e identidad racial fueron categorías establecidas como instrumento de clasificación básica de la población, de roles sociales, control del trabajo, del cuerpo como objeto básico de la represión, parte de lo que Quijano (2006) ha denominado la *colonialidad del poder* dentro de las relaciones sociales. Esta idea construida en el seno del sistema colonial estableció formas de relacionamiento para la subordinación hacia los “otros” no blancos, no europeos y apoyadas por la teología

cristiana y sus autoridades eclesiásticas que los hacían ver “oscuros como el diablo” (Jiménez: 2004) , “salvajes”, “paganos”, “infieles”, en contra vía de los valores cristianos. Además las disposiciones legales inicialmente también los incriminaba de menoscabar el orden del estado colonial y posteriormente de atentar contra el proyecto unificador y civilizatorio del Estado nación con su “vagancia”, “pereza” y “salvajismo”.

Catalina Montañez (2009) argumenta que la teoría judeo-cristiana y la escolástica medieval ampararon y justificaron la esclavitud como una creación de dios donde primaba la dicotomía entre cuerpo y alma, de quienes detentaban o no espíritu para determinar la participación de la ciudadanía dentro del estado colonial. La concepción de esclavo se sustrajo del pensamiento aristotélico donde se equiparaba con el bárbaro caracterizado por su inferioridad y una tendencia natural a la servidumbre: “El que por ley natural no se pertenece a sí mismo, sino que, no obstante ser hombre, pertenece a otro, es naturalmente esclavo. Es hombre de otro el que, en tanto que hombre, se convierte en una propiedad, y como propiedad es instrumento de uso y completamente individual” (Aristóteles, Política, I.4: en Montañez, 2006:251).

El código de las Siete Partidas de Alonso X el Sabio que regían el reino de España en el siglo XIII, dirigidas a la cristianización de los denominados “infieles” mediante el castigo, encaminadas especialmente hacia los africanos pertenecientes al islamismo que se encontraban en Lisboa, aduciendo el paganismo de sus prácticas religiosas, se aplicaron también en las colonias españolas dentro de las Américas. Los esclavizados africanos de paganos “infieles” con las Siete Partidas y carentes de alma, posteriormente con las Leyes de Indias de 1542 pasaron a ser Piezas de Indias, es decir: a ser objetos, desprovistos de alma y de razón. “(...) la divina bondad, que quiso que estos esclavos tuviesen poco entendimiento

por quitarles el sentir (...) que si el esclavo tiene medio entendimiento, el amo ha de tener entendimiento y medio, el entero para sí; y el medio para que supla la otra mitad que le falta al esclavo” (Sandoval, 1627: 234 en: Montañez, 2009: 267).

La salvación de las almas justificó la esclavitud durante la Colonia. Según el Jesuita Alonso Sandoval los *etíopes*: hombres de cara quemada eran portadores de la maldición de Noé por ser hijos de Cam y “la maldición de Cam hizo a los etíopes inferiores de cuerpo y alma” (Sandoval: 235, en: Montañez, 2009:254). La carencia de alma fue determinante para la evangelización y conversión de los recién llegados. La tez negra significó la marca del pecado, “impronta que determinaría la territorialización del negro y su función en los espacios políticos y públicos de la Colonia” (Eljach: 2006), como el mantenimiento de la lógica esclavista mediante el castigo a los marcados por la maldición de Cam (Sharp: 1970). “Toda política se impone por la violencia, la coerción y la restricciones sobre el cuerpo” (Brohm: 1975, en: Le Breton, 2002: 83). No sólo la idea de raza fue un factor de dominación. La articulación de los modos de producción con los múltiples castigos y su violencia mantuvo vigente las relaciones de opresión basadas en la idea de las diferencias raciales desde las normas legales que deshumanizaban a los africanos desde el orden hegemónico esclavista. La identidad racializada de negros y la condición de opresión de esclavos, estableció desde las formas de relacionamiento de no juntarse con “indios”, ni casarse con “blancos”, hasta los oficios de desempeño, la manera de vestir, la ocupación del espacio público, las torturas y los castigos principalmente desde la *pedagogía del látigo* (Alcaldía de Quibdó, 2012), pues “la imposición del dolor como forma privilegiada del castigo”, de acuerdo con Le Breton (1999), “es el frecuente reino de lo arbitrario” para el control del cuerpo como objeto de

dominación. Desde la regulación del cuerpo “los negros fueros excluidos y discriminados por diversas razones entre las que cabe mencionar su condición jurídica, el color de la piel, la forma de la nariz, las costumbres, las prácticas rituales y religiosas” (Jiménez, 2004:66) donde se concretaba el trato diferenciador.

Por otro lado, en El Cabildo de Cartagena hacia 1570, las penas impuestas mediante el castigo se establecieron para mantener el orden entre la población negra y así evitar cualquier iniciativa de sublevación:

.. Si al negro o negra que anduviese huido o ausente de sus amos, no se volviere y redujere al servicio de sus amos dentro de un mes después que se ausente, caiga e incurra de que al negro le sea cortado el miembro genital e supinos, lo cual cortado lo pongan en la picota de la ciudad, para que ello tomen ejemplo los negros y negras, la cual justicia se haga públicamente en el rollo, donde todos los vean, lo cual se ejecute por todo rigor. (...) se establecieron castigos para los negros cimarrones, a quienes, sin necesidad de instruirles proceso alguno, se les podría castigar con 50 azotes si se ocultaban cuatro días; con 100 azotes si el negro huido se juntaba con otros fugitivos y, finalmente, si permanecía por más de seis meses en cimarronaje, se le aplicaría la pena de muerte, siendo ahorcado “hasta que mueran naturalmente” (Palacios, 1984: 339, en Escobar, 1985).

