



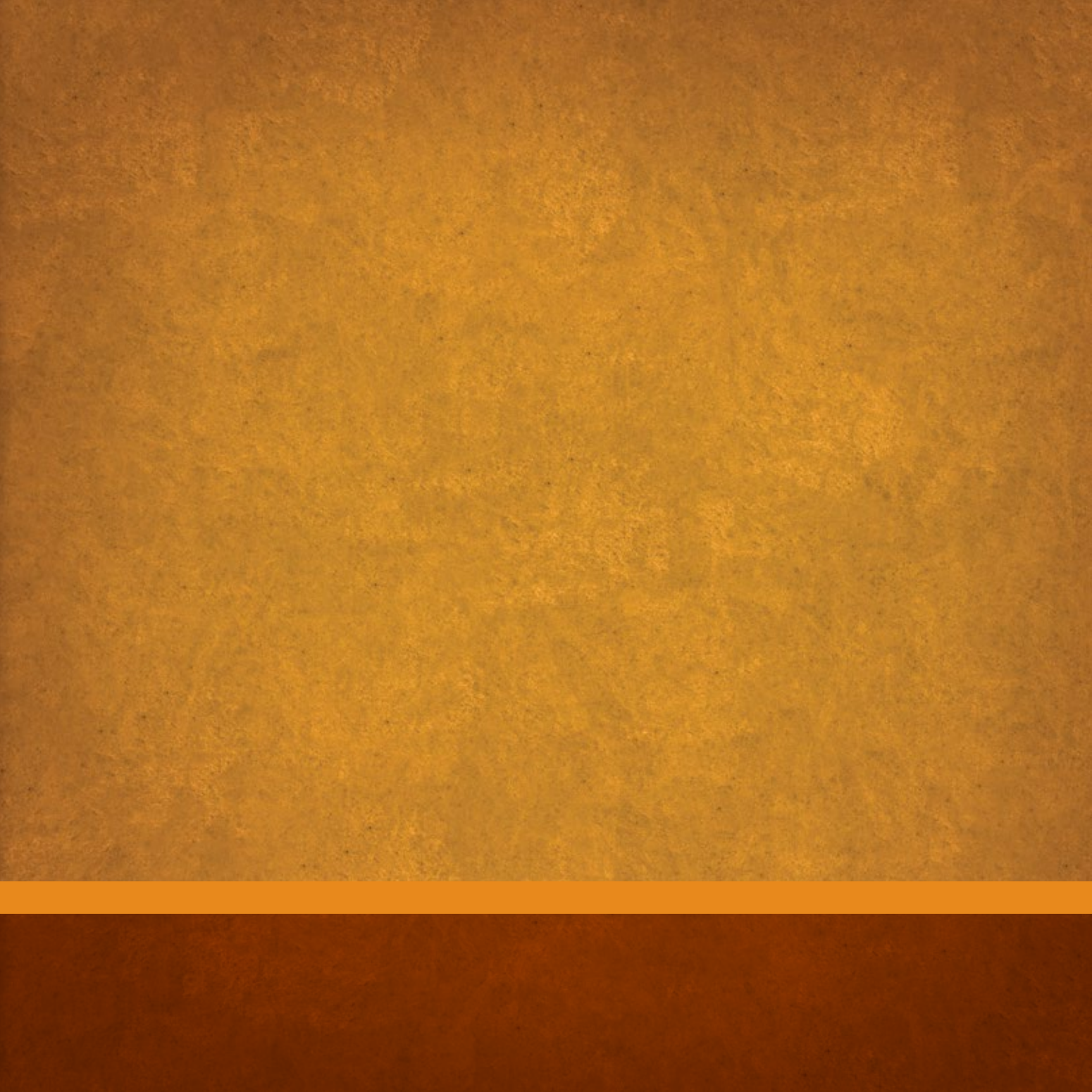
JOHN ANTÓN SÁNCHEZ

Religiosidad afroecuatoriana

 SERIE ESTUDIOS



Instituto Nacional de
Patrimonio Cultural



JOHN ANTÓN SÁNCHEZ

Religiosidad afroecuatoriana



SERIE ESTUDIOS



JOHN ANTÓN SÁNCHEZ

Religiosidad afroecuatoriana

 SERIE ESTUDIOS



Instituto Nacional de
Patrimonio Cultural

Rafael Correa Delgado

Presidente Constitucional de la República del Ecuador

Guillaume Long

Ministro Coordinador de Conocimiento y Talento Humano

Francisco Borja Cevallos

Ministro de Cultura y Patrimonio

Lucía Chiriboga Vega

Directora Ejecutiva

Instituto Nacional de Patrimonio Cultural

Directora de Inventario

Lucía Moscoso Cordero

Directora de Conservación

Ruth Aguirre de la Torre

Coordinación del proyecto

Nidia Gómez Pazos

Área de PCI – Dirección de Conservación

Equipo de investigación

Juan García Salazar

Miguel Rivera Fellner

Darwin Valencia

Coordinación Editorial

Elena Noboa Jiménez

Directora de Transferencia del Conocimiento

Cuidado de la edición

Wilma Guachamín Calderón

Ana María Cadena Albuja

Diego Paladines Jiménez

Corrección de estilo

Juan Francisco Escobar

Producción

Dirección de Transferencia del Conocimiento

Instituto Nacional de Patrimonio Cultural

Diseño

Ricardo Novillo Loaiza

Fotografías

John Antón Sánchez

Miguel Rivera Fellner

Darwin Valencia

Personas en trapiche de caña (negativo, byn) - Niña muerta

acostada sobre mesa (negativo, byn). Fondo Documental Afro-

Andino, Juan García, ca. 1980, Esmeraldas. Convenio Universidad

Simón Bolívar, Sede Ecuador – Proceso de Comunidades Negras del

Ecuador, p. 81

Juan García, p. 115

Familia Cortéz González, p. 120

Foto de portada

Procesión acuática de San Martín de Porres arribando a la playa de

Canchimalero - John Antón

Edición de fotografía histórica

Santiago de la Torre, Cónclave - Estudio, p. 81

Ilustraciones

Bladimir Trejo, Ricardo Novillo

Impresión:

Ediecuatorial

Tiraje | 1000 ejemplares

Quito, 2014

ISBN 978-9942-955-07-4

Índice

Presentación	9
Introducción	10
Antecedentes históricos	13
La trata de esclavos	14
Contexto histórico de los afroecuatorianos de Esmeraldas	22
Contexto histórico de los afroecuatorianos del valle del Chota-cuenca del Mira	27
Los afrodescendientes	33
Generalidades	34
Proceso de construcción de la cultura afrodescendiente	35
La memoria de la esclavitud y la memoria de la resistencia	36
Búsqueda de la igualdad y la ciudadanía	39
Rastro de África en la religiosidad popular afroecuatoriana	43
Aspectos básicos en las ideas cosmológicas de los pueblos del África negra occidental	44
El <i>Muntu</i> y las categorías cosmológicas para pensar el mundo y el ser humano	45
Dios y su fuerza creadora	46
Los mundos visibles e invisibles paralelos	46
Los dioses o divinidades	47
Los espíritus menores	48
El hombre y el misterio de la vida y la muerte	48

Deconstrucción y reconstrucción del pensamiento religioso africano en América	49
Ruptura y continuidad	50
Recreación de un nuevo mundo afroamericano	51
Mecanismos de resistencia	52
El recuerdo vivo ancestral	53
Cristianismo y sincretismo	55
Resurgimiento de una nueva religiosidad afrodescendiente en el Pacífico colombo-ecuatoriano	56
La adaptación de una nueva religiosidad popular de los afrodescendientes en el Pacífico	58
Memoria colectiva desde las minas	59
Sabios tradicionales o brujos y fetichistas	61
Fortalecimiento de la religiosidad africana en la Colonia	63
Santo Oficio, cristianismo y prácticas religiosas ancestrales	65
Cosmovisión afroecuatorialiana	67
El universo cosmogónico afroecuatorialiano	69
Religiosidad afroecuatorialiana, santoral y fiestas	79
Mundo divino y humano	80
Construcción histórica del santoral afroecuatorialiano	84
El mundo divino y la adoración a los santos	88
Los santos y sus favores	88

El santoral	92
San Antonio de Padua	96
Virgen del Carmen	98
Nuestra Señora de las Lajas, Salinas	101
San Martín de Porres	104
San Juan	105
Virgen de las Nieves en el Chota	108
Fiestas religiosas	110
Fiesta de Reyes	110
Semana Santa	115
Fiesta del Divino Niño	122
Bibliografía	125
Anexos	131
Interlocutores	132
Territorios ancestrales del valle del Chota, La Concepción y Salinas	132
Territorio ancestral de Esmeraldas	134



Presentación

El pueblo afroecuatoriano proviene de la diáspora africana y su historia da cuenta de los procesos de esclavitud y exclusión que han sufrido por varios siglos. Sin embargo, ha revertido esta realidad desde la dignidad, libertad, igualdad y ciudadanía al asumir una conciencia crítica que revaloriza su cultura.

La reapropiación que este pueblo ha hecho de los territorios ancestrales del valle del Chota, La Concepción y Salinas y de la provincia de Esmeraldas es parte de su estrategia de resistencia, dado que la participación humana en el espacio geográfico no solamente incide en la transformación del medio natural para su subsistencia, sino que también enriquece su medio cultural.

En este contexto, el Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, interesado en dar a conocer los sistemas simbólicos que están detrás de las creencias, ritos y celebraciones de la religiosidad popular afro y la forma en que coexiste el mundo divino y humano, presenta este estudio que da a conocer la fusión de expresiones religiosas que amalgaman elementos culturales africanos con elementos hispanos e indígenas.

Esta hibridación se concreta en el santoral afroecuatoriano donde se produce una relación particular entre el santo y el feligrés. El trato es tan íntimo que en ocasiones se dan disgustos de ambas partes porque ni el santo presta favores ni el devoto le prende una vela. Esta conexión se materializa en las celebraciones guiadas por *fiesteros*, *rezaderos* o *síndicos*, quienes dan vida a la tradición desde los arrullos, plegarias, responsos y novenarios recitados en honor a los santos.

La difusión de este estudio permite conocer las relaciones y prácticas que mantienen estos grupos con los santos que los ayudan y los acompañan en lo cotidiano y que comparten sus angustias, desventuras y emociones.

Lucía Chiriboga Vega
Directora Ejecutiva
Instituto Nacional de Patrimonio Cultural

Introducción

Este libro es producto de un estudio de carácter etnográfico que tiene como finalidad conocer el estado de la situación del Patrimonio Cultural Inmaterial afrodescendiente, especialmente aquel relacionado con las manifestaciones de la religiosidad popular católica presente en el norte de la provincia de Esmeraldas y en los valles del Chota, La Concepción y Salinas, en las provincias de Imbabura y del Carchi, al norte del Ecuador. El texto se centra en estos *territorios ancestrales*, dado que allí, desde tiempos coloniales, se desarrollaron asentamientos de africanos esclavizados y libres que concibieron una sociedad a partir de la particularidad de la diáspora africana en América.

A nivel internacional, existe un esfuerzo coordinado para revitalizar las expresiones culturales patrimoniales de la humanidad a fin de evitar su deterioro. La salvaguardia surge como una respuesta integral para garantizar la continuidad de las manifestaciones culturales y está considerada en una serie de instrumentos jurídicos de carácter internacional: la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de 2003; la Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales de 2005;

y la Decisión 588 del Consejo Andino de Ministros de Relaciones Exteriores de 2004 de la Comunidad Andina de Naciones. En el caso ecuatoriano, la política pública para salvaguardar el patrimonio natural, material e inmaterial se ampara de manera particular en la Constitución en el artículo 57, inciso 13, sobre los derechos de las comunidades, pueblos y nacionalidades que afirma: “Mantener, recuperar, proteger, desarrollar y preservar su patrimonio cultural e histórico como parte indivisible del patrimonio del Ecuador. El Estado proveerá los recursos para el efecto”¹.

Constitucionalmente, el pueblo afroecuatoriano tiene características étnicas muy definidas. De acuerdo con el censo de 2010, su representación en el país supera el 7,2% del total de la población ecuatoriana (más de un millón de ciudadanos). La presencia de este pueblo se remonta al período de la esclavización ocurrida en América desde el siglo XVI, circunstancia que lo obligó al desarrollo de procesos de deconstrucción y de reconstrucción de su cultura.

Su identidad fue alimentada por relaciones de hibridación africana, indígena y europea durante un proceso

¹ Asamblea Nacional Constituyente de la República del Ecuador, *Constitución de la República del Ecuador de 2008*, Montecristi, 2008, p. 36.

histórico de larga duración. La música, la religiosidad, la lengua, la estética y el deseo de la libertad fundamentaron puntos clave de su construcción identitaria, así como también lo hicieron el cúmulo de prácticas materiales, simbólicas y espirituales, que van desde actividades económicas y de subsistencia como la agricultura, la pesca, la caza y recolección, la minería del oro a pequeña escala y la recolección de madera, hasta las relaciones de parentesco basadas en la familia extensa y su religiosidad de origen africano.

En el Ecuador sobresalen una serie de manifestaciones de religiosidad popular que entremezclan herencias católicas y africanas. Concepciones que constituyen un universo religioso que interrelaciona y entrecruza a seres humanos, animales, plantas, minerales con las divinidades, los santos, los espíritus de los muertos y las visiones.

El presente libro recoge los resultados de una investigación antropológica que combinó técnicas y métodos basados en el enfoque etnográfico además de herramientas de la antropología visual. Durante el período el trabajo de campo se aplicaron las siguientes técnicas: observación participante, entrevistas estructuradas y semiestructuradas, grupos focales y talleres participativos, fichas técnicas de registro de las manifestaciones, diarios de campo y registros fotográficos y audiovisuales.

En el análisis de la información se incorporaron reflexiones de los portadores de los conocimientos y

en algunos de los casos se aprovechó la coincidencia de la realización de ceremonias del calendario católico. A partir del encuentro con sabios, fiesteros, cantaoras, rezanderos, priostes, síndicos y demás detentores de los saberes ancestrales y religiosos, tanto del norte de Esmeraldas como del Chota, se complementaron las ceremonias religiosas desde el punto de vista de las percepciones e imaginarios de la gente.

La publicación *Religiosidad afroecuatoriana* parte de los antecedentes históricos que marcaron el surgimiento de la cultura afrodescendiente en las Américas, a partir de la trata de esclavos. El segundo capítulo explica el proceso de construcción identitaria de los afrodescendientes en Ecuador, ubicando los procesos de resistencia y de preservación de la memoria como estrategia fundamental. El tercer capítulo especifica el marco en el cual se comprende la religiosidad de este pueblo, tomando como base la cosmogonía africana heredada y el proceso de sincretismo que se desarrolló después con aportaciones europeas e indígenas en América. El cuarto capítulo detalla los aspectos claves de la cosmovisión afroecuatoriana para entender antropológicamente las dimensiones de las fiestas afrocatólicas actuales. Finalmente, el último capítulo retrata las fiestas, ceremonias y ritos que se practican en Esmeraldas y los valles del Chota, La Concepción y Salinas para integrar los mundos humano y divino mediante conjuros, invocaciones espirituales y santorales, rezos, letanías, cantos, exorcismos, iniciaciones, limpiezas, ungidas y adivinaciones.

RELIGIOSIDAD AFROECUATORIANA



Antecedentes históricos

 SERIE ESTUDIOS

La trata de esclavos

En Ecuador, la historia de los afrodescendientes empieza en el siglo XVI cuando comenzó la esclavización en América¹.

La esclavitud de africanos que se produjo entre los siglos XVI y XIX en las colonias americanas constituye un fenómeno fundacional de lo que hoy se conoce como la diáspora africana² en América de la cual forman parte los afrodescendientes del Ecuador.

Para Julio Le Riverend, “los negros llegan a la América desde la primera década del Descubrimiento”, incluso llegaron con Cristóbal Colón. Explica además que “su forzada emigración no cesa desde 1680 hasta 1770. Sin embargo, cada zona –y puede afirmarse que cada país– tiene su cronología propia. Colón traía negros en sus naves, pero habían de pasar años

¹ Sobre la esclavitud, ver José Antonio Saco, *Historia de la esclavitud desde los tiempos más remotos hasta nuestros días* (1937), t. 4, La Habana, Universidad de La Habana, 2006, p. 414.

² Comprendemos el concepto de diáspora africana como una unidad de análisis sociológico, histórico y político global que aglutina a los africanos y su descendencia en el mundo contemporáneo, cuyo hecho esencial sería la trata esclavista de las Américas. Agustín Laó-Montes, comprende a la diáspora africana como un *proyecto* de afinidad y liberación fundamentado en una ideología translocal de hacer comunidad y en una política global de descolonización. La diáspora africana puede concebirse como un proyecto de descolonización y liberación insertado en las prácticas culturales, las corrientes intelectuales, los movimientos sociales y las acciones políticas de los sujetos afrodiaspóricos. Como proyecto, la diáspora africana es un norte, un horizonte utópico para los sueños de libertad negra. Agustín Laó-Montes, “Hilos descoloniales. Translocalizando los espacios de la diáspora africana”, *Revista Tabula Rasa*, n.º 7, julio-diciembre, Bogotá, Universidad Javeriana, 2007, pp. 47-79.

antes de que los africanos fueran introducidos en cantidades estimables y que se organizara su empleo en el desarrollo de las economías coloniales”³.

Aunque no hay datos oficiales, es posible hacer un cálculo aproximado sobre cuántos esclavizados entraron al Nuevo Mundo. Fernando Jurado Noboa estima que durante los siglos XVI y XIX aproximadamente unos nueve millones de africanos fueron traídos como esclavizados al Nuevo Mundo, a través del comercio esclavista dominado por Francia, Inglaterra, Portugal y Holanda⁴. Otros autores también proponen algunas cifras para referirse a la cantidad de esclavizados que se introdujeron en América. Para Roger Bastide, llegaron al continente cerca de doce millones de esclavizados⁵; mientras que, según Germán Colmenares, al menos unos trece millones de africanos fueron introducidos al Nuevo Mundo en condición de esclavizados⁶. De este total se estima que, entre 1521 y 1865, un total de un millón y medio de africanos fueron introducidos a Hispanoamérica, de los cuales se calcula que alrededor de ochenta y nueve mil esclavizados ingresaron a Cartagena entre 1585 y 1640.

Sobre la procedencia africana de los esclavizados, existen varias discusiones. Al respecto, José Luciano Franco afirma que “los negros han venido a América, prácticamente de todas las regiones africanas”⁷. En la mayoría de los casos el principal lugar de procedencia de los esclavizados corresponde a la parte occidental de África; sin embargo, también hubo importación desde el oriente de la costa africana e incluso llegaron esclavos del norte de África y de Madagascar. Los lugares de origen de los esclavos africanos están relacionados con el tipo de comercio y tráfico que se realizaron.

