



:: [portada](#) :: [Ecuador](#) ::

13-08-2019

El otro proceso comunitario

Juan Montaña Escobar

Rebelión

Homo fugit velut umbra [1]

Somos los seres fieros que nos necesitamos

El día de san Juan, se celebra en junio, mi padre solía mandarme a latigear a los árboles para mantener o aumentar calidad y rendimiento de los frutos. En serio, era un ritual de cumplimiento obligatorio. Ahora no recuerdo las susurrantes frases del recordatorio ecológico bienhechor, a punta de latigazos, a cada árbol frutal o maderable; pero hacían referencia a la obligación de ser buenos productores, pero no todo era castigo también se los abonaba con desechos vegetales y orina.

Ese ritual, sin explicación precisa, se dejó de cumplir por el fallecimiento de mi padre. Años más tarde entendí la bioquímica afectiva del ritual: somos seres que nos necesitamos y a la vez demandantes fieros. Dos componentes antropológicos se juntaban: religiosidad (catolicismo + hilachas de afrocreencias) con agroecología (organización consecutiva de alguna vida situacional desde ciencias y saberes). En el ritual de los latigazos hay verdades de ciencias explicadas con esa alegoría, es posible que por el laberinto de las andaduras perdiera el axé de origen y por eso se sustituye con el día de celebración de san Juan (uno de los tantos Juanes canonizados). Este diálogo de demandas de sostenibilidad comunitaria se salda con el castigo por el incumplimiento de esa otra parte de la existencia ecológica. También se interpretaría como el dominio tiránico del humano sobre la vegetación. ¿En qué parte se cambió al Bambero protector por el san Juan áspero y exigente?

Cierto sandungueo sincrético

Algunas memorias históricas construyen la religiosidad y espiritualidad de las comunidades negras de la costa pacífica colombo-ecuatoriana, con préstamos de otras realidades religiosas adaptadas o absorbidas en su totalidad; con los atisbos culturales al asentarse en el territorio para sus propios alcances cotidianos comunitarios; con la vecindad de aquellas religiones dominantes y dominadoras, perturbadoras de los ritos; con la irrupción de prédicas que privilegian el miedo a la divinidad suprema por su tiranía e intolerancia con las "debilidades" humanas. Todo ello hostiga, arrincona, suprime u obliga al replanteo de los conceptos religiosos y espirituales en las comunidades urbanas y rurales. Dos memorias históricas sustentan o sustentaron esa religiosidad por fuera del catolicismo más doctrinario. Una, dificultades extremas de siglos. Y otra, festividades reinventadas que, sin (o al revés) estorbarse, persisten en el imaginario comunitario. Aún.



Estas materias espirituales, entendidas por el grupo social dominante como supersticiones (o supercherías), crean cultos en las marginalidades habitadas por grupos étnico-sociales. Y son banalizadas como veneraciones paganas, adoraciones de ignorantes o espacios espirituales para el entretenimiento académico demostrando así una injustificable arbitrariedad epistemológica al mismo tiempo que anacrónico eurocentrismo. No se trata solo de fe, ese dispositivo irracional para justificar nuestras creencias religiosas, es el *cómo* de la recomposición sin fin del equilibrio de la existencia en su versión física y espiritual (o considerando cierto aspecto energético). La invalidación política o aceptación exótica de unas ritualidades empobrece el análisis histórico del desarrollo científico, social, cultural y político de los pueblos. También, en el caso de las comunidades negras de Colombia y Ecuador, es el potencial productivo y progresista de la resistencia de las comunidades negras mediante la suma de particularidades culturales localizadas en el territorio, para sobrevivir como personas y memoria fiable.