Por otra parte, en los Reales de minas de la Nueva Granada, Las ordenanzas de Gaspar de Rodas de 1587 dictaminaban lo siguiente para quien fuere negro:

Capítulo 3°. Item. Que ninguna persona por sí ni por interpósita persona sea osada á tratar ni contratar con negros cautivos de labor de minas, vendiéndoles vino, jabón, tabacos, queso y otro cualquier género de ropa, so pena que la primera vez caiga é incurra en pena de cien pesos y por la segunda en doscientos, y si fuere negro ó negra les sean dados por cada vez doscientos azotes, y si fuere español y lo hiciere tercera vez, sea desterrado perpetuamente de las minas, y la pena pecuniaria sea aplicada por tercias partes, cámara, y jueces y denunciador. (Aguilar, 2007: 113)

Capítulo 15°. Que cualquier persona que rompiere acequia, estanque, ó toma de agua maliciosamente, como de ellos conste, se aderece á su costa, y más pague los jornales que el otro dejare de sacar, por la dicha causa é inconvenientes, y si fuere negro, se le den cien azotes (Aguilar, 2007: 114).

Más adelante, para los lugares donde se encontraban los negros, las reglamentaciones instrucciones, ordenanzas sobre el comportamiento social y laboral del negro, establecidas mediante la Real Cédula de su Majestad sobre educación, trato y ocupaciones de los esclavos

en todos sus dominios de Indias e islas Filipinas o los Códigos Negros<sup>53</sup> en 1789 depusieron lo siguiente:

#### Capítulo VIII. Obligaciones de los esclavos y penas correccionales.

Debiendo los dueños de esclavos sustentarlos, educarlos y emplearlos en los trabajos útiles y proporcionados a sus fuerzas, edades y sexos, sin desamparar a los menores, viejos o enfermos, se sigue también la obligación en que por lo mismo se halla constituido los esclavos de obedecer y respetar a sus dueños y mayordomos, desempeñar las tareas y trabajos que les señalen, conforme a sus fuerzas, y venerarlos como a Padres de familia, y así el que faltare a alguna de estas obligaciones podrá y deberá ser castigado correccionalmente por los excesos que cometa, ya por el dueño de la hacienda o por su mayordomo, según la cualidad del defecto o exceso, con prisión, grillete, cadena, maza o cepo, con que no sea poniéndolo en éste de cabeza, o con azotes que no puedan pasar de veinte y cinco, y con instrumento suave, que no les cause contusión grave o efusión de sangre, cuyas penas correccionales no podrán imponerse a los esclavos por otras personas que por sus dueños o mayordomos.

Si bien la Real Cédula de 1789 estableció las formas del castigo y la cantidad de azotes que se debía proferir a los esclavizados que violaban la legislación colonial, los castigos eran más crueles en zona de frontera por la poca presencia de las autoridades coloniales (Jiménez, 2004: 72). El testimonio de Valeira Piñeiro en 1794, esclavizada de Don Manuel Piñeiro vecino de Barbacoas es un ejemplo de ello. Valeira Piñeiro solicitó a las autoridades de la provincia un cambio de “amo” para no padecer los brutales castigos que le profería su opresor, contándolo así:

Ha procurado reducirme triste víctima del furor [...] largando enteramente las riendas del rencor y la ira [...] siendo el primer castigo el de doscientos azotes atada de pies y manos, hallándome recién embarazada pues me hizo malparir [...] que puede decirme con verdad y sin ninguna exageración que éste es el real y efectivo manjar con que con [en] con dicho tiempo me ha alimentado y vestido sin otro motivo que el de dar parto a su género, propenso a la sevicia y al ultraje. El último [castigo] es el más atroz que me ha inferido [...] es la cruel rota de cabeza que finalmente me ocasionó con un fuerte palo, lleno de la mayor impiedad sin ningún temor de Dios [...] siendo al mismo tiempo tratada como puta sin reflexión a mi estado [de matrimonio con que se encontraba con el negro libre Francisco Caicedo] sólo por vía de mi señor [...]. Me salí fugitiva [del poder del amo] al monte tan desesperada y llena de mayor despecho que para obviar tantas muerte y vil [esas] padecidas y que se esperaba durante mi vida un semejante dueño intentaba

---

<sup>53</sup> La Corona Española a mediados del siglo XVIII expidió los Códigos Negros adoptando el Código Francés de 1685. La instrucción de 1789 fue preparada en la Audiencia de Santo Domingo y expedida por Carlos III con vigencia para todas las colonias españolas.

darne con mis propias manos la muerte a impulsos de mi desesperación, y no dudo que se me habría ejecutado siendo yo misma el cruel verdugo de mi vida si la piedad de Dios que no quiere la condenación que sus almas no hubiera permitido que mi marido [Francisco Caicedo negro libre] caminando en solicitud mía, con noticia de mi fuga hubiese dado en aquel monte conmigo [...] de este encuentro acompañado de las reflexiones cristiana que me surgió dicho mi marido, depuesto el ánimo de la mal premeditada temeridad mía, me resolví acompañarme de las justicias de aquel territorio ...cumpliendo de que se cumpliese a que se cediera para buscar otro señor (A.C.C. Sig. 10253, en: Romero, 2003 :139 -140)