*El tráfico inglés parece haber tomado a Sierra Leona como foco principal de procedencia de esclavos aun cuando se sabe que vinieron también de otros puntos de la costa occidental, del Alto Níger, de la región de los desiertos saharianos, de Senegal, del Lago Tchad, del sudoeste africano, del delta del Zambeze, de la costa del sudeste*⁸.

³ Julio Le Riverend, “Afroamérica”, *Revista África en América*, año 6, n.º 36-37, mayo-agosto, La Habana, Casa de las Américas, 1966, p. 24.

⁴ Fernando Jurado Noboa, *Esclavitud en la costa pacífica: Iscuandé, Barbacoas, Tumaco y Esmeraldas, siglos XVI al XIX*, Quito, Editorial Abya-Yala, 1990, p. 15.

⁵ Roger Bastide, *Las Américas negras: las civilizaciones africanas en el Nuevo Mundo*, Madrid, Alianza Editorial, 1967, p. 11.

⁶ Germán Colmenares, “Popayán, una sociedad esclavista (1680-1800)”, *Historia económica y social de Colombia*, 1.a ed., t. 2, Medellín, La carreta, 1979, p. 39.

⁷ José Luciano Franco, “La presencia negra en el Nuevo Mundo”, *Revista África en América*, año 6, n.º 36-37, mayo-agosto, La Habana, Casa de las Américas, 1966, p. 14.

⁸ *Ibidem*, p. 14.

Para Bastide, identificar los lugares de importación de esclavizados es importante para comprender los orígenes étnicos y la manera cómo los esclavizados reprodujeron su cultura mediante un complicado proceso de transculturación, aculturación y endoculturación: “Los negros enviados a las regiones anglosajonas proceden en su mayoría de la antigua Costa de Oro; los que van a los países hispánicos suelen proceder del Congo y Angola; pero esto no es todo, para un mismo país de destino, el origen de los negros varía también según la época”⁹.

Pero, ¿cuál era la procedencia étnica o a qué naciones pertenecían los esclavizados? Para el caso de Hispanoamérica, y concretamente de aquellos grupos que entraron por el puerto de Cartagena y posteriormente fueron importados a lo que hoy se conoce como América andina, existe la relación que realizó el jesuita Alfonso de Sandoval a mediados del siglo XVI.

El padre Sandoval estima que, durante el primer cuarto del siglo XVI, los esclavizados en Cartagena de Indias que llegaron en los barcos de la trata eran originarios de las siguientes regiones y naciones¹⁰:

Regiones y naciones africanas¹¹

Grupo	Región	Naciones
Los guineos o negros de los ríos	De Cabo Verde a Sierra Leona	Yolofos, berbesies, mandingos, fulos, fulufos, casanjan, branes, balantas, biáfaras, biojos, zapes, cocolies, zoos
Grupos de África centro oriental, el principal puerto de embarque fue la isla de San Tomé.	Occidente del río Volta, actual Benín o Dahomey, desembocadura del río Volta Orillas del río Calabar Terranova	Los minas, pueblos de akán de la actual Ghana Los ararás de la cultura Ewé-Fon Los popós de la cultura Ewé-Fon, entre los minas y los ararás Carabalies, que agrupaba los pueblos de ambos: caravalí, abalomo, bila, cuabi, colo, cola, dembe, done, evo, ibo, ido, mana, moro, oquena, ormapri, quereca, tebo, teguo Lucumies o yorubas, según la lengua que hablan
Grupos de África centro meridional	Isla de Loanda y el puerto de Cabinda	Angolas y congos o manicongos

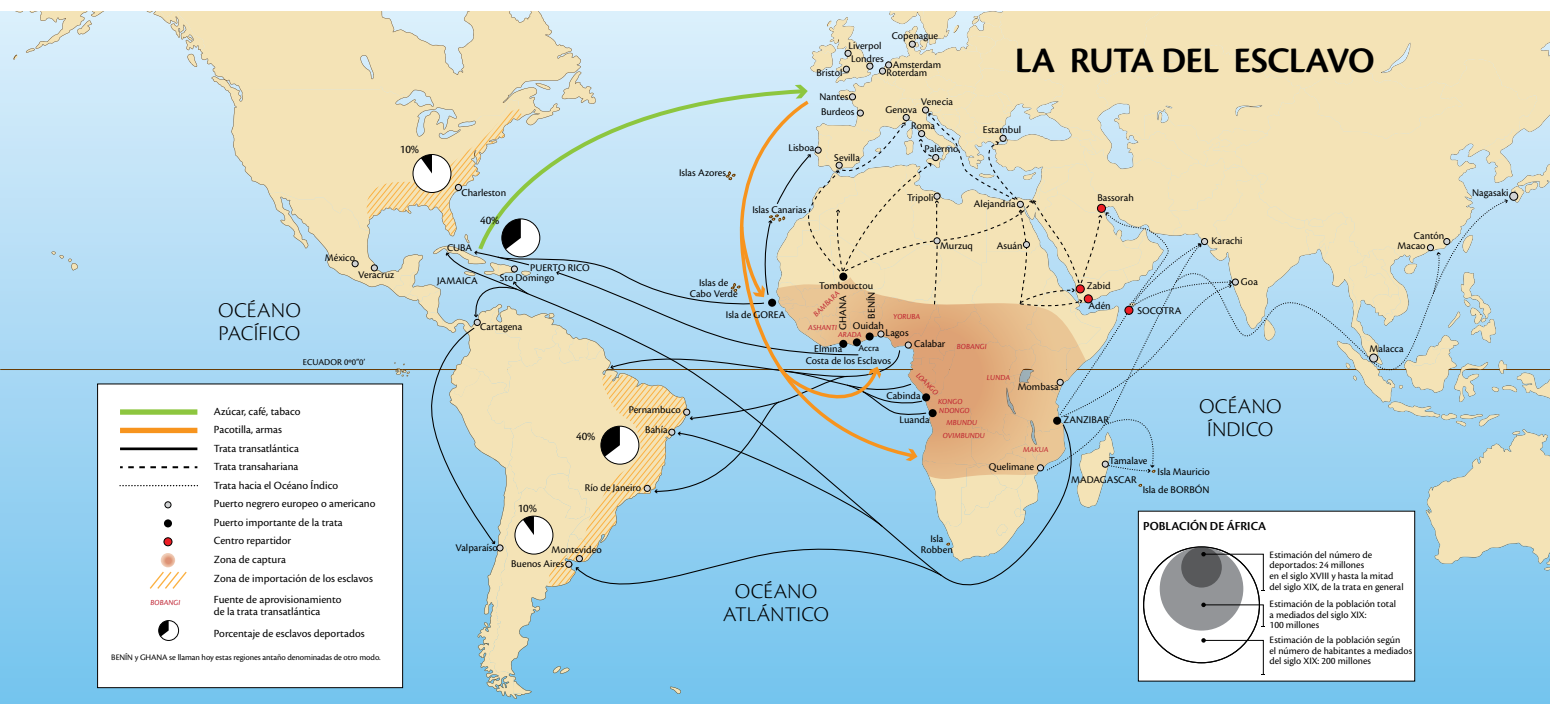
⁹ Roger Bastide, *Las Américas negras: las civilizaciones africanas en el Nuevo Mundo*, p. 13.

¹⁰ Alfonso de Sandoval, *Un tratado sobre la esclavitud*, Madrid, Alianza Universidad, 1987, p. 422.

¹¹ Alfonso de Sandoval, *De Instauranda aethiopum salute. El mundo de la esclavitud negra en América*, manuscrito original de los siglos XVI y XVII, Bogotá, Biblioteca de la Presidencia de la República De Colombia, 1956, p. 575. Cuadro elaborado por John Antón Sánchez.

Por otro lado, Nicolás del Castillo Mathieu, citando a Boyd-Bowman, considera en primera instancia cinco zonas de embarque de esclavos en África para el siglo XVI: Cabo Verde, Casanga, Karabarí, la isla de San Tomé y el río Congo¹².

Los principales destinos de los barcos negreros que venían desde África constituían muchos puertos ubicados en las islas de Jamaica, Bahamas, Haití, Cuba, Granada y Curazao, entre otras. De allí partían hacia distintas direcciones, como las Carolinas y Virginia, en Estados Unidos; Bahía, Recife y Río de Janeiro, en Brasil; Veracruz, en México; o Panamá, Cartagena, el Callao, Valparaíso y Buenos Aires, en el resto de América del Sur.



Mapa de la ruta del esclavo (adaptación)¹³

¹² Nicolás del Castillo Mathieu, *Esclavos negros en Cartagena y sus aportes léxicos*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1982, pp.134-151.

¹³ Unesco, *Rutas del esclavo: una visión mundial*, Paris, Unesco, 2010, pp. 10, 11.

Ahora bien, respecto a la llegada de los africanos esclavizados a la Real Audiencia de Quito, en el siglo XVI, Jean-Pierre Tardieu señala que "en las dos primeras expediciones del descubrimiento del Mar del Sur (1524-1528) por Francisco Pizarro y Diego de Almagro, no cabe duda que habían varios negros"¹⁴. Más aún, en la primera expedición uno de los esclavos le salva la vida a Almagro, quien en la batalla contra los indígenas de Pueblo Quemado perdió un ojo¹⁵. De igual manera, Tardieu también explica la presencia de esclavizados en varios lugares de la Audiencia de Quito durante la Conquista. El autor menciona la participación de los esclavos junto a sus amos en diversos enfrentamientos, como por ejemplo, en la contienda que se produjo entre el virrey del Perú Blasco Núñez Vela, encargado de aplicar las leyes nuevas de 1542 en favor de los indígenas, y Gonzalo Pizarro, hermano de Francisco Pizarro, la cual desembocó en la Batalla de Ñaquito ocurrida el 18 de enero de 1546.

De acuerdo con los diversos estudios e investigaciones¹⁶, se puede afirmar que la mayoría de los esclavizados africanos que poblaron el Ecuador entraban por

el puerto de Cartagena. Según Germán Colmenares, durante el proceso de importación de esclavos ocurrido en los siglos XVI, XVII y XVIII, el control de procedencia de los esclavizados estaba justificado en las patentes de los registros que se hacían de cada esclavo que pasaba por los puestos de control en Cartagena, Mompos, Honda y Popayán, desde donde eran trasladados a las haciendas jesuitas del valle del Chota y a Quito¹⁷.

Según la referencia de Fernando Jurado, los esclavizados entraban al Ecuador por varias rutas: desde Panamá rumbo al Callao, con escala en Guayaquil, Esmeraldas y Portoviejo; desde el sur del Perú, por Loja y Cuenca; y la ruta más utilizada, desde Cartagena hasta Popayán y Quito¹⁸. En la mayoría de los casos, los esclavistas de la Real Audiencia de Quito compraban sus esclavizados en puertos como Cartagena o Panamá. Allí adquirirían la pieza por valores que iban entre los 100 o 300 pesos, dependiendo del sexo, la edad, las enfermedades, la procedencia o el conocimiento. Una vez comprados, los amos marcaban la

¹⁴ Jean-Pierre Tardieu, *El negro en la Real Audiencia de Quito: siglos XVI-XVIII*, Editorial Abya-Yala, Quito, 2006, p. 15.

¹⁵ Antonio de Herrera, *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano*, libro VIII, ed. por Miguel Gómez del Campanillo, Madrid, Academia de Historia, 1947, p. 331.

¹⁶ John Antón Sánchez y Gary A. Puckrein, *Afrodescendientes: una historia dinámica de identidad, resistencia y ciudadanía; interinfluencias entre Ecuador y Norteamérica*, Quito, Museo de la Ciudad, 2006, p. 26. En esta publicación se esbozó una primera síntesis de la historia de la afrodescendencia en Ecuador.

¹⁷ Como lo señala Fernando Jurado, para esa época, Popayán formaba parte de la Audiencia de Quito.

¹⁸ Fernando Jurado Noboa, *Esclavitud en la costa pacífica: Iscuandé, Barbacoas, Tumaco y Esmeraldas, siglos XVI al XIX*, p. 105.

piel de sus esclavos con la carimba caliente, cual si fueran ganado que requerían de un sello de propiedad.

Una vez definidas las rutas de ingreso de los esclavos, es preciso identificar las culturas africanas de donde procedían, a fin de entender su forma de vida y prácticas culturales. Varias investigaciones anotan que a

la Real Audiencia de Quito llegaron esclavizados de múltiples pueblos, muy distintos entre sí, con un pensamiento, lengua, religiosidad y filosofía diferentes. De acuerdo con los registros históricos de Jean-Pierre Tardieu, para el período 1563-1669, los esclavizados bozales vendidos en Quito, Guayaquil y Cuenca pertenecieron a cuatro zonas socio geográficas:

Compra-venta de esclavos bozales en Quito, Guayaquil y Cuenca: orígenes étnicos¹⁹

Zona y período	Lugares de África y naciones			
	Ríos de Guinea	Castas de San Tomé	Zona bantú	Otras procedencias
Quito 1586-1660	Cabo Verde Jolofo Folupo Bañol Mandinga Biáfara Bioho Zapé	San Tomé Bran	Monicongo Musicongo Anchico Labolo Congo Angola	Orán Berbésico negro
Guayaquil 1628-1678	Guinea Bañol Mandinga Nalú	Bran Arará Popó Terranueba Carabalí	Congo Angola	
Cuenca 1563-1669	Cabo Verde Bañol Mandinga Fulo Biáfara Zape Nalú	Bran Terranueba Carabalí	Anchico Congo Angola Cazanga	Mozambique

¹⁹ Jean-Pierre Tardieu, *El negro en la Real Audiencia de Quito: siglos XVI-XVIII*, pp. 171, 229, 271. Cuadro elaborado por John Antón Sánchez.

Recientes estudios etnolingüísticos y etnohistóricos identifican la pervivencia de algunos apellidos de origen africano en diversos pueblos y naciones afrodescendientes en Ecuador. Muchos de estos apellidos tienen sus raíces en lo que hoy es la región del Congo-Angola, área de influencia de la familia lingüística bantú. José Chalá Cruz presenta el siguiente cuadro de apellidos africanos conservados en el Ecuador.

Apellidos de la región Congo-Angola en Ecuador²⁰

Apellidos en Ecuador	Apellidos en el Congo
Congo	Congo
Chalá	Anangonó, Anangongo
Anangonó	Ayobi, Ibovi
Ayoví	Benguela
Banguera	Kabinda, Cabindo
Cabindo	Kanga, Canga
Cangá	Kapenda, Capeada
Capena	Cuabu, Kwabu
Congolino	Manikongo
Malengue	Malenge
Matamba	Matamba
Quedadanbu, Carabalí, Minda	Carabalí, Minda, Kindambu, Quinddanbu, Chidambu

En términos generales, la esclavitud, tanto en Ecuador como en el resto del Nuevo Mundo, estuvo ligada a la acumulación originaria de capital y generó las condiciones sociales, económicas y políticas para constituir una nueva sociedad sobre las espaldas de los esclavizados. La importación de africanos a Ecuador fue motivada por diversos factores que van más allá de la necesidad de sustituir la mano de obra indígena que disminuyó considerablemente en el siglo XVII. Los africanos resultaron aptos para resistir el duro trabajo en las plantaciones de algodón, azúcar, tabaco, cacao, tanto en los valles del Chota y Catamayo, como en las zonas del litoral Pacífico; además trabajaron en las minas de las subregiones de Esmeraldas, Cuenca, Zamora y Zaruma.

Es importante precisar que, en la región andina, la esclavitud tuvo comportamientos demográficos desiguales dependiendo de la región donde se instauró. De manera particular, en la zona del Guayas y en Guayaquil el sistema esclavista no estuvo supeditado al número de esclavos, sino que cobró importancia en función de las actividades en las cuales se lo empleó y de los beneficios que significó para las oligarquías y las élites hacendatarias costeñas. Mientras que en el valle del Chota-Mira se concentró una importante población de esclavizados para trabajar en las haciendas cañeras.

²⁰ José Chalá Cruz, *Chota profundo: antropología de los afrochoteños*, Quito, Editorial Abya-Yala, 2006, p. 82. Cuadro elaborado por John Antón Sánchez.

De acuerdo con Alonso Valencia Llano, el panorama de la esclavitud en la Audiencia de Quito hacia finales del siglo XVIII era el siguiente:

Con una población de 334 668 habitantes en 1783, de los cuales 89 928 eran blancos (26,8%), 14 494 pardos y negros libres (4,3%) y 2 604 esclavos (0,8%), la mayoría de la población (227 660) estaba conformada por indios (68%). Los esclavos se concentraban en Quito, donde desarrollaban oficios domésticos y artesanales y en las haciendas cañeras del río Chota y Mira, pero principalmente, en la Costa, en las provincias de Guayaquil y Esmeraldas –la zona cacaotera–, donde mulatos y zambos, libres y esclavos conformaban el 55% de la población²¹.

A finales de la Colonia, es decir en las postrimerías del siglo XVIII y comienzos del XIX, la esclavitud tuvo un comportamiento desigual en Ecuador. Mientras en la Sierra, especialmente en Quito, los esclavos y la población negra y mulata libre era dispersa; en la Costa, sobre todo en Guayaquil y Esmeraldas, se concentraba más de la mitad de la población. Esta diferencia responde a comportamientos sociales y económicos diferentes.

De acuerdo con Valencia Llano, desde el punto de vista social, “la esclavitud fue más fuerte en aquellos espacios donde la demografía indígena fue más baja,

ya como consecuencia de la resistencia indígena, ya porque las condiciones geográficas no permitían mantener grandes contingentes humanos”²². Tal es el caso de las regiones costeras o zonas tropicales aptas para desarrollar plantaciones cacaoteras, cañeras, algodoneiras, tabaqueras o ganadería. En estas zonas la dinámica económica exigía grandes inversiones en mano de obra esclava, la cual no solo era costosa sino necesaria para el tipo de productividad que se pretendía. Igual situación se replicó en aquellas zonas mineras como las del Pacífico colombiano y en el norte de Esmeraldas.

La esclavitud como factor económico perdió fuerza en la Sierra y ganó espacio en la Costa donde los procesos económicos alcanzaron una gran dinámica gracias al auge de las exportaciones de cultivos comerciales como el cacao en el Guayas y Esmeraldas, aunque el azúcar en el Chota se mantenía vigente. Pero también vale aclarar que en los contextos urbanos, en especial de Quito y Guayaquil, la esclavitud no perdió espacio dada su demanda en los trabajos domésticos y artesanales.