Nuestra religiosidad y espiritualidad, con sus tropiezos e intrusiones, "fue una estrategia particular de adaptación de los esclavizados africanos en el nuevo contexto americano" [2]. A esa estrategia se articuló el conocimiento de la religión y los motivos de los esclavizadores para sostener su humanidad en el inhumano dominio, el necesario distanciamiento y la obligada aproximación a la imposición colonialista (cierto sandungueo sincrético), trabajar por la disminución de la desconfianza de los "amos" y por lo mismo disminuir la brutalidad del trato al observar algún fervor cristiano (o católico para precisar) y mantener la resistencia emancipadora por todos los medios posibles.

Nos hicimos de aquí

La africanidad esclavizada y liberta debió negociar, resquemores por dentro y sentimientos controlados por fuera (*koyokela ngai nkanda* [3]), aquellos aspectos que les acercaran a *cosmovisiones* dispares hasta conformar una narrativa más o menos común, más o menos abierta para no traicionar sus orígenes y aceptar desde el catolicismo aquellas bases de ritualidad muy cercanas a su sentir. ¿Un cambio cultural decisivo? Sin dudas, sin embargo flexible hasta donde mente y corazón lo permitieron. J. Antón Sánchez lo explica de esta manera: "Este cambio cultural pudo haber implicado la deconstrucción de sus paradigmas autóctonos de identidad y la recreación de una nueva visión cultural que exigió la asimilación de otras costumbres anta las nuevas condiciones de vida, mediante un proceso de sincretismo" [4].

Esa renovadora y a la vez controversial espiritualidad y de religiosidad debió cumplir la función química sublime, en individualidades y comunidades, de motivar el apego a la existencia, mucho más allá de una simple sobrevivencia o sea "un hacerse de aquí" [5] como cualquiera de los otros seres del territorio. Habitar el espacio para siempre, fomentar territorialidad (física + metafísica). Se naturalizó corazón adentro el *veneno* del colonizador con los vestigios sagrados ancestrales; por fin, se encontró compensación en algunos puntos del ánimo colectiva. Sin renunciamentos y otorgó inevitable preferencia a la imposición religiosa colonizadora. ¿Hasta dónde ambas espiritualidades hallaron una venerable simbiosis? ¿O quizás no fue asociación profunda sino colonización de uno de los opuestos?

En estas líneas no es difícil establecer una comprensión del irrenunciable anhelo de mujeres y



hombres africanos de retornar a sus ciudades o pueblos, porque algunos nacieron o se criaron en el cautiverio, aquello pudo afectar total o parcialmente sus esperanzas de volver, pero también reactivar nuevas empatías y afectaciones desmoralizantes de sus creencias. Además debió interferir en la ligazón con sus anteriores comunidades y la producción cultural prístina. Las circunstancias trágicas de sus cuerpos aprisionados causaron modificaciones angustiosas en la explicación existencial y los procesos esenciales. Su pensar estaba comprometido por las dudas de la continuidad prolongada y problemática de la existencia sin vislumbre de libertad.

Años después en territorios ajenos aún, religiosidad y espiritualidad se fundieron en las razones de sus mitos; es más, sintieron que eran verdaderos protagonistas de los avatares de las leyendas de fogata comunitaria, pero nada más que con el aval de la desgracia inesperada. El nuevo modo de producción los comprometía hasta la extinción y la perpetuidad de olvidarse de quiénes eran. Es cuando se refunda la *memoria colectiva* que nunca más perderían de vista a las generaciones por venir ni el *ayer* cuando empezábamos a ser aquello que ahora somos, según el Abuelo Zenón.

Realidad trascendental

El Maestro Juan García Salazar definió así nuestra memoria colectiva: "Memoria colectiva es un saber colectivizado [...] es el afianzamiento, es la verificación de que es un hecho ancestral porque toda la gente lo conoce, es la que nos permite continuar" [6]. Es el saber de las comunidades negras del pacífico colombo-ecuadoriano. Corriente pedagógica y didáctica de *bio-permanencia* en un espacio con todos los tiempos posibles, constructora de la *realidad trascendental* (Lewis Gordon, en *Existencia Africana. Understanding Africana Existential Thought*. Nueva York: Routledge, 2000).