Por otro lado, en la provincia de Barbacoas se decretó lo siguiente:

Incorre en delito el [negro] que hallándose por accidente en [Barbacoas] oye publicar día festivo y lo participa en la mina a los compañeros, sirviéndolo el amo, castiga al que da la noticia, pues dice el amo que solo los días domingos son festivos ... y si acaso saben el minero que ha dado queja o han tratado los esclavos con su merced, el teniente gobernador son castigados con cien azotes y prisión larga, lo mismo sucede cuando el minero lo verifica, las aprisiona meses, hasta que salen arrastrados como se verificó con el negro Nicolás, Joaquín y Joselito (...) (A.H.N.C. Negros y esclavos del Cauca tomo IV, folios 770-823, en: Romero,2003:146)

Mediante *la pedagogía del látigo*, el castigo ejemplarizante y otras formas de tortura, el régimen colonial generó miedo y represión como mecanismos para conservar el orden, instaurar el catolicismo y la asimilación a la cultura dominante para la explotación y la interiorización de quienes debían naturalmente ser superiores e inferiores, blancos y negros “amos” y “esclavos” (Alcaldía de Quibdó: 2012) y así garantizar durante la ausencia de las autoridades coloniales que “todo negro, esclavo o libre, pardo primerizo o tercerón en adelante será tan sumiso y respetuoso a toda persona blanca como si cada uno de ellos fuera el mismo amo o señor del negro” (Velásquez, 1953:54).

Al mismo tiempo, “forzaron a los colonizados a aprender parcialmente la cultura de los dominadores en todo lo que fuera útil para la reproducción de la dominación, sea en el campo de la actividad material, tecnológica como subjetiva, especialmente religiosa” (Quijano,2006:210). La iglesia amparada en el derecho que le confería el estado colonial y republicano de encausar la moral de los “no humanos” de acuerdo con los valores católicos,

emprendió campañas para garantizar la cristianización de sus imaginarios y así evitar que sus almas fueran a parar al infierno.

Las campañas consistieron en el castigo con el látigo utilizado para reducir a la servidumbre a los africanos y sus descendientes puesto que la iglesia lo adoptó para la evangelización y posteriormente las misiones utilizaron el lacerante castigo durante el inicio de la educación formal, periodo denominado por los investigadores Axel Rojas y Elizabeth Castillo (2005) como: la *iglesia docente* en zonas de frontera como Guapi hasta el siglo XX.

Fray Bernardo Merizal del Carmen (1921) comenta sobre el sacerdote María Mera lo siguiente: “sacerdote de gran fondo, que merece recordarse por la campaña que hizo contra los salvajes bailes de los negros costeños” (1921:204), como si en el baile, estuvieran inscritas las blasfemias. No obstante, las ideas del padre Mera se prolongaron con el regreso de la de la orden Franciscana en Guapi en 1954. Fray Gerardo Triviño, quien persiguió por los poblados, de río en río y de casas en casa a las marimbas que producían los ritmos del “demonio” y las prácticas de los guapireños que iban en detrimento del dogma cristiano, igualmente “(...) le daba látigo a los que vivían en concubinato, a las que querían el marido ajeno y a los hombres, también les daba látigo” (Portocarrero: 2015). “Nos daban látigo en la iglesia y en la escuela. Las monjas también nos daban. Había calabozos para los castigos en los colegios” como lo recuerda la profesora Raquel Portocarrero (2015).

Por otro lado, en voz baja mientras conversaba en la galería Mariana con la señora Carolina Cuenú (2013) comentaban sobre el padre Triviño “Él nos decía que si los hijos no estaban bautizados, nos íbamos a quemar en el infierno. Si eran hijos por fuera del matrimonio y si



morían pequeños el no iba a dar la bendición para que pudieran ir al cielo como angelitos”. “Las monjas nos alzaban la falda y nos daban látigo”. Por otra parte el tío Alfredo (2016) comentaba: “una de las hijas de su tío Quintiliano Romero cuando llegó a la casa se desmayó y cayó muerta, las monjas en la Normal como castigo la había dejado todo el día bajo sol. Cuando dieron el parte de las razones de su fallecimiento, los médicos determinaron que fue por insolación”. Francisco (2015) conocido cantador en el pueblo describe mostrándome la cicatriz de su canilla derecha lo siguiente: “Yo dejé de estudiar porque el profesor me sacó adelante a cantar una canción que yo no sabía de memoria. Entonces me dio un latigazo y desde ahí yo me sé 465 vallenatos 115 baladas 40 rancheras y también canto alabao”. Y mi prima Marta (2015) menciona: “¡Ay! mi mamá si me dio látigo”.

Los primeros maestros formados por la *iglesia docente* en esta región en muchos casos replicaron la metodología de la letra con sangre entra, especialmente con el látigo dentro de los espacios educativo entre otros castigos. A la hora de la evangelización, ilustración y educación familiar, la iglesia, la casa y la escuela eran una sola en el disciplinamiento con el látigo, de ahí que “un orden despótico se afianza cuando constituyen su espejo en la subjetividad” (García, 2002: 81).