Mano de obra esclava y sectores económicos en Ecuador, 1820-1850²³

Sector económico	Esclavos	Libres
Plantaciones de cacao y caña de azúcar	2604	
Campesinos y artesanos		14 494

²¹ Alonso Valencia Llano, “Integración de la población negra en las sociedades andinas”, en Enrique Ayala Mora, *Historia de América andina*, vol. 5, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Libresa, 2003, p. 145.

²² *Ibidem*, p. 149.

²³ *Ibidem*, p. 150.

Contexto histórico de los afroecuatorianos de Esmeraldas

La historia de los afroecuatorianos en el país comienza en Esmeraldas. El sacerdote y cronista Miguel Cabello Balboa²⁴ narra que en 1527 el primer lugar al que llegaron los conquistadores españoles fue la tierra llamada después Esmeraldas²⁵. De acuerdo con el autor, a la costa esmeraldeña arribaron varias excursiones que se dirigían a Perú o intentaban fracasadamente asentarse en el lugar.

Cabello Balboa relata que, en octubre de 1553, un barco con esclavos y mercadería proveniente de Panamá con rumbo a Perú, perteneciente al comerciante Alonso de Illescas naufragó en las costas de Esmeraldas (ensenada de Portete). Los esclavizados africanos que huyeron de la embarcación y lograron sobrevivir se establecieron en la región bajo la dirección del cimarrón²⁶ Antón, quien organizó al grupo en un palenque. Más tarde, este liderazgo fue retomado por el cimarrón Alonso de Illescas, quien fundó el palenque *Reino zambo*, cuyo sentido de gobierno era una alianza entre indígenas y africanos, para

protegerse de las continuas expediciones españolas a la región.

En efecto, Rocío Rueda da cuenta del proceso de relaciones interétnicas que se produjeron en la zona, cuando los ex esclavos se fugaron del barco de Illescas y organizaron alianzas con los indígenas cayapas, yumbos, campaces, lachas, niguas y malabas y crearon un territorio libre denominado *Reino de los zambos*. La autora enfatiza que producto de la relación entre estos grupos se conformó “una nueva sociedad negra o zamba de Esmeraldas”²⁷.

Para Rueda, lo que sucedió en Esmeraldas durante los siglos XVI y XVII fue un proceso de filiación étnica entre negros e indios, constituido por alianzas estratégicas para la supervivencia y la resistencia negra-indígena contra la conquista y la colonización española. Estas alianzas de resistencia fueron consideradas inadmisibles por las autoridades de la Audiencia de Quito, que veían a Esmeraldas no solo como una oportunidad para lograr más cerca la salida al mar, sino que se trataba de una zona muy rica en oro, platino, caucho, plantas maderables y tagua. Por este motivo, las autoridades no escatimaron esfuerzos por

²⁴ Miguel Cabello Balboa, *Descripción de la provincia de Esmeraldas*, Madrid, Instituto de Historia, 2001, p. 14.

²⁵ Jean-Pierre Tardieu, *El negro en la Real Audiencia de Quito: siglos XVI-XVIII*, p. 30.

²⁶ Rocío Rueda explica que cuando los afrodescendientes escapaban de su condición de esclavos eran conocidos como cimarrones.

²⁷ Rocío Rueda Novoa, *Zambaje y autonomía: historia de la gente negra de la provincia de Esmeraldas, siglos XVI-XVIII*, Quito, Taller de Estudios Históricos (TEHIS), 2001, p. 42.

conquistar y someter a Esmeraldas en varias incursiones militares y religiosas, sin embargo, esta región permaneció bajo el dominio de Illescas y su generación al menos hasta bien entrado el siglo XVII. La necesidad del control territorial de la Corona motivó acercamientos con Illescas, ya que era difícil su reducción o sometimiento.

Por su parte, Illescas desarrolló estrategias de resistencia y negociación con la Corona española para mantener la autonomía de su territorio, pues el *Reino zambo* tuvo una notable influencia desde Bahía de Caráquez hasta Buenaventura. Muchas expediciones militares y religiosas fracasaron en su intento de someter a Illescas. Los españoles temían que el gobierno de Illescas creciera, pues este líder tenía fuertes alianzas con los piratas ingleses que amenazaban las costas de los virreinos del Perú y de Nueva Granada²⁸.

Para el año 1577, el presidente de la Real Audiencia de Quito, Pedro García de Valverde y el obispo De la Peña encargaron al padre Balboa la misión de pacificar a Illescas. Para ello le ofrecieron un indulto, lo denominaron *don* y lo reconocieron como gobernador de Esmeraldas. Sin embargo, Balboa fracasó en su



Ubicación de zonas de dominio de Alonso de Illescas y Francisco de Arobe, Esmeraldas²⁹

²⁸ Rafael Savoia, coord., *Actas del Primer Congreso de Historia del Negro en el Ecuador y Sur de Colombia*. Esmeraldas, 14-16 de octubre de 1988, Quito, Centro Cultural Afroecuatoriano, 1988, p. 272.

²⁹ John Antón Sánchez, sobre la base del estudio de Rocío Rueda Novoa, *Afroecuatorianos: una historia dinámica de identidad, resistencia y ciudadanía*, Quito, Fundación Museos de la Ciudad, 2007, p. 39.

intento. Luego, en 1583, la Audiencia de Quito nombró a fray Alonso de Espinoza como nuevo pacificador. De igual manera, este intento fracasó e Illescas envió a las autoridades españolas un documento llamado *Carta de Libertad* donde dejaba claro que jamás renunciaría a ser libre con su pueblo esmeraldeño. El líder afro siempre prefirió la negociación política antes que el enfrentamiento militar. En 1595, la Audiencia de Quito aún no podía someter a Illescas, por esta razón, delegó al oidor Juan del Barrio y Sepúlveda emprender esta difícil tarea.

En las primeras décadas del siglo XVII, tras la muerte de Illescas, el *Reino zambo* comenzó a debilitarse y, luego de algunas sucesiones del cargo, se designó como líder a don Alonso Sebastián de Illescas³⁰. Sin embargo, Illescas y sus descendientes no fueron los únicos africanos que se establecieron en condición de libres en Esmeraldas. En las costas de la Bahía de San Mateo (Esmeraldas) existía la comunidad indígena de los Mangaches. Su población principal era dobe, la cual era gobernada por el cacique Chilianduli. Según Tardieu, a partir de los relatos de Cabello Balboa, posiblemente en este lugar hubo un primer asentamiento africano anterior al suceso de 1553³¹.

Para el año 1540, en las costas de San Mateo, varios esclavizados negros pudieron escapar de un barco procedente de Nicaragua. Andrés Mangache fue uno de estos esclavizados, quien estaba casado con una indígena nicaragüense que también venía en el barco. Este matrimonio tuvo dos hijos: Juan Mangache y Francisco de Arobe. El primero se casó con una hija de Alonso de Illescas, mientras que el segundo tuvo dos hijos: Pedro y Domingo de Arobe³². De esta manera, en Esmeraldas se establecieron dos gobiernos africanos independientes: el de los Mangaches y el de los Illescas.

De acuerdo con Savoia, Francisco de Arobe fue conocido como capitán de San Mateo, quien fue bautizado y mantuvo buenas relaciones con los españoles, además de ayudar a los barcos que naufragaban en la zona. Su poder se consolidó en 1555 y su reino se extendió por toda la bahía de San Mateo, desde el río Guayllabamba y sus zonas aledañas hasta Portoviejo.

Don Francisco de Arobe era un político que prefirió la alianza con la Audiencia de Quito. En 1598, fue invitado a Quito junto con sus hijos por el oidor Juan del Barrio de Sepúlveda quien, por orden del rey de España, tenía la misión de reducir Esmeraldas, pero

³⁰ Jean-Pierre Tardieu, *El negro en la Real Audiencia de Quito: siglos XVI-XVIII*, p. 67.

³¹ *Ibidem*, p. 38.

³² Rafael Savoia, "El negro Alonso de Illescas y sus descendientes entre 1563 y 1867", en Rafael Savoia, coord., *El negro en la historia del Ecuador y sur de Colombia*, Quito, Centro Cultural Afroecuatoriano, Editorial Abya-Yala. 1988b, pp. 29-62.

por métodos diplomáticos, ya que los métodos militares y evangélicos habían fracasado. Después de esta visita, el oidor Del Barrio de Sepúlveda consiguió también la sumisión de los Illescas³³.

Durante el siglo XVIII, los cambios sociales en Esmeraldas fueron notables. Se fundaron nuevos pueblos, así como también se estimularon la colonización, la importación de esclavos y la concesión de reales de minas. Además, se explotaron de manera intensiva los recursos naturales renovables de la zona como el caucho y la tagua.

Poco a poco, Esmeraldas se convirtió en un importante polo económico de la Audiencia de Quito. Allí se establecieron reales de minas. Sin embargo, la región permaneció por mucho tiempo aislada de los centros administrativos, a pesar del interés de los productores y comerciantes de los Andes quiteños por establecer una ruta directa de acceso al Pacífico que desembarcara en el litoral de Esmeraldas³⁴. Este camino, que acortaría el trayecto entre Quito y Panamá, fue pospuesto por la oposición de sectores influyentes de Guayaquil y Lima.

Luego, entre 1739 y 1741, Pedro Vicente Maldonado, gobernador de Esmeraldas, abrió un camino de herradura entre Quito y el estuario del Esmeraldas. Sin embargo, este no era el único camino, también había otros proyectos viales como Nono-río Esmeraldas, o Ibarra-río Santiago, este último conocido como el camino de Malbucho. A pesar de estos proyectos, la Corona no apoyaba su ejecución, argumentando que favorecían el contrabando³⁵. Para Rocío Rueda, “esta oposición de las autoridades no impidió que las trochas precarias existentes articulasen relaciones económicas locales de un comercio que podía ser lícito o ilícito”³⁶.

Por otro lado, los caminos o trochas además pretendían desarrollar el potencial aurífero del norte de Esmeraldas por medio del establecimiento de reales de minas en los ríos Santiago, Bogotá, Zapallos, Guembi, Tululbí, Cachavi, Durango y Cayapa. Al finalizar el siglo XVIII, Rueda precisa que Esmeraldas vivía un auge minero promovido por empresarios de Popayán, Cali y Barbacoas, quienes aprovecharon “la habilitación del camino de Malbucho a cargo del corregidor de Ibarra, José Posse Pardo”³⁷. Este camino

33 Jean-Pierre Tardieu, *El negro en la Real Audiencia de Quito: siglos XVI-XVIII*, pp. 61-71.

34 John Antón Sánchez, director de la investigación, *Derechos colectivos y plurinacionalidad: recuperación de la memoria del proceso de apropiación del territorio ancestral afroecuatoriano en el norte de Esmeraldas*, documento inédito, Quito, IAEN, 2014, p. 7.

35 Jean-Pierre Tardieu, *El negro en la Real Audiencia de Quito: siglos XVI-XVIII*, pp. 100-101. Ver también Rocío Rueda Novoa, “Esclavos y negros libres en Esmeraldas: siglos XVIII-XIX”, *Revista Procesos*, n.º 16, 1.er semestre, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Corporación Editora Nacional, 2001a, pp. 3-33.

36 Rocío Rueda Novoa, *De esclavizados a comuneros en la cuenca aurífera del río Santiago-río Cayapas (Esmeraldas). Etnicidad negra en construcción en Ecuador siglos XVIII-XIX*, documento inédito, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar y Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, 2010, p. 95.

37 *Ibíd.*, p. 96.

se concluyó gracias a la gestión del presidente de la Audiencia de Quito, Héctor de Carondelet (1799), quien con su nueva política de gobierno contempló la reactivación del proyecto vial de salida al mar por Ibarra. Fue necesario comprar cuadrillas de cincuenta esclavos de las minas de Dominguillo en Popayán para abrir un camino que se convertiría en el eje vertebrador de un proyecto económico y político auspiciado por las élites norandinas.

Robert West detalla el sistema de explotación de las minas en el Pacífico colombiano y esmeraldeño durante la Colonia, en la región conocida como tierras bajas del Pacífico. En esta zona, la técnica minera aurífera empleada fue la minería de aluvión. En su explotación, al principio del siglo XVI, fue necesario establecer encomiendas de indígenas, pero, ante la alta mortalidad que experimentó esta población, se importaron esclavos organizados por cuadrillas para trabajar en las minas y en actividades agrícolas, así se distinguían cuadrillas de minería y de roza. West relata que el trato a los esclavos no era tan cruel, sobre todo por la ausencia paulatina de los amos o dueños de los reales, sin embargo, al estar sujetos a los capitanes de cuadrillas, se produjeron algunas rebeliones y fugas.

También se conformaron palenques y algunos negros optaron por trabajar en su tiempo libre para comprar su libertad o la de su mujer e hijos³⁸.

Los reales de minas, si bien quedaban bastante aislados del centro político y urbano de la colonia, demandaban el abastecimiento de gran cantidad de productos, por lo que con el tiempo en algunos sitios surgieron poblados y pequeñas ciudades. En general, los sistemas de reales de minas en la Nueva Granada y en la Audiencia de Quito se convirtieron en uno de los principales ejes de la economía colonial³⁹.

A finales del siglo XVIII termina el auge minero de Esmeraldas y deviene una nueva etapa caracterizada por la explotación de recursos renovables y un aislamiento y depresión económica de esta región, aspectos determinantes para que la provincia constituyera su propia dinámica socioeconómica.

En los primeros años del siglo XIX, los esclavizados afroesmeraldeños participaron en las campañas de la Independencia y a finales del siglo se convirtieron en importantes actores en las gestas revolucionarias. Los “negros” formaron parte de las montoneras alfaristas desde donde apoyaron la causa de la revolución liberal, en 1895. Igualmente, respaldaron la revolución de Carlos Concha (1913-1916).

38 Robert West, *La minería de aluvión en Colombia durante el período colonial*, Jorge Orlando Melo, trad., Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1972, p. 26. La obra fue publicada originalmente como *Colonial Placer Mining in Colombia*, en Baton Rouge, Luisiana, en 1952.

39 *Ibíd.*, p. 92.

Contexto histórico de los afroecuatorianos del valle del Chota-cuenca del Mira

En el valle del Chota-Mira, la presencia de los descendientes de africanos fue un hecho que marcó la historia de la esclavitud en el Ecuador. De acuerdo con Rosario Coronel, desde los primeros años del siglo XVI, en el período de transición de las plantaciones de algodón y cultivos de vid a las haciendas azucareras, se inició la introducción de esclavizados a esta fértil región del norte ecuatoriano⁴⁰.

Durante el siglo XVII, luego de la disminución de la población indígena por las enfermedades y los trabajos forzados en los sistemas de explotación de la mita y las haciendas, se buscaron otros mecanismos para abastecerse de mano de obra. En efecto, en 1610, ante la crisis de mano de obra en la región, los hacendados presionaron a la Corona española para que facilitara la introducción de forasteros, indígenas y vagabundos que pudieran trabajar en las haciendas. Posteriormente, entre 1680 y 1760, la Compañía de Jesús resolvió importar esclavos desde Colombia para reemplazar a los indígenas en los trabajos de las plantaciones de algodón y las haciendas azucareras que se establecieron en

esta parte de la Audiencia de Quito⁴¹. En este período, la importación de esclavos significó para los jesuitas importantes ingresos económicos.

De acuerdo con José Chalá, en el siglo XVII, los jesuitas adquirieron "grandes extensiones de tierra en la cuenca del río Chota-Mira y Salinas, constituyendo un importante complejo de haciendas cañeras productoras de azúcar, panela, a saber: Caldera, Chalguayacu, Pusir, y Carpuela, en el valle del Chota; Tumbabiro y Santiago de Monjas, en el valle de Salinas; y, en el valle de la Concepción, Cuajara, la Concepción, Chamanal y Pisquer"⁴².

El siguiente cuadro muestra la repartición de los esclavizados en las haciendas jesuitas en los valles del Chota, la Concepción y Salinas en 1767.

Repartición de esclavizados⁴³

Haciendas	Número de esclavos
Carpuela	110
Chalguayacu	56
Concepción	302
Chamanal	123
Caldera	96
Santiago	101
Tumbabiro	112
Cuajara	264

⁴⁰ Rosario Coronel Feijoo, *El valle sangriento 1580-1700*, Quito, Editorial Abya-Yala, FLACSO, 1991, p. 51

⁴¹ *Ibíd.*, p. 55.

⁴² José Chalá Cruz, *Chota profundo: antropología de los afrochoteños*, p. 76.

⁴³ *Ibíd.*, p. 78.

Las labores de los esclavizados dentro de las haciendas jesuitas estuvieron relacionadas principalmente con el proceso de producción de la caña, desde su cultivo y recolección hasta la molienda y extracción de mieles en los trapiches. Estas actividades demandaron intensas jornadas de trabajo⁴⁴.

La expulsión de los jesuitas de la Real Audiencia de Quito, en 1767, significó su retiro de los grandes complejos cañeros que se transformaron en pequeños complejos, los cuales pasaron a manos de la Orden de los Dominicos y de terratenientes particulares. "En 1780, la Oficina de Temporalidades de la Corona se hace cargo de la administración de estas haciendas que dejaron de pertenecer a la Compañía de Jesús y reporta la existencia en ellas de 2615 seres humanos afroesclavizados de todas las edades, de los cuales 1364 estaban destinados al trabajo pesado en las 1037 cuadras de caña de estas haciendas"⁴⁵.

La esclavitud no fue un hecho aceptado pacíficamente por los africanos en el Chota. Para José Chalá, más bien se dieron sublevaciones, quejas y demandas por parte de los africanos y sus descendientes por los malos tratos recibidos, en el valle del Chota,

la Concepción y Salinas, entre los años 1778 y 1810. En efecto, después de la expulsión de los jesuitas, el hecho de que las haciendas y sus esclavizados pasaran a manos del rey de España, bajo la administración de las Temporalidades, "produjo trastornos y malestar en los afroesclavizados, debido al tipo de "administración" mucho más agresiva y tremendamente violenta" que padecieron en las haciendas y que significó cambios dramáticos en el sistema de vida afro⁴⁶.

De acuerdo con Chalá, la información documental revisada da cuenta de que en 1778 el esclavizado Pedro Pascual Lucumí y tres esclavizados más de la hacienda Carpuela denunciaron maltrato y falta de descanso, alimentación y excesivo castigo por parte del administrador Francisco Aurreco, razón por la que realizaron una demanda judicial a sus amos. En 1785, los esclavizados de la hacienda La Concepción se sublevaron ante un intento de venta masiva de esclavos. Otro conato ocurrió en la hacienda Cuajara en 1783 y en 1789. Además, en este mismo lugar se fugaron esclavizados en 1793 y conformaron un palenque conocido como Turupamba⁴⁷.