Aquello que hemos referido hasta ahora cabe considerarse como el proceso de las comunidades negras (PCN) en su tarea emancipatoria, todavía actual. Religiosidad y espiritualidad, con sus señales de diferentes orígenes, son los resultados de una insurgencia intelectual inicial de personas deshumanizadas transportadas en bodegas de barcos europeos, su venta en los puertos de arribo, el traslado al fondo de las minas de oro o a las plantaciones. Ese trasiego sumó tiempos de oralidad para no desterrar del todo a sus deidades o confundirlas para siempre con los santos católicos. Era existencia o inexistencia, algo peor que la muerte.

Angelina Pollak-Eltz afirma que "Aunque hoy en día los nombres de las antiguas deidades africanas [...] se han perdido, en la oscuridad, se notan rasgos muy fuertes, sobre todo en la veneración de San Juan en el tiempo de solsticio de verano y de San Benito durante la época de navidad, o sea, del solsticio de verano" [7]. Ocurre en Venezuela y en la costa colombo-ecuadoriana. Los rituales se acompañan de oraciones herméticas y tienen sus tiempos fijos de cumplimiento, sus ejecutores son receptores directos de esas sabidurías y ciencias, debieron tener templanza para soportar burlas y acoso de toda clase de autoridad extraña.

El cambio de oficio de los santos católicos



El reactivado proceso de comunidades negras, en los años 70 del siglo XX, por jóvenes de uno y otro lado de la raya (frontera de Colombia y Ecuador), es la continuidad secular emancipadora de cimarrones, mujeres y hombres, que oponían toda la carga de memoria a la imposición del olvido. El disfraz sincrético ayudó como lo refiere A. Pollak-Eltz: "(los) santos sustituyen a antiguas deidades africanas, asociadas a la fertilidad de la tierra y a la lluvia" [8] . Reaparecen divinidades definidoras de destinos terrenales, protectoras del agua, de los animales, de los árboles; dueñas de los secretos de las plantas curativas, dibujadoras del vuelo de las aves y hasta de los principios técnicos de la construcción de instrumentos musicales. Es el espacio biofísico, el territorio ancestral, en donde "uno descubre en que en cada recodo de río, en cada vuelta de camino, en cada árbol, en cada vertiente se presiente la presencia de un personaje mitológico de los tantos que en los territorios *sembraron* (cursiva de JME) nuestros mayores" [9] . A. Pollak-Eltz coincide en que "son los espíritus purificadores de los antepasados (Ancestros, JME), quienes vuelven una vez al año a la tierra (o al territorio, JME) para traer bienestar y fertilidad a los parientes vivos" [10] . ¿Esos espíritus purificadores son las ánimas benditas?

Notas:

[1] *El hombre huye como una sombra*. Frase escrita en el pórtico del cementerio municipal de Esmeraldas.

[2] *Religiosidad afroecuatoriana*, John Antón Sánchez, Edicuatorial, Quito, p. 58.

[3] Enojarse consigo mismo.

[4] Op. Cit., p. 58

[5] Verso de Antonio Preciado

[6] *Memoria colectiva, escritura y Estado. Prácticas pedagógicas de existencia afroecuatoriana*, Catherine Walsh y Juan García Salazar. Cuadernos de Literatura Vol. XIX N° 38, julio-diciembre 2015, pp. 83-84

[7] *El catolicismo popular en Venezuela* , Angelina Pollak-Eltz, http://gumilla.org/biblioteca/bases/biblo/texto/SIC1973354_155-157.pdf

[8] Op. Cit.



[9] *Desterritorialización, semillas y siembras ancestrales*, Juan García Salazar. Documento cedido al autor para ampliar sus estudios.

[10] Op. Cit.

Rebelión ha publicado este artículo con el permiso del autor mediante una [licencia de Creative Commons](#), respetando su libertad para publicarlo en otras fuentes.