## EL SENTIDO POLÍTICO DEL MATACHÍN

“En efecto la esclavitud forzó a los esclavizados a “desesclavizarse” a desenajenarse y a negar la muerte social, induciendo de esta manera el sentimiento de libertad en el ser” (Díaz, 1994: 20). La búsqueda de la libertad individual y colectiva implicó tanto acciones no violentas como violentas para consolidar otras formas de organización social de las comunidades afrodescendientes esclavizadas dentro del sistema colonial. Al interior de los Reales de Minas “los negros, por su parte, en los momentos más difíciles, preferían la muerte o la cárcel a tener que padecer los desmedidos castigos que le daban los amos o los capitanes de cuadrilla” (Jiménez, 2004: 72). Diversas fueron las respuestas al sistema de sujeción y su régimen carcelario: el suicidio individual y colectivo, el infanticidio, el aborto, la destrucción de las herramientas de trabajo, la rebelión, el enfrentamiento, la fuga, la desobediencia individual y colectiva, la ejecución de los esclavistas, entre otras gestas como el establecimiento de lugares libres de la esclavitud: los palenques, la automanumisión y el mantenimiento de los saberes ancestrales, la música y sus sonoridades para contar la historia oprobiosa como la libertaria y así obtener el restablecimiento de su condición humana y crear otras formas de ser al interior o la margen del sistema esclavista. Pero ¿Cómo entender el veintiocho de diciembre como parte de la resistencia cultural de los guapireños en la actualidad?

Sin música y sin danza no sería posible la vida y menos en medio de las alienantes circunstancias de la esclavización y las pacientes y necesarias tareas de la emancipación, todo en conflicto con una herencia cultural que brotaba por los poros frente a evangelizadores y mayordomos de la corona en plan de convertir en cenizas los legados africanos, lenguas, religiones y posturas (Vanín, 2010:331).

Desde ahí que la fiesta surge como posibilidad de reencuentro y también como experiencia histórica donde lo simbólico pone en evidencia las interacciones de los conflictos del pasado con el presente y, por qué no, de los dolores grabados durante esas pugnas irrumpiendo en la cotidianidad de la comunidad o llevándola a su máxima expresión personificando a las autoridades que hicieron del látigo una expresión del castigo: señores de mina, capataces, misioneros, maestros y padres de familia en el matachín.

Por un lado en la fiesta como escenario colectivo y de participación comunitaria se construyen concesos e identidad, se neutralizan o elaboran simbólicamente las contradicciones (García: 2002) un ejemplo de ello es lo que se siente al personificar al matachín: “uno debe estar bien vestido con su látigo bien largo, bien hermoso, para darle a otros” (“Masavi” : 2016) comenta: “Se siente mucha satisfacción, emoción no ve que este juego es pura diversión y el gusto de dar látigo no lo quita es nadie (Abel: 2016)” .

El impacto de cuatro siglos del sistema colonial, de sus formas de dominación y poder dieron como respuesta una práctica en Guapi durante el veintiocho. Aunque la experiencia colonial del látigo de capataces, misioneros y maestros había desaparecido, el castigo con esta fibra animal había llegado para quedarse en los métodos de disciplinamiento familiar y en la fiesta. “Porque es una fiesta única chévere, la alegría de innvonar y agradar a todo un pueblo que goza con esta fiesta (Abel:2016)”.

Los guapireños mediante el dolor causado por el látigo recuerdan el valor de la existencia, recuerdan la experiencia colonial porque si bien sus ancestros estuvieron dentro de un sistema que buscaba su deshumanización en pro de la codicia de otros, la experiencia íntima del dolor del cuero los inscribe en la historia colectiva, como un elemento con el cual se pueden identificar a partir de una historia territorial. “Esto es una gozadera, pero uno se toma sus

traguitos de aguardiente desde el veintiseis o desde el veintisiete para que el ventiocho uno salga tranquilo a recibir látigo y no le duela tanto” (Manuel: 2016).

Los dolores tienen antecedentes compartidos que le dan un valor, un significado como su representación para hermanarnos y cohesionarnos con otros desde nuestra individualidad, desde nuestro ser (Le Breton: 1999). Somos un cuerpo social, un cuerpo colectivo y explicar las representaciones de la memoria en el presente implica muchas veces volver, regresar a los hechos y lugares que marcaron el cuerpo; lugar donde se inscribe toda memoria y desde ahí impugnar el poder dominante. Las calles del pueblo son el escenario y el mes de diciembre es la época. La fiesta es de carácter colectivo donde la comunidad participa para reafirmar sus lazos de parentesco en la celebración y la solidaridad comunitaria reúne a la comunidad desde la alegría, el goce y la fiesta pero también desde el castigo.

“(…) el dolor muchas veces no deja otra opción que reconciliarse con él” (Le Breton, 1999:213) y en ese sentimiento colectivo “las sociedades definen implícitamente una legitimidad del dolor específica, para circunstancias sociales, culturales o físicas consideradas penosas” (Le Breton, 1999:133) como los medios colectivos y simbólicos para su recordación. El dolor de la esclavización y la segregación racial en esta zona ribereña hace parte de una de esas dolencias, haciendo del matachín una expresión local de reconciliación en la fiesta. Conforme con Xerardo Pereiro (2004):

los grupos humanos recuerdan colectivamente por medio de la creación de tradiciones, de la celebración de eventos que recuerdan el pasado, por medio de conmemoraciones, por medio del calendario, de formas rituales, etc. Creamos así representaciones colectivas que conllevan una carga moral importante (...). La memoria y los ejercicios de memorización, además de ser un recurso cultural, son un instrumento retórico, ideológico y político bien para ejercer el poder, bien para criticarlo y cuestionarlo, o bien para resistir frente al mismo (Pereiro, 2004: 6).