⁴⁴ Rosario Coronel Feijoo, *El valle sangriento 1580-1700*, pp. 76-78.

⁴⁵ José Chalá Cruz, *Chota profundo: antropología de los afrochoteños*, p. 77; y Alfredo Costales y Piedad Peñaherrera Samaniego de Costales, *Historia social del Ecuador: el concertaje de indios y manumisión de esclavos*, Quito, Talleres Gráficos Nacionales, 1964, p. 369.

⁴⁶ José Chalá Cruz, *Chota profundo: antropología de los afrochoteños*, pp. 86, 88.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 90.

Uno de los casos más notorios de resistencia fue la querrela elevada por Marina Carrillo de la hacienda La Concepción por reclamar su libertad ante los tribunales de Quito en 1778. Así mismo se destacan los casos de Pedro Pascual Lucumí (1778) y Ambrosio Mondongo, en Salinas (1789)⁴⁸.

Por otro lado, en 1811, se produjeron sublevaciones importantes en las haciendas de Chamanal y Caldera. Las razones de las protestas fueron malos tratos y castigos rigurosos, falta de alimento y vestido, trabajo forzado durante los días festivos, venta de familiares y amigos a otras haciendas. Los resultados de estas protestas, según Chalá, fueron fallos judiciales en favor de los esclavos, afianzamiento de su territorio y mejores condiciones para la reproducción cultural de los africanos y sus descendientes.

A pesar de estos actos de rechazo por parte de los afrodescendientes, en 1825, el valle del Chota aún registraba una importante población esclavizada en sus parroquias.

Población de esclavos en el valle del Chota, en 1825⁴⁹

Parroquias	Esclavizados
Ibarra	391
Tumbabiro	130
Urcuquí	167
Salinas	225
Pimampiro	371
Mira	700
Cuajara	21
TOTAL	2105

A inicios del siglo XIX, durante las guerras de independencia, donde también participaron los esclavos y sus descendientes, se emitió el primer decreto para la abolir la esclavitud; se trataba de la Ley de Libertad de Partos, promulgada por el Congreso de la Gran Colombia que sesionó en Cúcuta en 1821. Sin embargo, en este documento se aclara que los esclavos nacidos a partir de la fecha de emisión de la ley solamente serían libres cuando cumplieran los dieciocho años.

⁴⁸ Alfredo Costales y Piedad Peñaherrera Samaniego de Costales, *Historia social del Ecuador: el concertaje de indios y manumisión de esclavos*, p. 369; y Rafael Savoia y Alexandra Ocles, "Familias negras protagonistas de la resistencia negra en el valle del Chota y cuenca del río Mira (1710-1820)", en Rafael Savoia y Javier Gomezjurado, comps., *El negro en la historia del Ecuador*, Quito, Centro Cultural Afroecuatoriano, 1999, pp. 15-34.

⁴⁹ José Chalá Cruz, *Chota profundo: antropología de los afrochoteños*, p. 95.

Más tarde, con la disolución de la Gran Colombia, Ecuador se organizó como estado independiente en 1830 y en la Constitución de Riobamba se mantiene la esclavitud y se niega a los afroecuatorianos su derecho a la libertad y la ciudadanía. El régimen esclavista continúa en el Estado ecuatoriano hasta el 6 de septiembre de 1852, cuando se firma la quinta Constitución de la República, en cuyo artículo 107 se establece que “Nadie nace esclavo en la República, ni puede ser introducido en ella en tal condición, sin quedar libre”⁵⁰.

Ya, en 1851, el general José María Urbina había decretado la abolición de la esclavitud, en tanto que el 6 de septiembre de 1852 se emite la Ley de Manumisión de esclavos, previa indemnización a los amos⁵¹. Con esta ley se pone fin a la esclavitud en Ecuador, cuya ejecución inicia a partir del 6 de marzo de 1854. Hasta 1860 aún se realizaban actos de manumisión. Particularmente, entre 1852 y 1854, se registraron 2386 casos que obligaban al Estado a indemnizar a los amos. En estos procesos, el costo promedio de

un esclavo manumitido fue de 192 pesos, aunque en algunas ocasiones llegaban a los 300 pesos⁵².

A pesar de que esta ley pudo haber constituido un hecho importante en la historia jurídica del país, los descendientes de los esclavizados obtuvieron la libertad sin ninguna garantía política, económica, social o territorial. Los libertos quedaron entonces sin tierra, sin recursos y sin otra alternativa económica que les permitiese subsistir, por lo que continuaron al servicio de su antiguo amo y dueño de las haciendas, quien los empleaba como peones con bajos salarios y además les arrendaba porciones de tierras a cambio de varios días de jornal sin sueldo. Se inaugura así una nueva forma de explotación y de servidumbre de la población afrodescendiente: el concertaje y el huasipungo.

El concertaje permaneció hasta 1916, cuando el gobierno de Alfredo Baquerizo Moreno emitió la ley que suprimía la práctica de prisiones por deudas o concertaje. Sin embargo, el huasipungo siguió vigente hasta 1964 cuando la Junta Militar decretó la Ley de Reforma Agraria. En esta época, los campesinos del

50 República del Ecuador, “Constitución de 1852. Riobamba, 6 de septiembre de 1852”, http://www.derechoecuador.com/files/Noticias/constitucion_1852.pdf. Acceso: 3 septiembre 2014.

51 Si bien la intención de esta ley fue terminar con la esclavitud en todo el Estado ecuatoriano, en la práctica no se cumplió a cabalidad, ya que no todos los amos se acogieron a la ley. Además, en algunas partes no había suficientes fondos fiscales para cubrir las indemnizaciones. Ver Rocío Rueda Novoa, *De esclavizados a comuneros en la cuenca aurífera del río Santiago-río Cayapas (Esmeraldas)*..., pp. 213-227.

52 Julio Tobar Donoso, “La abolición de la esclavitud en el Ecuador”, *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, vol. 39, n.º 93, Quito, Academia Nacional de Historia, 1959, pp. 5-38.

Chota y la Concepción libraron importantes movilizaciones en reclamo de parcelas de tierra que eran monopolizadas por los terratenientes de la región.

A lo largo del siglo XX, la historia de los afroecuatorianos se ha caracterizado por la lucha contra el racismo y la pobreza. En el siglo XXI, el pueblo afroecuatoriano reivindica sus derechos ciudadanos, sociales, económicos, políticos, territoriales y culturales. La Constitución Política de 2008 y el marco general de derechos colectivos consagrados en los artículos 57 y 58 se han convertido en el principal instrumento garante de sus derechos. Este contexto particular en que se desenvuelve la historia y la lucha de los afroecuatorianos se enmarca dentro de la interculturalidad que no solamente reconoce el derecho a la diversidad étnica y cultural de los pueblos y naciones del mundo sino que integra la participación y toma de decisiones en equidad en el desarrollo económico, político y sociocultural.

RELIGIOSIDAD AFROECUATORIANA



Los afrodescendientes

 SERIE ESTUDIOS

Generalidades

Se entiende por *afrodescendientes* a las personas y a todos los pueblos que provienen de la diáspora africana en el mundo. En América Latina y el Caribe, el concepto se refiere a las distintas culturas *negras* o *afroamericanas* que emergieron de los descendientes de africanos, las que sobrevivieron a la trata o al comercio esclavista que se dio en el Atlántico desde el siglo XVI hasta el siglo XIX⁵³ Desde el punto de vista sociológico, el término significa una ruptura epistemológica con el pasado colonizador que denotó e impuso el epíteto de “negro” a los esclavizados africanos y a sus herederos. En general, la apropiación de *afrodescendientes* forma parte de los procesos de politización de la identidad étnica de los afroamericanos en el nuevo derrotero cultural de la modernidad alternativa en la región.

Los afrodescendientes en América Latina y el Caribe alcanzan una cifra estimada de ciento ochenta millones, teniendo en cuenta a los Estados Unidos. En la ronda censal del 2010, trece países de la región incluyeron la variable de autoidentificación afrodescendiente, utilizando distintas denominaciones que se aglutinan en un solo término. Según los datos obtenidos, la población autoidentificada como tal alcanza 104 298 798 personas, equivalente al 28,8% de la población de América Latina.

Según el censo del 2010, el Ecuador tiene 14 483 499 ecuatorianos y ecuatorianas y su composición étnica corresponde al 71,9% mestizos, 7,4% montubios, 7,2% afroecuatorianos y 7,03% indígenas.

⁵³ John Antón Sánchez, “Panorama general de los afrodescendientes”, en John Antón Sánchez, Viviana Pila y Danilo Caicedo, eds., *Pueblos afrodescendientes y derechos humanos: del reconocimiento a las acciones afirmativas*, Quito, Ministerio de Justicia y Cultos de Ecuador y Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos de Naciones Unidas Ecuador, 2011a, p. 6.

Los afrodescendientes se autodeterminan como un *pueblo* conformado por comunidades que comparten características étnicas y culturales comunes. Esta condición política y sociológica les ha permitido conquistar reivindicaciones colectivas sustentadas jurídicamente dentro del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y de otros instrumentos jurídicos internacionales vinculantes con los países en los cuales son ciudadanos. En el caso ecuatoriano, la Constitución de Ecuador del 2008 reconoce como *pueblo* a los afroecuatorianos. Esta condición se sustenta porque comparten una cultura, identidad y reivindicaciones políticas en América Latina y el Caribe. De acuerdo con Manuel Zapata Olivella, los afrodescendientes en la región han construido una historia enmarcada en procesos de larga duración cuyas características centrales han sido la esclavización, la colonización, la discriminación y la exclusión⁵⁴.

Producto de estas circunstancias, los hijos de la diáspora africana en las Américas han sufrido una serie de privaciones en el ejercicio de sus derechos humanos, en especial los derechos económicos sociales y culturales. De allí que la pobreza, la desigualdad socioeconómica y la marginalidad se conviertan en una

condición oprobiosa compartida. Este fenómeno es generado por una condición de *racismo estructural*, que es el principal desafío que este pueblo debe superar para alcanzar un adecuado desarrollo basado en la igualdad y la ciudadanía⁵⁵.

Proceso de construcción de la cultura afrodescendiente

La cultura afrodescendiente en las Américas se conformó en medio de un proceso histórico de largo aliento, mediado por circunstancias propias de esclavización, colonización y exclusión que han durado medio milenio. Según Jesús *Chucho* García lo que hoy se conoce como *cultura afroamericana* o *cultura afrodescendiente* de las Américas y el Caribe es el resultado de un largo proceso de conservación, recreación y transformación según las condiciones sociohistóricas y económicas que les correspondió vivir a los hijos de la diáspora africana en las Américas⁵⁶.

Dentro del proceso de larga duración que significó la presencia de la cultura afrodescendiente en las Américas, hubo dos características esenciales: la resistencia y la autoconciencia. Según García, la resistencia

⁵⁴ Manuel Zapata Olivella, *Las claves mágicas de América*, Bogotá, Plaza y Janes, 1989, p. 102.

⁵⁵ Esther Pineda y Solcír Pérez, *Racismo, endoracismo* y resistencia, Caracas, Editorial El perro y la rana, 2013, p. 27.

⁵⁶ Jesús *Chucho* García, "Deconstrucción, transformación y construcción de nuevos escenarios de las prácticas de la Afroamericanidad", en Daniel Mato, comp., *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de la Globalización 2*, Buenos Aires, CLACSO, 2001, p. 81.

se dio desde los palenques y el cimarronaje, entre otros mecanismos como las sublevaciones, el bandolerismo, la compra de la libertad y los alegatos jurídicos⁵⁷. Este fenómeno rompió con la conciencia ingenua y colonizada y se asumió una conciencia crítica y decolonial; la que sería la semilla para la revaloración cultural, la búsqueda de la libertad, la conquista de la ciudadanía, la politización de la identidad y, luego, la lucha frontal contra el racismo y la pobreza. Este fenómeno de la doble conciencia ya fue matizado por W. E. B. Du Bois quien desde los Estados Unidos explicó que los sujetos afrodescendientes, en la búsqueda incesante de la inclusión social y dada su condición subalterna, deben argumentar su pertenencia tanto a la nación donde nacieron, como a aquella de dónde provienen y pertenecen culturalmente: África⁵⁸. La doble conciencia reivindica una condición hemisférica que busca la igualdad ciudadana en medio de la diferencia cultural.



Revaloración cultural afroecuatoriana en la construcción de una vivienda típica con paja, madera y palma en la comunidad de Timbiré, cantón Eloy Alfaro

La memoria de la esclavitud y la memoria de la resistencia

El carácter de doble conciencia del afrodescendiente le exige romper con la dominación colonial pero sin olvidar el oprobio del pasado. De allí que recordar la esclavitud, más que la catarsis de un hecho traumático, tiene un significado político. Según Jacques

⁵⁷ *Ibidem*, p. 82.

⁵⁸ William E. B. Du Bois, *The Souls of Black Folk: Essays and Sketches*, Chicago, A. C. McClurg & Co., 1903, p. 265.

Le Goff recordar (la esclavitud) involucra un problema de conciliación y reparación clave para este grupo social⁵⁹ y, tal como lo plantea Stuart Hall, retomar la memoria como un elemento clave de la cultura posee ciertas intencionalidades que terminan por reafirmar el valor de su identidad étnica⁶⁰.

La esclavización no solo podría mirarse como un pasado oprobioso de este pueblo. La resistencia, la libertad y la autonomía marcaron sus procesos de autoconciencia, tanto en el tiempo como en el espacio. Ya desde 1522, en Cuba se dieron las primeras sublevaciones. En 1553, en el Ecuador, los africanos Antón e Illescas fundaron el Reino de los Zambos en las costas de Esmeraldas⁶¹. Para 1597, los esclavizados en Brasil comenzaron a huir hacia el Quilombo de Palmarés, liderado por el legendario Rey Zumbí. Así

los palenques, kumbes, rebeliones y sublevaciones cobraron fuerza a lo largo de todo el continente americano y hasta bien adentrado el siglo XIX⁶².

Justamente la semilla de la libertad y el establecimiento de repúblicas autónomas del régimen colonial en algunas colonias americanas fueron sembradas por los mismos africanos y sus descendientes antes de que las élites criollas lograran sus propósitos emancipadores. En 1801, Toussaint L'Ouverture declara la libertad en Santo Domingo. Para 1804, Jean-Jacques Dessalines y Henri Christophe proclaman la Independencia de Haití⁶³. Más tarde, Alexandre Petión apoya la campaña libertadora de Simón Bolívar, bajo la condición de que este otorgara la libertad a todos los esclavizados en los territorios de los virreinos de la Nueva Granada y del Perú⁶⁴.

59 Jacques Le Goff, *El orden de la memoria: el tiempo como imaginario*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 131.

60 Stuart Hall, "New Ethnicities", en David Morley y Kuan-Hsing Chen, eds., *Critical Dialogues in Cultural Studies*, Londres, Routledge, 1986, pp. 441-449.

61 Jean-Pierre Tardieu, *El negro en la Real Audiencia de Quito: siglos XVI-XVIII*, p. 34.

62 Centro Cultural Afroecuatoriano, *Agenda 2000 Afroamericana*, Quito, Centro Cultural Afroecuatoriano, 1999.

63 Cyril Lionel Robert James, *Los jacobinos negros. Toussaint L'Ouverture y la Revolución de Haití*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 17.

64 Recordemos que gracias al apoyo de Haití, Bolívar pudo llevar adelante la campaña libertadora. Una vez proclamada la Independencia de Haití, el primero de enero de 1804, Alexandre Petión (1770-1818) estructura la República. Es elegido presidente el 9 de marzo de 1807 y reelecto en 1811 y 1816, hasta su muerte en 1818. Petión, consecuente con el legado de la libertad, la igualdad y la autonomía, recibe al general Bolívar el 2 de enero de 1816, brindándole todo el apoyo para la expedición de los Cayos, donde retomaría la campaña libertadora. Bolívar recibió armas, barcos, dinero, imprenta, soldados, generales y municiones; todo a cambio de que, si lograba la independencia, debería abolir la esclavitud. Pero Bolívar es derrotado por los realistas y nuevamente acude a Haití para recibir la ayuda de Petión, el 18 de diciembre de 1816. Sobre la Revolución de Haití, consultar Aimé Césaire, *Toussaint L'Ouverture. La Révolution française et le problème colonial*, La Habana, Instituto del Libro, 1997, p. 403; José Luciano Franco, *Historia de la Revolución de Haití*, La Habana, Academia de Ciencias de Cuba, 1903, pp. 149-171; y Digna Castañeda Fuertes, "La Revolución haitiana (1971-1804)", *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, n.º 13, enero-junio, La Habana, 1991, pp. 131-154.

El papel de los afrodescendientes en el período revolucionario que vivió América Latina durante el siglo XIX no ha sido reivindicado. Más bien la historiografía oficial muestra los procesos emancipatorios como un proyecto burgués y liberal propio de las élites ilustradas criollas. Pero, poco a poco, la historia de los sujetos subalternos como los afrodescendientes va tomando su lugar. Marixa Lasso y Alfonso Múnera destacan el papel de los esclavos en las gestas libertarias bolivarianas en varios países de la región⁶⁵. En el Ecuador no solamente se destaca la presencia del general “negro” Juan Otamendi Anangonó en las filas del Mariscal Sucre⁶⁶ sino que también se evidencia la participación de los descendientes de africanos en la Independencia de América no solamente como soldados que abrazaron la causa liberal sino también como líderes intelectuales, legisladores y políticos, como el caso de Haití⁶⁷.

⁶⁵ Cfr. Marixa Lasso, *Mitos de armonía racial. Raza y republicanismo durante la era de la revolución*, Colombia 1795-1831, Bogotá, Universidad de los Andes, 2013, p. 200; y Alfonso Múnera, *El fracaso de la nación. Región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1821)*, Bogotá, El Áncora Editores, Banco de la República, 1988, pp. 13, 14.

⁶⁶ Alfredo Costales y Piedad Peñaherrera Samaniego de Costales, *Historia social del Ecuador: el concertaje de indios y manumisión de esclavos*, p. 369.

⁶⁷ George Reid Andrews, *Afro-Latinoamérica, 1800-2000*, Óscar de la Torre Cueva, trad., Madrid/Fránkfort, Iberoamericana-Vervuert, 2007, p. 82.



General Juan Otamendi Anangonó

En el caso de Ecuador, Rocío Rueda describe cómo los cimarrones y libres, ubicados en los reales de mina del norte de Esmeraldas, contribuyeron de manera decidida a la causa de la Independencia:

En la Audiencia de Quito y como caso representativo de la participación colectiva de los negros a favor del ejército insurgente, nos detendremos un poco en la lucha de los esclavos de las minas de Esmeraldas, quienes al igual que los negros del Patía, solo que de otro bando, actuaron motivados por el deseo de continuar con su tradicional forma de vida en medio de la libertad, una práctica que a los ojos de la sociedad blanca dominante era calificada como subversiva e ilegal⁶⁸.