Los dolores no son anacrónicos tienen un contexto y un tiempo y el valor otorgado a estos determina el momento y la forma de su representación. Los guapireños hace muchos años eligieron en la fiesta, el escenario de la alegría, la catarsis y la memoria para hacer resistencia al olvido durante cada veintiocho de diciembre de un pasado que los insertó de manera violenta al capitalismo con la explotación del oro durante el periodo colonial, al catolicismo que buscaba salvar sus almas y al sistema educativo que buscaba sacarlos de la ignorancia mediante la *pedagogía del látigo*.

Sin embargo, el dolor en esta fiesta implica darle sentido a la existencia, aunque este es íntimo “también está impregnado de materia social, cultural, relacional, y es fruto de una educación” (Le Breton, 1999:10). En ese sentido la fiesta cumple el papel de entablar vínculos sociales, para reunirse para quedarse desde el lacerante dolor del látigo en la fiesta y consolidar “las relaciones afectivas comunitarias, la pertenencia de los que se fueron y regresan” (García, 2005:207) y resignificar en el presente la experiencia colonial.

*El negro es alegría  
El negro es amor  
negro es belleza, alegría, paz y amor.  
Del África llegaron los esclavos, que dolor  
Sin nada en los bolsillos, solo su confianza en Dios  
El negro que feliz organizó su situación  
con marimba en la mano, resistió a la humillación  
(...) como dicen los viejos yo no soy esclavo. No.  
Negro Baila - Semblanzas del río Guapi<sup>54</sup>*

Las reflexiones que aquí presento, al igual que el rito mortuario y la fiesta del matachín no son un resultado, sino la expresión de un proceso. Hablar del sentimiento implicó ponerme en evidencia. Creo que es fundamental poner el cuerpo, el pensamiento, las sensaciones y emociones de quien habla, describe, observa, analiza y reflexiona para crear conocimiento. El cuerpo es una herramienta que permite dar cuenta desde donde se conoce e igualmente es el lugar que posibilita acercarse y tocarse por el dolor del “otro” para así hacerse manifiesto, resonante, audible y colectivo.

Volver al Pacífico a despedir a mi abuela, me permitió sentir la fuerza de lo que significa tramitar el dolor de manera colectiva. Ella se tenía que ir y uno tiene que hacer el luto para poder descansar, seguir adelante y en paz con la vida. Por una parte, me permitió comprender que enterrar a los muertos, hacerle el novenario y la última noche es un derecho fundamental, y es un derecho colectivo, ya que estas prácticas no se concretan en el individuo sino en toda la comunidad, el difunto es de la comunidad, en ese sentido se le reconoce y masivamente se

---

<sup>54</sup> Grupo musical del municipio de Guapi, ganador en el 2015 del primer puesto en la modalidad de marimba en el festival de música del Pacífico Petronio Álvarez.

le acompaña, así se dignifica su humanidad. Por otra parte, comprendí que esta expresión del duelo, es de suma importancia considerando que en este escenario se renuevan y fortalecen las redes de solidaridad colectiva, familiaridad y afinidad que permiten lidiar con las dificultades que aparecen en la vida cotidiana, afianzando valores como el trabajo colectivo. Trabajo que es inseparable sin las mujeres y sus redes de afecto. Ellas son el eje que articula y mueven la vida colectiva entorno a la comunidad. Congregadas organizan todos los detalles del velorio, el entierro, los novenarios y la última noche.

Volver a Guapi, significó también para mí, activar las redes de mi familia extensa, es decir, ser sujeto de protección, cuidado, regaño y beneficio de cualquier pariente que este en algún punto del parentesco familiar, en cualquier lugar, desde el momento del reconocimiento para toda la vida, así sólo nos hayamos visto una o dos veces en la vida.

Por un lado, la reelaboración del dolor de los guapireños tanto en el rito mortuario como en el día del matachín, establece y reestablece relaciones cohesionando a la comunidad y en esa amplia confluencia se constituye una identidad territorializada. El rito mortuario como el día del matachín son de la comunidad y no de las jerarquías de las instituciones presentes en el territorio.

No hay sacerdotes ni monjas. La comunidad es la que organiza y lleva desde el inicio hasta el final la celebración, resignificando el origen católico para establecer y manifestar de manera colectiva lo propio.

Por otra parte en la relación centro-periferia, Guapi – Popayán, en ese ir y venir, me permití cuestionarme la forma cómo veía a los guapireños. Como muchos, llegué a esta región pensando que “los negros llevan la música en la sangre”, a la pobreza que azota esta región