De acuerdo con este contexto, la autora establece que en este ambiente de insurgencia, en el río Santiago y sus afluentes existieron alrededor de quinientos africanos y sus descendientes que formaron parte de la causa revolucionaria.

Búsqueda de la igualdad y la ciudadanía

Durante el siglo XIX, al tiempo en que avanzaba el proyecto emancipatorio de las colonias españolas y francesas en la región, la esclavización comenzaba a agotarse como sistema económico y social. De acuerdo con Edward Bradford Burns, el desarrollo del capitalismo mercantil y la ideología liberal que caracterizaban el rostro de la modernidad europea obligó a que la institución de la esclavitud fuera reemplazada por otras formas de explotación⁶⁹. Desde 1807 y 1808, cuando Inglaterra y Estados Unidos prohibieron el tráfico de esclavos, los vientos abolicionistas del régimen se impusieron. Primero, se comenzó con la declaratoria de la libertad de vientres en Chile (1811), Antioquia (1814) y la Gran Colombia (1821). Luego, para el decenio de los años cincuenta del siglo XIX, la mayoría de los países abolieron definitivamente la esclavitud. Solamente Brasil y Cuba tardaron un poco más y lograron la abolición en 1888 y 1890.

Pero la abolición de la esclavitud no significó gran cosa para los afrodescendientes. Incluso décadas antes, muchos esclavizados ya habían conseguido su libertad legal mediante procesos de coartación o manumisión alegados por ellos mismos. Además, luego de abolido legalmente el sistema, las élites no generaron

68 Rocío Rueda Novoa, "Esclavitud, resistencia y participación de los afrodescendientes durante la revolución de independencia", *Revista AFESE*, n.º 51, Quito, 2009, p. 307.

69 Edward Bradford Burns, *La pobreza del progreso: América Latina en el siglo XIX*, México D. F., Siglo XXI, 1990, p. 170.

buenas prácticas para la inclusión social de los libertos. En Colombia, por ejemplo, el gobierno republicano generó indemnizaciones a los amos⁷⁰. En el Ecuador se decretaron nuevas formas de explotación a los libertos mediante la obligatoriedad del servicio militar o de la servidumbre en las antiguas haciendas bajo la condición de conciertos o huasipungueros⁷¹. En Perú, algunos libertos buscaron alternativas como asaltantes o bandoleros en las afueras de Lima⁷².

La falta de garantía de las élites para incluir a los recién libertos les significó un retraso sustancial en las oportunidades y en el logro de su ciudadanía⁷³. Además de esta restricción fundamental en el plano de los derechos ciudadanos, los afrodescendientes se enfrentaron a una sociedad liberal que no renunció a los patrones de dominación racial que se instauraron desde la Colonia y que profundizaron las desigualdades culturales, avivaron el racismo y la discriminación⁷⁴.

Durante el siglo XIX, cuando el republicanismo abrazó al liberalismo y sus modernas tendencias de nación y ciudadanía, no previó un problema: la heterogeneidad de la población diferenciada por castas, que debía ser cobijada bajo el manto de la igualdad ciudadana⁷⁵. Las nacientes naciones independientes del antiguo régimen colonial heredaron una sociedad diversa y estratificada, profundamente desigual y estamental, donde la escala social distinguía entre blancos y no blancos, amos y esclavos, patrones y siervos. Muy pronto las élites blanco-mestizas se dieron cuenta que aplicar los principios de igualdad a todos representaba un enorme peligro al *statu quo*. No era posible garantizar la ciudadanía a un inmenso grupo excluido de derechos políticos como los negros, indígenas y mujeres, sobre todo si estos eran esclavos, domésticos, analfabetos, campesinos y pobres⁷⁶.

⁷⁰ Cfr. Jaime Jaramillo, "La controversia jurídica y filosófica librada en la Nueva Granada en torno a la liberación de los esclavos y la importancia económica y social de la esclavitud en el siglo XVIII", *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, n.º 4, Bogotá, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, 1969, pp. 63-71; y Rafael Díaz, "Los afrodescendientes en la Colombia colonial. Síntesis histórica", *Memorias Ciclo de Conferencias Encuentros en la Diversidad*, t. 1, Bogotá, Ministerio de Cultura, Imprenta Nacional, 2002, p. 251.

⁷¹ María Eugenia Chaves, *Honor y libertad. Discursos y recursos de la estrategia de libertad de una mujer esclava (Guayaquil a fines del período colonial)*, Gotemburgo, Departamento de Historia e Instituto Iberoamericano de la Universidad de Gotemburgo, 2001, p. 311; y Ezio Garay, "Los negros de Guayaquil, 1850", en Rafael Savoia, ed., *El negro en la historia del Ecuador y sur de Colombia*, Quito, Editorial Abya-Yala, Centro Cultural Afroecuatoriano, 1988, pp. 123-133.

⁷² Carlos Aguirre, *Breve historia de la esclavitud en el Perú. Una herida que no deja de sangrar*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2005, p. 280.

⁷³ Gerardo Maloney, "El negro y la cuestión nacional", en Enrique Ayala Mora, ed., *Nueva Historia del Ecuador*, vol. 13, Quito, Corporación Editora Nacional, Editorial Grijalbo, 1993, pp. 57-78.

⁷⁴ Mercedes Prieto, *Liberalismo y temor: imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial, 1895-1950*, Quito, FLACSO Ecuador, Editorial Abya-Yala, 2004, p. 22.

⁷⁵ Rocío Rueda Novoa, "Esclavitud, resistencia y participación de los afrodescendientes...", pp. 300, 301.

⁷⁶ Mercedes Prieto, *Liberalismo y temor: imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial...*, p. 226.

Según Rueda:

A finales de la época colonial, la sociedad continuó con su tradicional estructuración jerárquica en torno a las castas, estamentos, y con un fuerte discurso racista. En teoría, las castas estaban conformadas por individuos de origen racial mixto (mestizos, mulatos, zambos y demás), pero en la práctica se extendió a los indios y a los negros. Este sistema socioracial de poder cimentado en la dominación de castas calificó a los negros como seres inferiores, relegados de las escalas más bajas de la jerarquía racial y socioeconómica, justificando de esa manera las acciones de dominación y explotación⁷⁷.

Luego de la Independencia, en América Latina el reconocimiento de la ciudadanía universal a los afrodescendientes y a otros grupos sociales subalternos constituyó fuertes controversias. El liberalismo no resolvió las barreras de igualdad impuestas desde la dominación racial colonial. Incluso más tarde, ya en el siglo XX, la cuestión étnica y la diferenciación cultural aún se mantuvo como un paradigma problemático incapaz de garantizar un marco de igualdades ciudadanas sin distinción. Quizás en este contexto irresuelto descansen las agudas dificultades que enfrentan cerca de millones de afrodescendientes de la región al momento de ejercer sus derechos económicos, sociales y culturales.

⁷⁷ Rocío Rueda Novoa, "Esclavitud, resistencia y participación de los afrodescendientes...", p. 300.

En definitiva, los afrodescendientes y su cultura en América Latina y el Caribe se han desarrollado en un proceso histórico complejo de larga duración. Este proceso se ha desenvuelto dentro de un panorama de desigualdades, desventajas y restricciones y se ha creado bajo un sistema de jerarquías sociales basado en pirámides raciales que ya pasaron la distancia de los cinco siglos. Esta realidad es la raíz del racismo estructural que pesa sobre los afrodescendientes e impide que salgan de su condición de pobreza, desigualdad socioeconómica y exclusión social y política.



Líderes del Movimiento afroecuatoriano debaten sobre los asentamientos del pueblo afroecuatoriano de la ciudad de Guayaquil

RELIGIOSIDAD AFROECUATORIANA



Rastro de África en la religiosidad popular afroecuatoriana

 SERIE ESTUDIOS

Aspectos básicos en las ideas cosmológicas de los pueblos del África negra occidental

Una obra clásica sobre cosmología y epistemología del mundo africano tradicional es la del filósofo africano John Mbiti, quien plantea que la esencia del pensamiento tradicional de estas comunidades reposa en una especial ontología íntimamente religiosa, pues el africano es un hombre profundamente religioso y toda explicación e interpretación de los fenómenos de la vida, la muerte, el universo, la naturaleza y la sociedad conlleva una connotación religiosa. Para Mbiti, religión y filosofía para los africanos tal vez sean conceptos unidos, dado que la religión es “el elemento más importante de la vida tradicional y probablemente ejerce la mayor influencia en las maneras de pensar y vivir”⁷⁸.

Mbiti afirma además que un estudio de las cosmovisiones tradicionales de África conduce necesariamente a pensar en las diferentes concepciones filosóficas de la vida africana, donde la “filosofía africana se refiere, entonces, a las actitudes mentales, la lógica y la percepción que hay detrás de las formas de pensar, actuar o hablar de los africanos ante las distintas formas de la vida”⁷⁹.

⁷⁸ John Mbiti, *Entre Dios y el tiempo: religiones tradicionales africanas*, Madrid, Editorial Mundo Negro, 1991, p. 2.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 5.

El *Muntu* y las categorías cosmológicas para pensar el mundo y el ser humano

Según el africanista J. Jahn⁸⁰, desde el punto de vista del pensamiento tradicional bantú, en África negra el universo está estructurado mediante cuatro categorías básicas: el *Muntu* (seres humanos), *Kintu* (cosas), *Hantu* (lugar y tiempo) y *Kuntu* (modalidad), se trata de las categorías claves para pensar el mundo y el papel de la humanidad en él.

Citando la tesis doctoral del filósofo ruandés Alexis Kagame⁸¹, Jahn plantea que en el mundo bantú todo cuanto existe –viva o muera, biológico o inerte, material o espiritual– está organizado en estas categorías básicas que ordenan las cosas del universo que se mueve gracias a una fuerza extraña, una energía, un motor invisible que impulsa a todo: a los seres humanos, a los astros, a los árboles, al tiempo, al agua, a la belleza, a la risa, a la sexualidad, etc. Estas categorías son palabras de la macro lengua bantú y las cuatro terminan en raíz *-ntu*, que para los africanos significa “fuerza vital que mueve todas las cosas”, *fuerza cósmica* donde coinciden el ser y el ente, la síntesis de todos los objetos mismos. El *-ntu* es así mismo *muntu*, *kintu*, *hantu* y *kuntu*⁸².

El universo bantú está organizado de la siguiente manera: arriba está el *muntu*, la fuerza primera, la que por excelencia mueve todas las cosas. En él se integran todos los seres inteligentes que poseen el don de la palabra y que piensan. Se trata del conjunto que agrupa a Dios, los dioses, los espíritus, los antepasados y a los hombres. En un estadio posterior vive el mundo del *kintu* y destaca a las cosas (*binu*: plural de *kintu*) que no se pueden mover por sí mismas, que no tienen voluntad propia, cuando más solo tienen instinto y su actuar depende de la voluntad del *muntu* quienes los poseen a su antojo. En esta dimensión están incluidos los animales, plantas, minerales, los instrumentos y las herramientas. El *muntu* tiene además una categoría especial llamada *kuntu*, que se refiere a las actividades y modales de los seres inteligentes, tales como las artes, el reír, la poesía, el llorar, el cantar, la guerra, el amor. Mientras que la última categoría es el *hantu*, que atraviesa transversalmente a las tres anteriores, pues se refiere al tiempo y al espacio en que se mueven y actúan las cosas y los seres, sin él no habría dinamismo en el universo y todo estaría quieto, sin movimiento y sin lugar.

A continuación se describen las principales ideas o fuerzas cosmogónicas que nutren los sistemas religiosos bantú.

⁸⁰ Janheinz Jahn, *Muntu: las culturas neoafricanas*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1963, p. 137.

⁸¹ Alexis Kagame, *La filosofía bantú-ruandesa del ser*, Bruselas, s. e, 1956, p.35.

⁸² Ibídem, p. 138.

Dios y su fuerza creadora

Dios es un concepto común en todos los pueblos africanos tradicionales, lo ubican en la categoría del *muntu*, por encima de todas las cosas, el más antiguo del *zamani*, el *gran muntu*, poderoso creador, la “fuerza en sí que posee la fuerza por sí misma”, hacedor de todos los seres del universo⁸³.

Se trata de un ser espiritual poseedor de una triple naturaleza: omnisciente (conocedor de todo), omnipresente (está en todo) y omnipotente (que todo lo puede). Además es inmanente (cercano y presente en todas las cosas) pero también es trascendente (lejano de los hombres e imposible de alcanzarlo). Para los *akán*⁸⁴, Dios lo ve todo y lo sabe todo. En los *yorubas*, ve el exterior y el interior del hombre, entre los *ngombe* de Zaire, es la selva misma, símbolo de omnipotencia.

Dios recibe distintos nombres según la cultura lingüística de cada pueblo. Por ejemplo, para los *ashantis*, se denomina *Nyame-Nana*; los *ewe* lo piensan como *Mawu*; los *yorubas* como *Olorum*; los *Ibo* como

Shukul; los *mende*, de Sierra Leona, lo llaman *Ngewo*; los *ga*, de Ghana, *Nyonmo*; los *ñgombe*, de Nigeria, como *Akongo*; los *kikuyos*, de Kenia, como *Murungu*; entre otros. La concepción que los africanos tienen de Dios está ligada a la noción propia del universo y a la naturaleza misma del ser humano. Ellos, con un marcado antropocentrismo, miran a Dios como el reflejo de todas las formas de las categorías del pensamiento humano. Así mismo, la naturaleza es un ente creado por Dios, todos los objetos naturales son creaciones de Dios y símbolo de su presencia.

Los mundos visibles e invisibles paralelos

De acuerdo con John Mbiti, el mundo de los africanos está sumergido en un universo religioso y se entiende en la relación de un mundo invisible de espíritus que se manifiesta en un mundo visible y material de los objetos⁸⁵. El mundo invisible es sagrado; oye y ve a través del mundo visible. La experiencia del conocimiento del mundo –o de los mundos– es una experiencia empírica e íntimamente sensible y concreta entre el individuo, su comunidad y el entorno.

⁸³ Janheinz Jahn, *Muntu: las culturas neoafricanas*, p. 142.

⁸⁴ Los *akán* son conocidos como un grupo étnico o nación del oeste de África. Se ubican al sur de Ghana, al este de Costa de Marfil y en sectores de Togo. Desde el punto de vista lingüístico, poseen varias lenguas de la rama *kwa*, pertenecientes a la macro lengua del Níger-Congo. En la época de la esclavitud, varios grupos *akán* fueron traídos a América dado que conocían la técnica de extracción del oro: los *fante* y los *ashantis*.

⁸⁵ John Mbiti, *Entre Dios y el tiempo: religiones tradicionales africanas*, p. 82.

Interpretamos, entonces, que el mundo espiritual es un mundo consciente para los africanos. Los seres del *mntu* –Dios, los dioses, los espíritus y los ancestros– forman parte de las fuerzas que mueven las cosas. Para que los hombres entren en contacto con él es necesario ejecutar ritos, creencias y ceremonias que exteriorizan la vinculación de los seres espirituales divinos con los materiales.

Los ritos permiten mantener el equilibrio ontológico entre Dios y los hombres, entre los hombres y los espíritus, entre los muertos y los hombres. Cuando se rompe el equilibrio sucede alguna desgracia y de esta manera llega el sufrimiento y la calamidad tanto al individuo como a la comunidad, de ahí que el rito tome importancia como resorte psicológico necesario para restaurar el orden bioontológico.

Los dioses o divinidades

Para Mbiti, las divinidades personifican a las actividades de Dios a través de los fenómenos y objetos de la naturaleza. Los africanos, conscientes de la omnipotencia de Dios, para entrar en contacto con él, se sirven de los dioses secundarios, los cuales son numerosos y ocupan muchos panteones, ritos, templos y ofrendas, de acuerdo con la composición sociocultural del grupo étnico. Estos dioses personifican las fuerzas de la naturaleza como el sol, la luna, el cielo, el trueno y el agua.



Shangó, orisha yoruba que representa a la justicia, a los truenos y al fuego

Por ejemplo, los *ashantis*⁸⁶ poseen un complejo panteón de divinidades secundarias llamadas *obosom*, donde el sol, por ejemplo, es *Nyankopon* y la luna es su madre suprema y tiene el aspecto femenino de Dios; para los *yorubas*⁸⁷, que poseen más de 1700 *orishas*, las tormentas, truenos y rayos cobran gran importancia y los veneran ampliamente con templos, sacerdotes y cultos exclusivos como el de *Shangó*.

Los espíritus menores

Un estadio posterior en la estructura religiosa o cosmogónica de los africanos subsaharianos la configuran los espíritus domésticos que viven en la naturaleza. Se trata de dioses menores que quizá fueron alguna vez antepasados que se distinguieron por ser líderes, reyes o guerreros⁸⁸.

Son aquellos seres sobrenaturales ordenados por debajo de las divinidades y encima de los hombres, están hundidos en la profundidad del *zamani*, que puede ser la selva o el lugar donde se encuentran.

Estos espíritus habitan en los árboles, las plantas, los animales y las cosas inanimadas. Se trata de fuerzas neutras, ni buenas ni malas, que se invocan a través de ritos y ceremonias específicas con el propósito de obtener servicios tales como ayuda a la protección contra enfermedades y males, consecución de inteligencia, fecundidad, buena cosecha, valentía, etcétera.

El hombre y el misterio de la vida y la muerte

La literatura sobre la cosmogonía africana cuenta un mito entre los *fon*⁸⁹ del antiguo Dahomey. Señala que el hombre fue creado durante cuatro días por *Mawa-Lisa* quien durante el día *ajaxi*, el primero de la semana, tomó arcilla y agua y creó al hombre. En el segundo día, *miöxi*, la obra fue interrumpida, pero al siguiente, en el *odowki*, apareció el dios *Gü*, dominador del hierro, las artes, el hogar y las artesanías, y le otorgó a la criatura vista, inteligencia y palabra. En el último día, *zobo*, el hombre quedó perfecto cuando se le otorgaron las habilidades.

⁸⁶ Los *ashantis* son una etnia o nación perteneciente al grupo macrolingüístico *akan*. Ocuparon las tierras cercanas a la Costa de Oro en África occidental. También se los conoce como el Imperio *ashanti* o *asante*, que surgió entre el siglo XIII y el siglo XVII.

⁸⁷ Los *yorubas* son un grupo etnolingüístico africano muy conocido que principalmente se encuentran en Nigeria, aunque también se extienden hasta Benín, Togo y Sierra Leona. En América, están presentes con su legado en ciertas sociedades afrodescendientes de Brasil, Cuba y Estados Unidos, entre otros países. Es reconocido su sistema religioso que ha sido difundido por la diáspora africana. En Cuba se lo conoce como la *Regla de Ocha-Ifá*, o más popularmente como la santería cubana, al igual que en Brasil.

⁸⁸ John Mbiti, *Entre Dios y el tiempo: religiones tradicionales africanas*, p. 105.

⁸⁹ Los *fon* son un grupo étnico cuya lengua es el *fon* y pertenecen al subgrupo *gbe* de la rama *Volta-Níger* de las lenguas *Níger-Congo*. El *fon* se habla en Benín y Togo.

Desde el punto de vista de J. Jahn, para los bantúes la vida es un misterio que es fácilmente explicable a través de tres fenómenos: *busingo*, *buzima* y *magara*. *Busingo* señala la duración de la vida; *buzima* indica la unión de la “sombra” con el cuerpo, pues la vida solo es posible cuando se une la sombra al cuerpo; y el *magara*, la unión de la vida material con la vida espiritual.

Todo ser humano al nacer experimenta el *buzima*, la unión biológica del cuerpo con su sombra, sin embargo, para que obtenga la vida completa o nazca como persona es necesario inyectarle la fuerza del Gran espíritu: *el nommo*. Esta unión entre el *nommo* y el cuerpo forman el *magara*, un principio básico que fundamenta toda formación de una criatura humana.

En cuanto a la muerte, los africanos tradicionales la interpretan como un doble proceso: la muerte biológica como tal y la inexistencia definitiva del ser. Un primer estadio de la muerte llega cuando el individuo clínicamente deja de vivir, cuando su *buzima* desaparece y su *magara* se esfuma, convirtiéndose así en *muzimu* e ingresa al mundo de los difuntos (*bazimo*, plural de *muzimu*).

Los muertos son seres sin vida pero existen como seres inteligentes y con energía, puesto que su *nommo* aún permanece con ellos, lo que les permite que sean entendidos como fuerzas espirituales que mantienen

estrecha relación con los vivos, pero que habitan un mundo paralelo al material.

La existencia o la *no muerte*, para los *muzimu*, no solo radica en que los difuntos conserven aún su fuerza vital, sino que su *inmortalidad* se justifica en la medida en que pertenezcan a un grupo familiar y que tengan una descendencia que los recuerde y los venera. De acuerdo con ello, para los *muzimu*, la pertenencia a un grupo familiar y la reproducción son los mecanismos para su perpetuidad, la existencia de ellos depende de los vivos, en los que supuestamente continuarán su vida, pues los ancestros transmiten su fuerza a cada niño que nace dentro de su grupo doméstico⁹⁰.

Deconstrucción y reconstrucción del pensamiento religioso africano en América

Como se ha explicado, la religión y las ideas cosmológicas juegan un papel preponderante en las formas de pensamiento y conocimiento tradicional de los africanos, ya que toda actitud frente a la vida, a la naturaleza, a la sociedad, al amor o a la muerte está determinada por una cosmovisión ontológica y religiosa.

Ahora bien, ¿qué ocurrió con esta cosmología tradicional al momento del traslado de la vida cultural africana al Nuevo Mundo? ¿Qué tipo de transformación o

⁹⁰ Janheinz Jahn, *Muntu: las culturas neoafricanas*, p. 150.

adaptación resultó de las formas de adoctrinamiento religioso al ocurrir el proceso de la esclavización? ¿Qué huella ancestral africana se ha podido preservar en el conocimiento tradicional de las comunidades afrodescendientes hoy en día?

El análisis de las estructuras elementales del actual conocimiento tradicional de las comunidades afrodescendientes exige considerar la realidad concreta de su misma adaptación histórica ocurrida en el momento en que millones de africanos fueron secuestrados y conducidos como esclavizados al Nuevo Mundo.

El afrocolombiano Manuel Zapata Olivella analiza este proceso de cambio cultural del africano en el Nuevo Mundo y señala que “en el proceso de adaptación a la sociedad esclavista, el africano, según encontrara o no valores identificables a su cultura, sufrió una reafricanización o desafricanización de sus propios valores” hasta poder desarrollar un nuevo tipo de sociedad negra que respondiera a la nuevas exigencias del medio⁹¹.

Ruptura y continuidad

En primer lugar, se sabe que la esclavización despojó al africano de su cultura material ancestral, amenazó su espiritualidad y lo sometió a la desnudez total. América

obligó al esclavizado a adoptar una nueva forma de elaboración de su pensamiento, un replanteamiento de sus ideas culturales y una nueva construcción de imaginarios elaborados bajo materiales inicialmente desconocidos y traducidos en una lengua ajena e impuesta.

La presencia cultural del africano en América, sometido a un proceso abominable de esclavitud, significó un proceso paralelo de ruptura total y a su vez de continuidad con sus legados ancestrales de la madre África. Este paralelismo no fue más que una respuesta estratégica a una adaptación inminente que le exigía las nuevas condiciones ambientales y políticas de América como condición para forjar una nueva vida y cultura.

La ruptura también se manifiesta en que el africano sometido al secuestro y a la esclavización no solo fue desterritorializado y obligado al abandono definitivo de su vida ancestral, sino que el régimen de opresión, discriminación y racismo impuesto por la sociedad dominante lo sometió al debilitamiento de las estructuras más elementales de sus raíces culturales.

Esta tesis es argumentada mejor por Roger Bastide, quien subraya que la esclavitud no solo resquebrajó totalmente las tradiciones y costumbres africanas sino que duró demasiado tiempo para que pudieran renacer de nuevo. A más de ello, el africano fue sometido a la desintegración familiar y de sus linajes originarios, a la evangelización e hispanización como mecanismos de homogenización

⁹¹ Manuel Zapata Olivella, *Las claves mágicas de América*. Bogotá, Plaza y Janes, 1989, p. 102.

⁹² Roger Bastide, *Las Américas negras: las civilizaciones africanas en el Nuevo Mundo*, Madrid, Alianza Editorial, 1969, p. 31.

cultural y, sobre todo, a tener que aceptar leyes y reglamentos impuestos de forma vertical⁹².

Ahora bien, la presencia del negro en el Nuevo Mundo constituyó de igual forma una continuidad, pues pese a la ruptura con África hubo la necesidad de construir nuevos modelos de adaptación cultural que surgieron como mecanismos de sobrevivencia contruidos de alguna manera con base en legados culturales ancestrales de los distintos pueblos africanos.

Recreación de un nuevo mundo afroamericano

De acuerdo con Manuel Zapata Olivella, estas sociedades africanas, ante el abuso del trabajo forzado, la explotación cultural y la opresión racial a que fueron sometidos por más de tres siglos, solo tuvieron la oportunidad de responder defensivamente mediante mecanismos de supervivencia que requirieron el desdoblamiento de toda la capacidad creadora de cultura⁹³.

Esta capacidad creadora del africano esclavizado aportó al desarrollo de una nueva cultura americana y al surgimiento de modelos culturales propios de las sociedades descendientes de África.

Volviendo con Bastide, pese a que la esclavización amenazó con destruir las estructuras más simples de cohesión social de los africanos, las sociedades

africanas presentes en América no se disgregaron jamás; pues allí, donde la esclavitud destruyó los modelos elementales africanos de vida cultural, los africanos reaccionaron reestructurando su comunidad, forjando nuevas instituciones con formas de vida y organizaciones propias.

Idealmente, en América, los esclavizados construyeron dos tipos de sociedades: las africanas propiamente dichas y las afroamericanas o comunidades negras. Las primeras, según la definición de Bastide, corresponden a "aquellas en que los modelos africanos se han impuesto frente a la opresión del medioambiente, pero que sin duda han tenido que modificarse, adaptarse y resultar aceptables"; mientras que las segundas, son

aquellas en las que por el contrario, la presión del medio circundante ha sido más fuerte que las escasas remanencias de la memoria colectiva, desgastada por los siglos de servidumbre, pero en las cuales en cambio, la segregación racial no ha permitido la aceptación por los descendientes de africanos esclavos de los modelos culturales de sus antiguos dueños; en este caso, el negro ha tenido que inventar nuevas formas de vida social que respondieron a su aislamiento, a su régimen de trabajo, a sus nuevas necesidades⁹⁴.

⁹³ Manuel Zapata Olivella, *Las claves mágicas de América*, p. 78.

⁹⁴ Roger Bastide, *Las Américas negras: las civilizaciones africanas...*, pp. 46-47.

Pero para Bastide estos dos tipos de comunidades que se organizaron en América son solo “imágenes ideales”, pues en la práctica “lo que existe es un continuum de estos dos tipos extremos”, donde un mismo sector pudo haber conservado elementos de carácter netamente africano como la religión y, al mismo tiempo, crear nuevas respuestas totalmente alejadas de los legados ancestrales tales como la familia o la economía.

Claro que todo esto pudo variar según el tipo de estrategia de resistencia que los africanos en el Nuevo Mundo asumieron, bien sea desde la clandestinidad, como sociedades cimarronas aisladas totalmente de la influencia del blanco, o desde la vida esclava propiamente dicha, donde hubo más posibilidad de contacto con el adoctrinamiento y la evangelización.

Mecanismos de resistencia

La ruptura y la continuidad que caracterizaron el surgimiento de las nuevas sociedades africanas y afroamericanas en el Nuevo Mundo estuvieron mediadas por el tipo de resistencia cultural que el esclavizado adoptó. Estas formas de resistencia básicamente fueron dos: a través del aislamiento impuesto desde el cimarronismo o por medio de la integración basada en la criollización o asimilación de los valores culturales de Occidente.

El cimarronismo, explica Bastide, como mecanismo de resistencia cultural fue la respuesta de los africanos a un nuevo medioambiente y a la manera de encontrar soluciones propias a una situación de crisis de desarrollo cultural. Los cimarrones como sociedad en emergencia se vieron sometidos a un doble movimiento: primero a la adaptación y la creación de instituciones nuevas que permitieran la supervivencia; y, en segundo lugar, a la lucha por mantener sus viejas costumbres como cimientos de unidad espiritual y símbolo de independencia cultural. Un requerimiento entre el determinismo del medio y las exigencias de la memoria colectiva⁹⁵.

Otro mecanismo de resistencia cultural de los africanos en el Nuevo Mundo lo constituyó aquel grueso de población esclavizada que vivió en condiciones de acriollamiento en las plantaciones de algodón, caña y tabaco, en los reales de minas y en las concentraciones urbanas coloniales. Aquí lograron mantener modelos culturales muy particulares que más tarde evidenciarían formas de continuación cultural africana.

⁹⁵ *Ibíd.*, p. 69.



Representación de cimarrones y esclavos en el pacto de sangre Bois caimán en Santo Domingo, en 1791, donde se realizó un rito vudú con un cerdo negro que marcó el inicio de las guerras de independencia haitiana

El recuerdo vivo ancestral

De acuerdo con Bastide y Zapata, tanto para cimarrones como para los criollos, uno de los mecanismos de resistencia y conservación de la tradición africana lo constituyó la pervivencia del recuerdo en la memoria del esclavizado y en la memoria colectiva; recuerdos que fueron aferrados a ciertas instituciones, agarrados

a ciertas realidades o escondidos tras de ellas y que buscaban mantener vivo un pasado en medio de una sociedad que avanzaba fuertemente al cambio y amenazada por el olvido.

Bastide, señalando el trabajo de M. Halbwachs, dice que “si bien el pensamiento social es en esencia memoria y que todo su contenido está hecho tan solo de recuerdos colectivos y solamente se logran conservar de cada uno los que la sociedad puede reconstruir manteniéndose dentro de cuadro actuales”⁹⁶, al no encontrar el africano en el nuevo continente los cuadros antiguos de sus recuerdos colectivos, era preciso que encuentre para ellos nuevos cuadros institucionales.

Instituciones coloniales como las cofradías, los cabildos, las sociedades religiosas secretas, las juntas de brujas o las fiestas del calendario católico e incluso los días libres en los reales de minas o en las haciendas, por ejemplo, fueron los espacios claves para la reproducción de dichos recuerdos. En estos espacios de recreación los esclavizados y libres daban riendas sueltas a sus auténticas expresiones de identidad, a sus actividades culturales, a bailes tradicionales, a narraciones orales y a distintos ritos religiosos que de alguna manera les permitían reconstruir nuevas maneras de mantener vivos sus recuerdos y por lo tanto su memoria colectiva.

Siguiendo a Bastide, las cofradías y los cabildos, por ejemplo, a pesar de ser instituciones religiosas urbanas administradas por la Iglesia, permitieron que los negros se organizaran y se encontraran cultural y étnicamente a través de grupos de naciones africanas. La Iglesia, al permitir esta unidad étnica en torno al culto religioso, permitió también que las creencias, lenguas y cultos africanos se mantuvieran en esencia, lo cual fue un hecho fundamental para que las civilizaciones africanas pudieran mantenerse en la sociedad esclavista.

Un ejemplo clásico de modelos de integración de naciones y etnias se llevó a cabo en Cuba con las sociedades *ararás*, *lucumí*, *congós*, *mandingos* y *ñangos*, que estaban dotadas de su propio reglamento interno, cultos y dioses. Estos negros celebraron con esmero las fiestas del calendario gregoriano, sobre todo la del Día de Reyes o la Epifanía del Señor al margen de la ciudad de La Habana, recreando de esta forma sus cuadros más vivos de remembranza ancestral.

Estas asociaciones fueron en algunas ocasiones toleradas, como en Brasil y Cuba, donde hubo una marcada población africana urbana; mientras que en otros lugares fueron perseguidas y prohibidas por considerarlas paganas o diabólicas, como fue el caso de Colombia y Perú con la Inquisición. Esto conllevó a una desintegración total de las religiones africanas, donde solo a través del folklore pudieron reencontrarse pero de forma secularizada.

⁹⁶ Maurice Halbwachs, “La mémoire collective”, en Roger Bastide, *Las Américas negras: las civilizaciones africanas...*, p. 88.

Cristianismo y sincretismo

Retomando a Zapata, uno de los elementos que jugó un papel clave en el fortalecimiento del recuerdo y de la memoria colectiva de los africanos en dichos espacios institucionales fue la naturaleza de la filosofía tradicional africana mediada por fuertes estructuras religiosas. Este elemento permitió recrear los rasgos más fuertes de continuación cultural africana a través de los legados espirituales y del resurgimiento de nuevas formas de religiosidad que identificaron las nuevas sociedades negras o afrodescendientes de América.

Tanto los cabildos como las cofradías, las sociedades secretas y las juntas de brujas permitieron el desarrollo de las estructuras religiosas tradicionales de los esclavizados y la recreación de su espiritualidad. Por medio de la religión el negro o africano, convertido en negro, encontró un principio esencial de resistencia: el derecho a la vida y el derecho a la libertad.

La preservación de la vida y la búsqueda afanosa de libertad encontraron su oportunidad por medio de la fusión de las expresiones religiosas tradicionales y el cristianismo como expresión religiosa de la dominación. Este encuentro fue el camino propicio para que el africano lograra sus propósitos de reconstrucción de un nuevo mundo cultural.

El cristianismo se convirtió para el africano en una estrategia de sobrevivencia cultural, sobre todo porque permitió mantener sincréticamente las bases esenciales para comprender su mundo: la religión tradicional. De esta manera, entre las religiones africanas y el cristianismo se tendió un puente de comunicación intercultural, donde emergieron algunos elementos simbólicos que permitieron establecer contacto entre los dos mundos: africano y occidental.

Zapata explica cómo la evangelización más que un arma de adoctrinamiento y homogenización cultural sirvió más bien para que el africano viera un camino claro para penetrar a Occidente y preservar su vida cultural, biológica y espiritual. "El esclavo –anota el autor– recibía con beneplácito que le permitieran, aunque fuese por un instante, ser mirado como algo distinto a una cosa. Además, los actos compensatorios de la práctica religiosa –misas, procesiones, bautismos, funerales– les permitieron escapar transitoriamente de la faena esclavista"⁹⁷.

Por otra parte, la práctica evangélica implicó muchos actos ceremoniales similares a los que se acostumbraban practicar en África. Altares, ofrendas, entierros, amuletos sagrados de carácter ritual como hostias, medallas y escapularios fueron fácilmente reinterpretados con alto significado para mantener los recuerdos de su propia religiosidad ancestral. Así mismo,

⁹⁷ Manuel Zapata Olivella, *Las claves mágicas de América*, p. 101.

el esclavizado vio que sus ideas cosmológicas de un Dios lejano creador coincidían con la imagen del Dios católico que para entrar en contacto con los hombres se valía de un extenso panteón de santos, vírgenes, ángeles y arcángeles, los que no eran nada más que las expresiones de los *orishas* o *vodús* auténticos.

Otro elemento cultural que fue fundamental en el fortalecimiento del recuerdo y de la memoria colectiva constituyó el fenómeno de la muerte. Este misterio, según lo explica Zapata, debió suscitar reacciones comunes de las prácticas fúnebres tradicionales de los esclavizados, obligándolos a refugiarse en sus más profundas raíces cosmogónicas y a reasumir interpretaciones propias del fenómeno de la vida y la muerte.

El sentido de la muerte le brindó al africano el camino más apropiado para su realización espiritual; fue la primera acción colectiva catalizadora de los sentimientos de los africanos y, de alguna manera, posiblemente sirvió de catarsis ante la represión. Gracias a los ritos de la muerte, el africano en América recreó sus creencias y cultos religiosos donde la palabra, la música y la danza se constituyeron en formas expresivas de su religión.

Resurgimiento de una nueva religiosidad afrodescendiente en el Pacífico colombo-ecuatoriano

Bastide distingue dos procesos de desarrollo de las expresiones religiosas de los afroamericanos: religiones *en conserva* y aquellas que se han mantenido sincréticamente. Por religiones *en conserva* se refiere a aquellas expresiones que se caracterizan por su práctica ancestral muy tradicional y dogmática adoptadas como un mecanismo de protección y resistencia que inmoviliza y congela las prácticas rituales bajo el temor de que si se modifican puedan desaparecer. Ejemplo de ello son la santería cubana, el vodú haitiano y el candomblé brasileiro.

Por otro lado, surgen aquellas expresiones religiosas o fúnebres que para mantenerse debieron necesariamente sufrir un proceso de cambio y sincretismo con la práctica religiosa católica cristiana. Dichas prácticas, por ejemplo, son fácilmente observables en las manifestaciones de las comunidades negras asentadas a lo largo del Pacífico colombo-ecuatoriano, donde se destaca una serie de ritos connotadamente católicos como las fiestas patronales, los alumbramientos, arrullos, los velorios y chigualos o gualies, entre otros.