la miraba como algo que hacía parte de la “cultura”. También deducía que el “sabor” y la simpatía “natural” de los pobladores de este territorio por el tambor resolvía los problemas básicos de subsistencia. Esto es lo que delimita la desigualdad de la diferencia. Como si el hambre y la pobreza escogieran determinados lugares, como si las expresiones elementales de la vida de un pueblo no se afectaran por las brutalidades de la guerra, las desigualdades económicas y raciales. En esa confrontación, mi acción investigativa trascendió a la práctica política. Entonces acompañé a mujeres, jóvenes y consejos comunitarios en el esfuerzo por consolidar sus estrategias de organización con miras a la reclamación de sus derechos fundamentales. El acompañamiento y el trabajo colectivo me condujo a replantear mis relaciones desde la cotidianidad, la palabra, el gesto, la práctica, porque es ahí donde finalmente se inmiscuyen y concretan todas las formas de inequidad de las que estamos impregnados para ejercer el poder y profundizar las desigualdades, porque es ahí donde uno también transforma y se transforma, en el día a día. Esta comprensión lo hace a uno responsable de sus reflexiones y su praxis. Estando ahí entendí que si el conocimiento y reconocimiento de los guapireños como sujetos culturales y sujetos históricos es importante, también es importante el reconocimiento de los guapireños con sus derechos colectivos y territoriales, como sujetos de derechos. Eso supone una acción: conocer y divulgar las normas, organizarse alrededor de un derecho vulnerado. Esta comprensión significa entablar una relación con el poder; el Estado y sus instituciones.

Por otra parte, entendí que la música en Guapi es la expresión de la vida colectiva. En el presente es la expresión de la resistencia. Esta manifestación conformada desde la intimidad del dolor y de la aflicción común, estableció un lenguaje colectivo que no fue permeado por



el orden colonial. Anteriormente estas formas del existir habían sido perseguidas, señaladas y castigadas por quienes ejercían el poder. Los arrullos, los alabaos y demás ritmos, además de ayudar a sobrellevar la dureza de esclavización y la evangelización, conformaron un lenguaje que pudiera revelar el sufrimiento, el dolor de lo impronunciable, como también un lenguaje que expresara lo propio, el sentimiento de libertad.

Si la música, si el Metal me hacían ruda, poderosa y manifestaba mi rabia y frustración, ahora los ritmos del Pacífico sur se habían vuelto parte de mi lenguaje porque también me hacían libre.

*“Por eso, ya no preciso de razones para ser  
porque me descubrí limpia  
brillante  
victoriosa  
incólume  
probada  
benedicida  
batallada  
negra  
ya no,  
no preciso razones  
porque hoy soy yo  
liberada” (Campbell:2014).*

## BIBLIOGRAFÍA

**1789. REAL CEDULA DE SU Magestad Concediendo Libertad para el Comercio de Negros** Con las islas de Cuba, Santo Domingo, Puerto Rico, y Provincia de Caracas, á Españoles y Extranjeros, Madrid en la imprenta de la Viuda de Ibarra MDCCLXXXIX

**Agudelo**, Carlos, 2004. “Guapi: sociedad local, Influencias globales”, en: Urrea, Fernando & Barbay, Olivier (Ed), 2004. Gente negra en Colombia: Dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico, Colciencias, CIDSE, Colombia.

**Aguilar**, Raúl, 2007. Inicios de la construcción social de Antioquia, Gaspar de Rodas 1520 -1607 Gran gobernador de Antioquia, Medellín.

**Arboleda**, Santiago, 2004. “El Pacífico sur desde la Mirada clerical en el siglo XX: apuntes para pensar la religiosidad afrocolombiana”. En: Rojas, Axel, 2004 (Comp.). Estudios Afrocolombianos: aportes para un estado del arte, Universidad del Cauca, Colombia.

**Alcaldía de Quibdó**, 2012. Pedagogía del látigo. Quibdó

**Almario**, Oscar, 2002<sup>a</sup>. “Desesclavización y territorialización: el trayecto inicial de la diferenciación étnica negra en el Pacífico sur colombiano, 1749-1810”, en Claudia Mosquera, Mauricio Pardo, Odile Hoffmann (eds.), Afrodescendientes en las Américas.

**Almario**, Oscar, 2001. “Anotaciones sobre las provincias del Pacífico sur durante la construcción temprana de la República de la Nueva Granada 1823-1857”, en: Anuario de Historia social de las fronteras, Vol. 6, Número 1, Universidad Industrial de Santander, Escuela de historia, Colombia. En línea: <http://revistas.uis.edu.co/index.php/anuariohistoria/article/view/1898/2273>

**Almario**, Oscar, 2013. “Modelos culturales en conflicto: grupos negros y misioneros agustinos en el Pacífico sur colombiano (1896-1954)”, en: Tabula Rasa N°19, pág. 193-226. Bogotá.

**Barona, Guido et al. 2002.** Geografía física y política de la confederación granadina, Volumen I, Estado del Cauca, Provincias del Chocó, Buenaventura Cauca y Popayán, Provincias de Pasto, Túqueres y Barbacoas, Colciencias, Universidad del Cauca.

**Castillo**, Elizabeth & Rojas, Axel, 2005. Educar a los otros: estado, políticas educativas y diferencia cultural en Colombia, Universidad del Cauca, Colombia.

**Centro de Memoria Histórica**, 2010. Bojayá, la guerra sin límites: Informe del grupo de memoria histórica de la comisión nacional del de reparación y reconciliación, Taurus Pensamiento, Colombia. En línea: [http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/informes2010/informe\\_bojaya.pdf](http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/informes2010/informe_bojaya.pdf) Recuperado el 18 de enero del 2016.