Bastide explica que en la construcción y emergencia de una nueva sociedad negra o afrodescendiente en América, a través de los métodos de retención o supervivencia, el sincretismo siempre jugó un papel

importante en la medida en que atravesó transversalmente las distintas formas de desarrollo cultural de los negros. No solo hubo sincretismo de varias culturas africanas agrupadas en América como pudo suceder en los palenques de cimarrones, sino que también hubo una mezcla de sistemas tan distintos como los africanos y los cristianos católicos y protestantes.

Bastide presenta cuatro reglas o tendencias generales que explican la presencia del sincretismo en América española:

1. Étnicamente el sincretismo se va acentuando en la medida que avanza de los dahomeyanos a los yorubas y hasta los bantúes, que se caracterizaron por ser los más permeables a las influencias exteriores.
2. Desde lo ecológico, el sincretismo se acentúa al pasar de la zona rural a la urbana donde los esclavos pudieron organizarse en naciones étnicas.
3. Desde lo institucional, el sincretismo se acentúa al pasar de las religiones *en conserva* a las religiones vivas, pues la vida de un organismo consiste en asimilar lo que viene de afuera.
4. Desde lo social, “las formas de sincretismo varían de naturaleza cuando pasan del nivel morfológico (sincretismo en mosaico) al nivel institucional (con el sistema de correspondencia entre dioses

africanos y santos católicos) y de este nivel al nivel de los hechos de conciencia colectiva (fenómenos de reinterpretación)⁹⁸.

Teniendo en cuenta estas últimas reglas, según Bastide, la primera forma de sincretismo fue espacial, donde la esclavitud obligó que los negros africanos separaran su religión de sus marcos geográficos y calendarios tradicionales para inscribirlos en un contexto ambiental desconocido y someterlo a un ritmo de vida que va en correspondencia con los calendarios europeos.

Esta primera adaptación espacial se caracterizó por una superposición de objetos distintos en espacios comunes. Así hubo la necesidad de improvisar altares y ofrendas a los dioses tradicionales con elementos sagrados y simbólicos de la Iglesia católica, tales como cruces, velas, estampas, estatuillas y escapularios.

Por otro lado, el sacerdote tradicional africano se vio en la necesidad de ubicar el tiempo tradicional de los rituales a los *orishas* dentro de la cronología gregoriana impuesta, donde las grandes fiestas católicas fueron utilizadas como oportunidad para celebrar sus ritos propios. Para Bastide, cuando se dio esta correspondencia ajustada entre los *orishas* y *vodú* con los santos, vírgenes y ángeles, ubicados cada uno en sus fiestas y ceremonias del calendario gregoriano, es cuando el sincretismo logra su máximo alcance.

98 Roger Bastide, *Las Américas negras: las civilizaciones africanas...*, p. 144.

La adaptación de una nueva religiosidad popular de los afrodescendientes en el Pacífico

Este tema plantea, en primera instancia, algunas interrogantes: ¿qué tipo de adaptación cultural desarrollaron los africanos y sus descendientes en el Pacífico colombiano y ecuatoriano desde el mismo momento en que fueron introducidos como esclavizados hasta los albores de hoy? ¿Qué relación puede existir entre las religiones afroamericanas y la vida cultural de los afrodescendientes en el Pacífico? ¿Se ha desarrollado entre las comunidades negras o afrodescendientes del Pacífico algún tipo de religiosidad popular o conocimiento religioso con fuertes huella ancestrales africanas? ¿Qué sistema o complejo religioso se produjo entre los afrodescendientes como resultado de la estrategia de adaptabilidad?

Para comenzar, es necesario partir de una hipótesis según la cual en la vida y manifestaciones religiosas de los afrodescendientes del Pacífico se pueden denotar profundos cambios culturales que históricamente se han desarrollado como una estrategia particular de adaptación de los esclavizados africanos en el nuevo contexto americano. 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 ante las nuevas condiciones de vida, mediante un proceso de sincretismo.

Lo anterior se puede demostrar en forma concreta gracias a las manifestaciones de saber tradicional con profundas características de tipo religioso que se dan en esta zona, tales como los ritos funerarios⁹⁹, las creencias y cultos a los santos católicos y los conocimientos respecto a la medicina botánica y la curandería, donde es posible identificar elementos culturales tanto de origen africano como europeo e indígena.

Así, entre las manifestaciones culturales de los afrodescendientes del Pacífico, tanto del Chocó colombiano como del Chocó ecuatoriano (Esmeraldas), es muy notorio un fuerte sincretismo entre los valores religiosos católicos y los valores tradicionales africanos, así como también entre estos y los valores de los indígenas locales.

Ahora bien, este triple sincretismo, que se debió desarrollar en el Pacífico exigido por la interacción de los tres elementos culturales como lo indígena, lo africano y lo europeo, requiere de un análisis más pausado y de la observación de ciertos fenómenos que solo se dieron en la Nueva Granada y que marcaron definitivamente una estrategia de adaptación de los esclavizados muy distinta de las asumidas en otras latitudes.

99 Rogerio Velázquez, "Ritos de la muerte en el alto y bajo Chocó", *Revista Colombiana de Folklore*, vol. II, Segunda época, n.º 6, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, 1961, p. 71.

Memoria colectiva desde las minas

Desde el punto de vista histórico es necesario tener en cuenta las aclaraciones que para el caso de la adaptación del africano en la Nueva Granada hace Adriana Maya. Esta autora plantea que es necesario distinguir entre el tipo de adaptación que el africano desarrolla en aquellos ambientes socioeconómicos de plantaciones de caña, tabaco y algodón ocurridos principalmente en Cuba, Brasil y el valle del Chota, que de aquel otro tipo producido en el contexto de la minería neogranadina, como sucedió en el Pacífico colombiano y ecuatoriano¹⁰⁰.

De acuerdo con Maya, a pesar de que en Colombia y Ecuador no se dio el sistema de plantaciones ni la importación masiva de esclavos bozales, es decir nacidos en África y que no hablaban castellano, hasta finales del siglo XIX, los esclavizados pudieron apoyarse en fragmentos de memoria colectiva africana que permitieron la emergencia de nuevas identidades afroamericanas en el contexto colonial de la esclavitud minera.

Según Maya, con el fin de perfilar las estrategias de resistencia que dieron origen a nuevas formas de afroamericanidad en la región pacífica, es necesario explicar tres acontecimientos históricos determinantes en

el modelo de adaptación, además de considerar las características específicas del sistema regional económico esclavista de la minería que fue diferente en el Caribe insular y en Brasil¹⁰¹.



Los esclavos del campo, más hoscos, en caso de una rebelión, serían también más feroces, decididos y audaces¹⁰²

¹⁰⁰ Adriana Maya. "África: legados espirituales en la Nueva Granada, siglo XVII", *Historia Crítica*, Bogotá, Universidad de los Andes, n.º 12, enero-junio, 1996, pp. 29-42.

¹⁰¹ Editorial El Antillano, "Azúcar. Los esclavos de Saint Domingue", http://www.pr1898.com/1898/fichas/azucar/eslavosdd_fichas.php. Acceso: 1 octubre 2014.

¹⁰² *Ibíd.*, p. 31.

1. La decadencia de la trata por Cartagena y el impacto del viraje caribeño del comercio negrero en el siglo XVIII;
2. La especificidad de la economía minera en la Nueva Granada;
3. La instauración del Tribunal del Santo Oficio en Cartagena en 1610.

En efecto, durante el siglo XVIII, el auge del algodón y de la caña de azúcar en plantaciones brasileñas, norteamericanas y caribeñas posibilitó que la trata esclavista introdujera una mayor cantidad de esclavos bozales a esta zona, mientras que por el contrario, en la Nueva Granada y en la Real Audiencia de Quito, pese a que la minería mantenía su rentabilidad, el influjo de africanos había decrecido, esto a raíz de que los mineros esclavistas asumieron la estrategia de aumentar la mano de obra esclava mediante el crecimiento de la natalidad negra criolla que de alguna manera ya dominaba la tecnología minera existente.

Otra característica importante que Maya pone en evidencia es el contexto medioambiental y geográfico en el que se desarrolló la vida esclava. En el Pacífico, por ejemplo, el tipo de actividad minera impedía la utilización de grandes grupos de esclavizados, tal como sucedía con el tipo de producción de plantación o grandes haciendas donde los africanos esclavizados y sus descendientes eran albergados en cuarteles o en los grandes barrancones, posibilitando una frecuente

interacción entre personas de una misma etnia o nación. Por el contrario, según la autora, en los reales de minas del Pacífico se empleaban grupos pequeños de esclavos o cuadrillas que no se encerraban y más bien se disgregaban a lo largo de los placeres auríferos de los ríos de la región¹⁰³.

En las plantaciones –subraya Maya– se permitieron amplios espacios de concentración de población con alto índice de homoetnicidad, lo que favoreció la recreación de escenarios colectivos para la recordación y el fortalecimiento de la memoria colectiva, mientras que en las tierras bajas del Pacífico el panorama fue distinto. El sistema minero apenas posibilitó la agrupación de un reducido número de negros en cuadrillas heteroétnicas que se asentaban de forma aislada a lo largo de los ríos y quebradas, muchas veces unas más alejadas de otras, imposibilitando la recreación de legados de africanía y la revitalización de un puente mucho más cercano con la tierra de los ancestros.

Ahora bien, de estos acontecimientos que marcaron la especificidad de la adaptación afrocolombiana y afroecuatoriana, y quizá el más contundente, fue el régimen del Santo Oficio. Esta institución marcó fuertemente la recreación del imaginario ancestral, sometió a una rápida erosión cultural a las huellas de

¹⁰³ *Ibidem*, p. 33. Ver también Robert West, *La minería de aluvión en Colombia durante el período colonial*, p. 92.

espiritualidad africana y aceleró el proceso de evangelización de los negros en la Nueva Granada.

De entrada, el régimen de la Inquisición le imprimió un carácter demoníaco a las expresiones propias de la espiritualidad y del conocimiento tradicional del africano en la Nueva Granada. Bajo la denominación de "brujería" se reprimió y se persiguió hasta los últimos confines todo intento de acto ritual religioso ancestral.

Ante el Santo Oficio perecieron en la colonial Cartagena de Indias muchos sabios tradicionales africanos quienes fueron acusados de practicar la "brujería" o actos demoníacos de servilismo al diablo, padeciendo así los más crueles y bárbaros apabullamientos psicológicos y torturas físicas hasta lograr destruir por completo cualquier rastro de legado ancestral.

Sabios tradicionales o brujos y fetichistas

La práctica religiosa ancestral y la utilización del conocimiento tradicional de los esclavos fueron condenadas por la hegemonía cultural del amo blanco como brujería o actos del demonio. A los sabios africanos ejecutores de esos saberes, los denominaron *fetichistas*, *curanderos*, *yerbateros*, *hechiceros*, *herejes* o sencillamente *brujos*.

El papel de los sabios tradicionales, brujos o fetichistas, como los llamó la hegemonía blanca, fue fundamental para el desarrollo cultural y la estrategia de adaptación de los africanos en América y en la Nueva Granada. Estos sabios surgen en el momento preciso en el que los africanos vieron la necesidad de curarse ante las enfermedades, protegerse y de encontrar un alivio espiritual ante la opresión y, lo más importante, de establecer el puente cultural con África, recrear imágenes vivas de su memoria ancestral y forjar una nueva estrategia de vida.

De acuerdo con Fernando Ortiz, estos sabios germinaron en América en respuesta a una búsqueda afanosa del contacto con los dioses y de revivir las tradiciones médicas y religiosas tradicionales. Entre los africanos sabios, el aspecto religioso era inseparable de sus funciones curativas y adivinatorias, las cuales siempre aparecen consagradas por la invocación a las divinidades, cuando no por una intervención directa de ellas¹⁰⁴.

Según Ortiz, entre los esclavizados no había distinción entre conocimiento tradicional y religión. "Para el negro fetichista su religión era el escudo que se oponía a las fuerzas desconocidas que le atemorizan, procurando convertirlas en propicias"¹⁰⁵. Con la religión, el negro logró la facultad de conjurar los males, especialmente los de causas no humanas y alcanzó los favores de las potencias sobrenaturales.

¹⁰⁴ Fernando Ortiz, *Los negros brujos*, La Habana, Editora Ciencias Sociales, 1995, p. 66.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 65.

El sabio tradicional o *brujo* tenía además la función social de esclarecer el mundo ante lo desconocido de la naturaleza y, para conocerla, fue necesario explicarla como un organismo vivo semejante al del ser humano. Era entonces necesario antropomorfizar al viento, al aire o al agua, considerándolos psíquicamente capaces de dañar o beneficiar, de obtener relaciones personales con el fin de lograr cambios de servicios y beneficios.

Ortiz distingue por brujería toda acción de causar o quitar maleficios, donde se beneficia a una persona y se daña a otra. Se trata de una práctica que consiste en maleficios o exorcismos causados por oraciones, bendiciones o conjuros que revelan un grado superior de cultura religiosa. Empero, autores como Bastide precisan que aunque la brujería fue muy común entre las culturas tradicionales africanas, tal vez fueron los *bantú* los que marcaron con más fuerza esta práctica en América, dada las características espirituales y religiosas de estas naciones que, entre otras cosas, no constituían sistemas de dioses y cultos complejos como sus vecinos sudaneses o guineanos. La base de su religiosidad la conformaban el culto a los muertos y el *animismo* o mundo de los espíritus ubicados perfectamente en ríos, bosques o montañas, es decir en objetos bien delimitados¹⁰⁶.

Señala Bastide que los esclavizados africanos de raíz lingüística *bantú*, al igual que los *angolas*, *congos*, *loangos* y *mandingas*, eran muy apetecidos por su fuerza física, resistencia al trabajo y sus dotes agrícolas y mineras. La mayoría de ellos fueron destinados a trabajar en plantaciones y en minas, además se mostraban más permeables a las influencias culturales externas y lograron comprender el proceso de evangelización como un medio de ascenso social.

Ahora bien, estas características de los *bantú*, que posiblemente pudieron habitar gran parte del Pacífico colombiano y esmeraldeño, no implicaron la desaparición de sus cultos religiosos como una expresión cultural auténtica. En Brasil, por ejemplo, se ha visto un notable sincretismo entre las prácticas religiosas *bantú* con las *yorubas*, sobre todo observada en los *candomblés congos* y *angolas*, quienes, según Bastide, han mantenido una doble tabla de divinidades equivalentes entre los espíritus *bantú* y los orishas *yorubas*.

En Cuba, por ejemplo, se cree que las manifestaciones religiosas *bantú* evolucionaron hacia una práctica de brujería llamada *mayombé* que se encontró sincréticamente con el sistema *yoruba*. Los sabios de esta práctica se denominaban *mayomberos*, para quienes la selva y los cementerios fueron los escenarios más propicios para aplicar su poder o hechizo, gracias a los espíritus de los muertos presentes en las tumbas donde reposan sus cuerpos y en los árboles donde residen sus almas.

¹⁰⁶ Roger Bastide, *Las Américas negras: las civilizaciones africanas...*, p. 103.

Los *mayomberos* o brujos afrocubanos¹⁰⁷ se valen de los huesos de los muertos, tierras del cementerio, algunos objetos extraídos del bosque y agua bendita robada de la Iglesia. Con estos objetos preparan el *Nganga* o el fetiche donde se encierra el espíritu denominado *Bamba*, a partir de entonces, el individuo involucrado está bajo la voluntad del brujo que causará el *embo* o mal¹⁰⁸.

Para Bastide, en la América hispana y en la Nueva Granada el rastro *bantú* se conservó especialmente a través de los fuertes cultos destinados a los muertos. “[...] Las veladas fúnebres al igual que la magia de los negros de la costa colombiana del Pacífico, parecen atestiguar, también si se analizan atentamente, la existencia de supervivencia *bantúes* más o menos sincrizadas con el catolicismo”¹⁰⁹.

Fortalecimiento de la religiosidad africana en la Colonia

A pesar de que las prácticas religiosas africanas fueron perseguidas por la Santa Inquisición, hubo ciertas circunstancias que favorecieron su desarrollo en la

América católica y, en especial, en la Nueva Granada y el Caribe insular.

María Cristina Navarrete precisa que con los españoles llegó a la Nueva Granada toda una concepción religiosa popular que, a pesar de ser netamente cristiana, poseía rastros milenarios precristianos que se conservaron durante la época medieval como una estructura cósmica de experiencia sobrenatural precristiana¹¹⁰.

Esta estructura cósmica de los españoles estaba impregnada de creencias sobrenaturales, magia, superstición y hechicería que de alguna manera el Santo Oficio de la Inquisición combatió al interior de la misma España. Se condenó toda manifestación pagana, cántara, quimántica, prácticas hechiceras e incluso la astrología. Las personas que realizaban este tipo de actos fueron consideradas para los católicos como herejes dignos de la hoguera, el destierro y el castigo terrenal¹¹¹.

Para Navarrete, la magia y la brujería europea se mantuvieron a pesar del triunfo del cristianismo y su pronta difusión en Europa desde los inicios de la Edad Media que intentó acabar con las tradiciones cosmológicas de los campesinos europeos presentes en campiñas, bosques y latifundios.

¹⁰⁷ Sobre los *mayomberos* o Regla de Palo Monte, ver los trabajos de Rómulo Lachatañeré, *El sistema religioso de los afro-cubanos*, La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 1992, p. 205.

¹⁰⁸ Ver los trabajos de Lydia Cabrera, *El monte*, La Habana, Editorial Letras Cubanas, 1989, p. 35; y Natalia Bolívar Aróstegui y Carmen González Díaz, *Ta Makuende Yaya y las Reglas de Palo Monte*, La Habana, Ediciones Unión, Unión de Escritores y Artistas de Cuba, 1998, p. 174.

¹⁰⁹ Roger Bastide, *Las Américas negras: las civilizaciones africanas...*, p. 106.

¹¹⁰ María Cristina Navarrete, *Las prácticas religiosas de los negros en la Colonia: Cartagena, siglo XVII*, Cali, Editorial Universidad del Valle, 1995, p. 40.

¹¹¹ Sobre el tema de la brujería española durante el siglo XVI, XVI y XVII, recomendamos Julio Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza Editores del Prado, 1993, p. 377.

Navarrete explica además que la segunda etapa de la Edad Media se caracterizó porque las autoridades eclesíásticas consolidaron su poder y lograron que el paganismo fuera reprimido y considerado demoníaco; sobre todo se reprimieron las prácticas realizadas por los cátaros, grupo de creyentes que surgieron en el corazón del Medioevo, para quienes existía un dios malo que se revestía de Satanás, demonios y brujas, por lo que eran vistos como potencias malignas, perturbadoras de los seres humanos y de la sociedad e incitadoras del mal.