- Colmenares**, Germán, 1979. Historia económica y social de Colombia, Tomo II, Popayán: una sociedad esclavista 1680 – 1800, La Carreta, Bogotá.
- Córdoba**, Darcio & Córdoba, Cidenia, 1998. El Alabao: cantos fúnebres de la Tradición Oral del Pacífico colombiano, Corporación Identidad Cultural, Bogotá.
- Díaz**, Rafael, 1994. “Historiografía de la esclavitud en América Latina: temas y problemas generales”, pp. 11-2 .en: América Negra. Revista N° 8.
- Eljach**, Matilde, 2006. La construcción jurídica del negro en la colonia, de Benkos Biohó a la invisibilidad, Axis Mundi, Colombia.
- Escalante**, Aquiles, 1964. El negro en Colombia, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Escobar**, Antonio, 1925. La música en Cartagena de indias, en línea: <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/musica/muscar/escmus.htm>
- Espinosa**, Mónica & Friedemann, de Nina, 1993. Colombia: “La mujer negra en la familia y en su conceptualización”, en: Ulloa, Astrid, 1993. Contribución africana a las culturas de las Americas. Colcultura, Bogotá.
- Frantz**, Fanon, 2015. Los condenados de la tierra. Fondo de Cultura económica, Argentina.
- García Canclini**, Néstor, 2002. Culturas populares en el Capitalismo, Grijalbo, México.
- Gruoso**, Zúñiga, Jesús. La minería del Oro: génesis, economía y cultura de la población asentada en las partes medias y alta del río Timbiquí, en el departamento del Cauca. Universidad del Cauca, Trabajo de grado para como requisito parcial para obtener el título de antropólogo.
- IQEN** Informe Quincenal Epidemiológico Nacional, en línea: <http://www.ins.gov.co/iqen/IQUEN/IQEN%20vol%2019%202014%20num%2015.pdf>
- Friedemann**, Nina, 2000. “Huellas de africanía en la diversidad colombiana” en: **Instituto Colombiano de cultura Hispánica**, 2000. Geografía humana de Colombia, variación biológica y cultural en Colombia, Tomo I, Instituto Colombiano de cultura Hispánica, Bogotá.
- Jiménez**, Orian, 2004. El Chocó Un paraíso del demonio. Nóvita, Citará y el Baudó, siglo XVIII, Universidad de Antioquia, Universidad de Nacional de Colombia. Colombia.
- Maya**, Adriana, 1996. “África: legados espirituales en la nueva granada, siglo XVII”, En: Historia crítica No. 12, Universidad de los Andes, Bogotá. En línea: <http://historiacritica.uniandes.edu.co/view.php/187/index.php?id=187>  
Recuperado el 25 de febrero de 2015.

- Merizalde del Carmen**, Bernardo, 1921. Estudio de la Costa colombiana del Pacífico, Imprenta del estado mayor general, Bogotá.
- Montañez**, Catalina, 2009. “El viaje dantesco de los etíopes: la construcción del ser esclavo en el periodo de la Colonia”, En: Chaves Maldonado, María Eugenia, 2009. Genealogías de la diferencia: tecnología de la salvación y representación de los africanos en Iberoamérica colonial, Pontificia Universidad Javeriana, Colombia.
- Montoya**, Juan David, 2011. “¿Conquistar indios o evangelizar almas? Políticas de sometimiento en las Provincias de las tierras bajas del Pacífico sur (1560-1680)”, en: Revista N° 45 Historia Crítica, Universidad de los Andes, Bogotá. En línea: <http://historiacritica.uniandes.edu.co/view.php/722/index.php?id=722>
- Motta**, Nancy, 2006. “Territorios e identidades”, en: Historia y Espacio(91-109). Universidad del Valle, Colombia en línea: <http://historiayespacio.univalle.edu.co/index.php/historiayespacio/issue/view/278>
- Lao-Montes**, Agustín, 2007. “Hilos descoloniales. Trans-localizando los espacios de la diáspora africana” en línea: [http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1794-24892007000200003](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-24892007000200003)
- Le Breton**, David, 1999. Antropología de dolor, Seix Barral Los Tres Mundos, España.
- Le Breton**, David, 2002. Sociología del Cuerpo. Nueva Visión, Buenos Aires.
- Pereiro**, Xerardo, 2004. “Apuntes de antropología y memoria”, en: Revista O Fiadeiro – El Filandar n.º 15. En línea: [http://www.galiciaencantada.com/archivos/docs/528\\_Pereiro,%20X.ANTROPOLOGIA%20Y%20MEM%C3%93RIA.pdf](http://www.galiciaencantada.com/archivos/docs/528_Pereiro,%20X.ANTROPOLOGIA%20Y%20MEM%C3%93RIA.pdf)
- Potes**, Oscar, 2015. Análisis de las imágenes del ritual fúnebre en el valle del Patía, Trabajo de grado de Maestría en Antropología, Universidad del Cauca.
- Quijano**, Aníbal, 2005. “Colonialidad del poder: eurocentrismo y América latina”, en: Lander, Edgardo 2005 (Comp.) Colonialidad el Saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, UNESCO, República Dominicana.
- Restrepo**, Vicente, 1888. Estudios sobre las minas de oro y plata de Colombia. Imprenta Silvestre, Bogotá. En línea: <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/historia/minas/indice.htm>
- Rojas**, Axel, (sin fecha). El Alabao: expresión de vida, herencia cultural afropacífica un hombre y un pueblo concreto. En línea: <http://axe-cali.tripod.com/cepac/hispafrocol/epas.htm> Recuperado el 24 de febrero de 2015.
- Romero**, Mario, 1998. “Familia afrocolombiana y reconstrucción territorial en el Pacífico sur Siglo, XVIII”, pág. 105-140 en: Amaya, Adriana (ed.) Geografía Humana de

Colombia: los afrocolombianos tomo IV, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. Bogotá. En línea: <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/geografia/afro/familia>

**Romero**, Mario, 2003. “Sociedades negras: esclavos y libres en la Costa Pacífica de Colombia”. Gobernación del Valle-Colección de Autores Vallecaucanos, en: revista América Negra, Universidad Javeriana.

**Romero**, Mario,(1990-1991).“Procesos de poblamiento y organización social en la costa Pacífica colombiana”, en: Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura No. 18–19, Univeridad Nacional de Colombia, Colombia. En línea: sin fecha. <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/achsc/article/view/35488>.

**Thomas**, Vincent-Luis, 1993. Antropología de la muerte, Fondo de Cultura Económica, México.

**Vanín**, Alfredo, 1993.“Cultura del Litoral Pacífico: todos los mundos son reales”, en: Leyva, Pablo, 1993 (ed). Colombia Pacífico Tomo II, Fondo para la Protección del Medio Ambiente José Celestino Mutis, Colombia.

**Vanín**, Alfredo, 1996. “Mitopoética de la orilla florida”, en: Arocha, Jaime; Martha & Villa, William, 2000. Geografía Humana de Colombia: los afrocolombianos, tomo IV, Instituto colombiano de cultura Hispánica, Bogotá.

**Vanín**, Alfredo, 2010. Rutas de libertad: 500 años de travesía, Ministerio de Cultura, Universidad Javeriana. Colombia

**Velásquez**, Rogerio, 1961. “Ritos de la muerte en el alto y bajo Chocó”. En: Revista colombiana del folclor, pag. 9-74, vol. 11 N° 6, Segunda época.

**Velásquez**, Rogerio, 2000. Fragmentos de historia, etnografía y narraciones del Pacífico colombiano negro. Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH, Bogotá.

**Velásquez**, Rogerio, 1953. Memorias del Odio, Alianza Ed., Bogotá.

**Werner**, Eric, 2000. Ni aniquilados ni vencidos: Los Emberá y la gente negra del Atrato bajo el dominio español Siglo XVIII, Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH, Colombia.

**West**, Robert, 1972. La minería de aluvión en Colombia durante el periodo colonial, Imprenta Nacional, Colombia. Javeriana

**Zambrano de la Hoz**, Camilo, 2014. Dinámicas del “Sistema de Castas” en Santa Fé 1750-1810, Universidad Nacional de Colombia, Tesis de investigación presentada como requisito para optar al título de **Magíster en Antropología**. En línea: <http://www.bdigital.unal.edu.co/46346/1/478371.2014.pdf>

**Zapata Olivella, Manuel**, 2010. Por los Senderos de los Ancestros: textos escogidos. Ministerio de Cultura, Bogotá. En Línea: <http://babel.banrepcultural.org/cdm/singleitem/collection/p17054coll7/id/17>

## COMUNICACIONES PERSONALES Y ENTREVISTAS

Abel Renteria (2016)  
Alfredo Vanín (2016)  
Antonio Grueso (2016)  
Aurora Naranjo (2016)  
Bonifacia Solís (2015)  
Carolina Cuenú (2013)  
Faustina Orobio (2013)  
Francisco Solis (2013)  
Genaro Torres (2013)  
Hernando Vanín (2015)  
Heivert Venté (2016)  
Isidra (2013)  
Juana (2013 – 2015)  
Manuel Cuenú (2015)  
Manuel Santos Viveros “Masavi” (2016)  
Maritza Romero Cuero (2013)  
Marta Torres Orobio (2013)  
Miriam Cuero (2013)  
Marta Perlaza (2013)  
Nelly Romero Cuero (2013)  
Silvia Macilla (2016)  
“Richo” Gruero (2013)  
“Pachín” (2013)  
Raquel Portocarrero (2015)  
Wilmar Perlaza (2015)

## FUENTES AUDIOVISUALES

**Matachines.** Álvaro Muñoz, 2012. Ministerio de Cultura. En línea: <https://www.youtube.com/watch?v=MfqPsCOGpU0>

## ÍNDICE DE IMÁGENES

Imagen 1. Vista aérea de la cabecera municipal de Guapi. Imagen 2. Ubicación del municipio de Guapi en el departamento del Cauca. Imagen 3. Municipio de Guapi. .....	<b>¡Error! Marcador no definido.</b>
Imagen 4. Tumba de mi abuela Leonila.....	17
Imagen 5. Acompañantes de la última noche de mi abuela en el interior de la casa. Imagen 6. Acompañante de la última noche de mi abuela en la calle. Imagen 7. Ibídem....	18
Imagen 8. Matachín. Imagen 9. Matachines.....	28
Imagen 10. Matachín dando látigo. Imagen 11. Matachines dando látigo .....	30
Imagen 12. Mujeres matachín. Imagen 13, mujeres matachín. ....	32
Imagen 14. Matachines de Guapi en 1963.....	38
Imagen 15. Estructura de los Reales de Minas para la explotación de oro durante la Colonia.....	44
Imagen 16. Grabado Costumes de la Colonia en Colombia, (sin fecha). ....	47
Imagen 17. Desfile del colegio San José en el día de su patrono (2013).....	60