Estas creencias paganas se mantuvieron gracias a la reinterpretación que hicieron los campesinos europeos del cristianismo. Las supervivencias de las tradiciones antiguas, de las cosmologías y de los ritos paganos no solo influyeron en el cristianismo popular, sino que mantuvieron distanciadas a las comunidades rurales y campesinas de la estructura eclesíástica y de las autoridades civiles, anota Navarrete.

La brujería como práctica mágica era una creencia aceptada socialmente por los españoles. Galicia, por ejemplo, era el país español por excelencia del curanderismo y del exorcismo, donde el diablo, las brujas y los duendes domésticos actuaban a menudo en la formación de enfermedades. Esta superstición se extendió rápidamente por regiones como Asturias, León, Andalucía y Canarias.

De acuerdo con Fernando Ortiz, los blancos trajeron a América estas creencias paganas como prácticas de la magia “blanca” y la magia “negra”. En el imaginario popular y en la mentalidad católica española posmedieval existía, por ejemplo, la creencia de que las enfermedades eran causadas por la influencia de malos espíritus del demonio. Había en el catolicismo popular una extensa corte celestial que actuaba como abogados para la curación de ciertas enfermedades¹¹².

Este ambiente de superstición y brujería europea, presente ya en América, contribuyó para que el negro pudiera recrear sus conocimientos y prácticas tradicionales. El contacto entre la brujería española y la brujería africana favoreció un encuentro de saberes que no chocaron entre sí, sino que por el contrario se complementaron y fortalecieron.

En la sociedad esclavista, supersticiosa y posmedieval de los siglos XVI al XIX, los negros tuvieron la necesidad de refugiarse en la ayuda inmaterial y en la práctica pagana de la brujería como único mecanismo para mitigar sus deseos espirituales reprimidos y sus aspiraciones de desarrollo cultural condicionadas¹¹³.

Este deseo fue naturalmente satisfecho gracias a los actos rituales ejecutados por hechiceros, adivinos y curanderos negros que se desarrollaron en medio de una sociedad esclavista que se debatía, por un lado,

¹¹² Fernando Ortiz, *Los negros brujos*, p.141.

¹¹³ Al respecto se recomienda la obra de Diana Luz Ceballos Gómez, *Hechicería, brujería e inquisición en el Nuevo Reino de Granada*, Medellín, Editorial Universidad Nacional, 1994, p. 249.

entre las supersticiones, demonios y creencias populares del Medioevo; y, por el otro, ante un catolicismo fanático, ferviente y defendido por la institución poderosa del Santo Oficio.

Santo Oficio, cristianismo y prácticas religiosas ancestrales

El africano oprimido y minero quiso aprovechar entonces estas oportunidades que el mismo esclavista y el evangelizador le brindaban para fortalecer sus imaginarios espirituales, sus prácticas y saberes tradicionales. De esa manera, complementó su saber tradicional con los elementos sustraídos de la brujería europea, así como del mismo cristianismo.

La asimilación de algunas creencias y actitudes de la brujería occidental e indígena afianzó los conocimientos de los sabios africanos. Esto es comprobable, si se revisan las formas de prácticas curativas y de hechicería que desarrollaron los mismos africanos en la Cartagena colonial y que fueron perseguidas y condenadas por el Santo Oficio de la Inquisición.

Un ejemplo de la afirmación anterior constituye la manera como los africanos adoptaron creencias curativas procedentes de ritos mágicos españoles, tales como el manejo de talismanes, amuletos sagrados, reliquias, oraciones escritas, conjuros de demonios, santos y vírgenes católicas.

Por otro lado, autores como Navarrete y Ortiz advierten que también hubo coincidencias entre las formas de utilizar algunas ayudas para la aplicación del conocimiento tradicional y de la práctica curativa, como el uso de las oraciones escritas, cuyo origen es tanto español como africano.

Según Ortiz, el uso de oraciones para conjurar demonios o dioses, con el propósito de que intervinieran en el acto curativo o maléfico, es una herencia netamente africana traída a América por aquellas naciones influenciadas por la tradición musulmana, tales como los *mandingas*, *fulas*, *yolofofos*, *macuas*, *berbesies*, *chalá*, entre otras, las cuales llegaron masivamente al Nuevo Mundo como esclavizados.

Estas naciones, influenciadas por el Islam, consideraban como algo sagrado a todo papel escrito que contuviera frases del Corán, que en América fueron reinterpretados con ciertos versículos y pasajes de la Biblia u oraciones especiales dedicadas a santos y vírgenes católicos. De ahí que, desde la Colonia, las oraciones más acertadas usadas por los sabios o brujos fueron la de “la piedra imán”, del “ánima sola”, de “las Benditas almas del Purgatorio”, de “San Antonio”, de “Santa Bárbara”, de “Santa Marta”, de “San Lázaro”, y la “del Justo Juez”¹¹⁴.

Otro ejemplo de los préstamos culturales que provino de la superstición española y que enriqueció el saber

¹¹⁴ Fernando Ortiz, *Los negros brujos*, p. 80; María Cristina Navarrete, *Las prácticas religiosas de los negros en la Colonia...*, p. 59.

tradicional y la práctica curativa de los africanos en la Nueva Granada fue la utilización de talismanes, reliquias, amuletos y escapularios, usados distintamente para la efectividad de actos curativos y del exorcismo de malos espíritus y enfermedades corporales.

Según Navarrete, el uso de estos objetos tiene su origen en viejas tradiciones judaicas del Antiguo Testamento y en las prácticas de los antiguos cristianos que usaban las ligaduras de los santos como talismanes preciosos para la curación de enfermedades con una fuerte significación terapéutica y milagrosa.

De igual manera, los *yorubas* utilizaban una serie de objetos sagrados que poseían los espíritus de sus *orishas*, tales como cabellos, raíces, huesos de animales, semillas o caracoles que tenían poderes curativos y se empleaban como amuletos. Sin embargo, los amuletos de mayor fuerza eran aquellas oraciones escritas y colgadas en el cuello en forma de escapularios o colocados en la pared o detrás de la puerta de la casa. Los *mandingas*, *yolofo*, *fulas* o *berbesies* posiblemente introdujeron en América esta costumbre que ya estaba difundida por los españoles.

RELIGIOSIDAD AFROECUATORIANA



Cosmovisión afroecuatoriana

 SERIE ESTUDIOS

Cosmovisión afroecuatoriana

Entre los aportes sobre la cosmovisión afrodescendiente en el Chocó biogeográfico, se encuentra la investigación realizada por Norman Whitten¹¹⁵. Este trabajo, si bien forma parte de la bibliografía clásica de estudios afrodescendientes en el Pacífico ecuatoriano y colombiano, ofrece un mapa cosmológico de la religiosidad afrodescendiente que representa su cosmovisión y sus entidades abstractas, a partir de la separación entre el mundo terrenal y otras dimensiones donde habita lo “espiritual”. En función de ello, identifica tres mundos en el universo cosmogónico afroecuatoriano:

- El mundo divino o de arriba (Cielo), donde viven las deidades o fuerzas espirituales, como los *orishas*, santos, vírgenes, espíritus, ángeles, arcángeles, San Pedro y Dios.
- El mundo humano o de abajo (Limbo, Purgatorio e Infierno), en el que se encuentran las almas de los muertos, los diablos y Lucifer.
- El mundo terrenal (mar, ríos y montes), habitado por hombres y mujeres que interactúan con las fuerzas de la naturaleza. En este espacio habitan los seres mitológicos de la cultura afro, como la Tunda, el Riviel, la Gualgura, entre otras entidades.

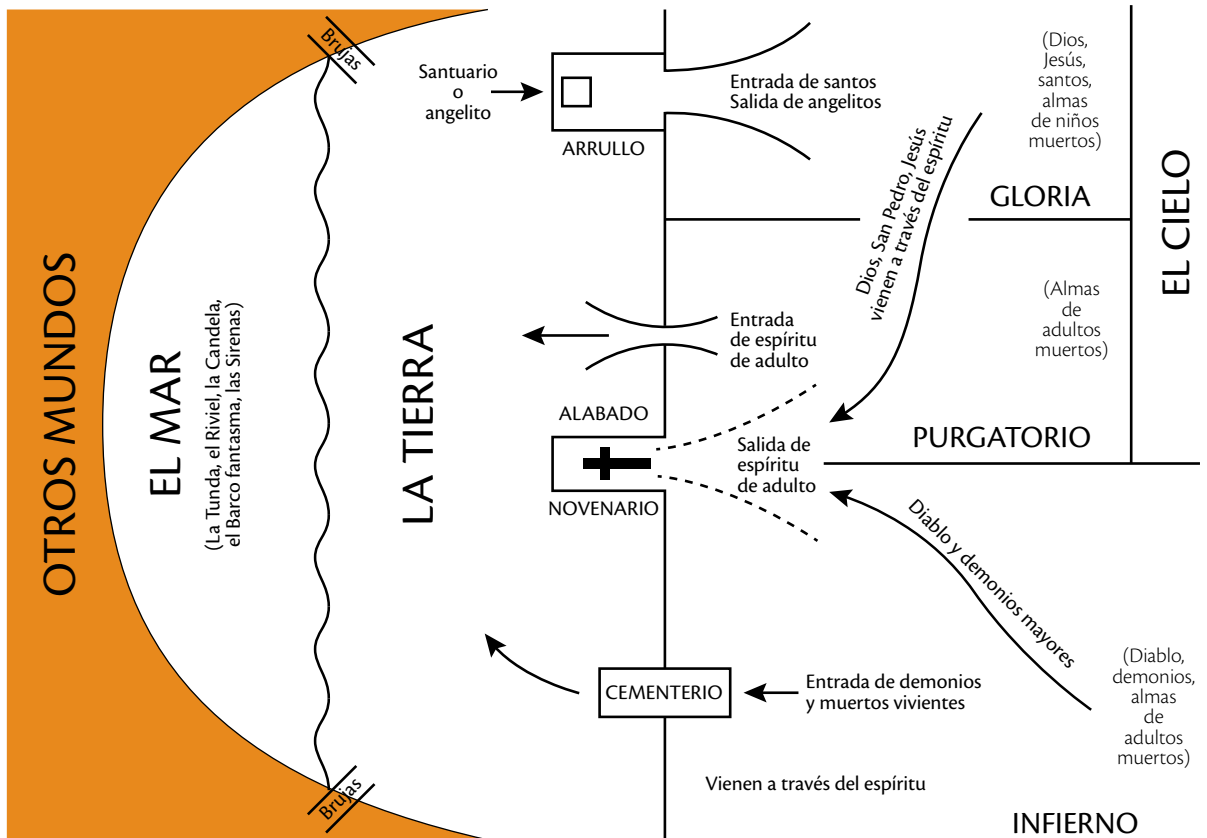
Las almas pueden viajar de un mundo a otro por medio de puertas de entrada, como son los cementerios o las tumbas de última noche¹¹⁶, entre otros medios¹¹⁷.

¹¹⁵ Norman E. Whitten, *Pioneros negros: la cultura afro-latinoamericana del Ecuador y de Colombia*, Quito, Centro Cultural Afroecuatoriano, 1992, p. 148.

¹¹⁶ *Las tumbas de última noche* son escenografías mortuorias que los afrodescendientes del Pacífico colombiano y de Esmeraldas organizan para el rezo de la última novena. Se trata de la ceremonia de despedida definitiva del difunto. John Antón Sánchez, “Etnografía de las prácticas religiosas de las comunidades negras del Pacífico colombiano”, en Jorge Emilio Rodríguez, coord., *Anuario internacional del Caribe: religiones afroamericanas*, Colección Especial Casa de las Américas, La Habana, Ediciones CPI, 1997, pp. 101-118.

¹¹⁷ *Ibidem*, 1997, pp. 101-118.

El universo cosmogónico afroecuatoriano¹¹⁸



¹¹⁸ Norman E. Whitten, *Pioneros negros: la cultura afro-latinoamericana del Ecuador y de Colombia*, p. 148.

En esta exploración del mundo cosmogónico, lo espiritual convive con los mortales, haciendo que su separación sea, cuando menos, una imposición de la separación entre lo abstracto y lo concreto que caracteriza al mundo occidental. Sin embargo, Juan García difiere de la apreciación de Whitten respecto a la existencia de submundos en el universo cosmogónico ecuatoriano. En efecto, Juan García, a partir de su trabajo etnográfico, señala:

Yo no he visto nunca; no he escuchado [a] los mayores ni en los cuentos que estoy leyendo... Nunca he escuchado que ellos hablen de un submundo; no hay un submundo. Entonces, yo voy explorando como [si hubiera una] relación con los personajes que viven (existen), ¿no? Por ejemplo, ahí en el aire: está la tierra y ahí en el aire están las brujas que logran remontar al aire. Entonces, hay los pájaros grandes –las brujas–; ahí andan volando. Pero yo nunca he escuchado en las lecturas de la comunidad que haya un submundo debajo de la tierra, porque no lo he escuchado ni en cuentos, ni en las leyendas, ni en nada; no hay. En el cuento, en la narración del cuento de origen africano hay personajes que van a los submundos, cuevas, túneles, para salir al país de los moros o cosas

como [esas]. Entonces, ahí hay una lectura de un tránsito que pudiera ser por el submundo para llegar a una cultura o a un pueblo ajeno como son los árabes... Eso, sí he escuchado en los cuentos, que Juan Oso¹¹⁹ se mete por un hueco –una cueva–, [y allí] hay unas princesas, las libera, pelea con los monstruos, los libera y sale al país de los moros, de los árabes. Pero no conozco que haya un submundo¹²⁰.

Sin embargo, como ya lo ilustraba Whitten, las fronteras entre las dimensiones que se traslapan en este mundo son definidas y cruzadas dependiendo de la muerte. La muerte, a su vez, está determinada por la manera en la que se ha vivido. De este modo, se vinculan aspectos tanto colectivos como individuales, ya que, si bien la vida y sus decisiones son de carácter individual, es la comunidad la que juzga el modo en el cual se debe realizar el ritual de la muerte. Es decir, la muerte es el acontecimiento clave para comprender las relaciones cosmogónicas afrodescendientes. Al respecto, García menciona lo siguiente:

Entonces, por ejemplo, cuando yo he estado preguntando, cuando uno muere, deja un tesoro o un bien o tiene un amor o alguna cosa en la vida; uno queda atado, ¿no es cierto? Mismo si

¹¹⁹ Juan Oso es el personaje de un cuento tradicional conocido en el valle del Chota. Ver José Chalá Cruz, *Chota profundo: antropología de los afrochoteños*, p.147.

¹²⁰ "Entrevista a Juan García, investigador de la cultura afro, por John Antón Sánchez y Miguel Rivera", Quito, 2011.

se le hace el novenario para que el alma vaya, salga del espacio donde ha estado, del dominio que ha tenido, ¿no es cierto? El alma puede quedar, ellos dicen penando, ahí, cuidando, sentado ahí. Entonces, para mí esa lectura es más importante que la teorización de que existe un submundo, porque la persona muere y el alma queda ahí cuidando una olla de plata. Ahí se queda sentada, hasta que alguien viene y le ayuda a sacar ese oro, incluso se lo entrega, se lo da, pero yo nunca escuché que haya una que se vaya a otro lado. O sea, que se libere el alma, hasta ahí se liberó el alma; esta alma penando se fue. Las narraciones dicen cómo es un alma en pena [...]; no pisa la tierra. Yo nunca escuché una narración que un alma, un espíritu muerto se vaya bajo la tierra, más bien quedan suspendidas en la tierra, flotando¹²¹.

Por lo general, cuando una persona muere, pasa a un plano espiritual pero en la misma tierra; es decir, su alma queda en este espacio. En algunas ocasiones tiene contacto con los vivos y se conocen como visiones, ánimas o espantos que suelen aparecer en el cementerio, en el monte, en los ríos o en la superficie del mundo terrenal, mas no en un inframundo infernal. Inclusive, algunas veces continúan con los procesos vitales de crecimiento y alimentación.

Entonces ellos dicen “mire, una visión puede nacer de un niño abortado” y eso me interesa mucho –ese aborto–, porque dicen “la mujer aborta, el niño cae al agua o cae al barrial o cae al río o la mujer lo bota con el excremento [de manera] consciente o inconsciente. Después de las tres semanas ya es criatura y esa criatura sigue su proceso de evolución, de gestación” [...] Y a los nueve meses nace, nace al mundo, nace. Entonces, recién cuando nace, la comunidad es consciente de que nació, porque ese ser toca la vida de la comunidad, empieza a joder, a tirar piedra, a llorar, a fregar; nació. Pero yo nunca he escuchado que se fue a debajo¹²².

Sin embargo, es posible declarar que en el mundo afrodescendiente, y como también lo acepta Whitten, sí existe un Cielo, pero su contraposición no es el Infierno, es la tierra, la cual está dividida en diferentes dimensiones espirituales que tienen relaciones directas con el mundo de los vivos y que se encuentran entre la tierra y el cielo. Además, el Cielo carece de un cuerpo de representaciones específicas, es demasiado abstracto, lo que indicaría que es más una imposición que una apropiación de la representación católica. El Cielo es el lugar de lo sagrado, la habitación de Dios, de los ángeles, los santos y las vírgenes, quienes ayudan a los seres humanos en la tierra.

¹²¹ Ibídem, 2011.

¹²² Ibídem, 2011.

Al respecto, Juan García afirma:

El Cielo es uno solo y la gente no tiene narraciones muy amplias del Cielo porque, a mí manera de entender, eso fue una cosa que se tomó [de la religión católica]. ¿Por qué entonces –mira tú y no pierdan detalle–, por ejemplo, en las décimas que son un elemento de exploración de estos espacios, los decimeros abordan el Cielo? O sea, varios de ellos dicen “soñé” o “estuve viajando”, o sea, van al Cielo. Entonces, hay un cuento que habla del Cielo: “Dios invitó a los animales al Cielo, hicieron una fiesta en el Cielo, barrieron el piso del Cielo”. El Cielo es un lugar reservado para las deidades, donde, de vez en cuando, los seres humanos o los animales hemos sido invitados. Cuando se ha roto la relación entre la divinidad y los seres, entonces ha surgido una punición, un castigo; el sapo anda aplastado, nace el duende. Nacen todos estos personajes porque infringen una invitación de la divinidad, ¿no es cierto?, pero es un espacio para la divinidad allá arriba¹²³.

En la cosmogonía afrodescendiente del Pacífico hay un espacio más indeterminado, etéreo e indefinido, el cual puede ser caracterizado como una especie

de limbo, a donde van las almas de los niños recién nacidos o que no alcanzaron a ser bautizados pero que no pudieron tomar decisiones en sus cortas vidas. A los neonatos que van a parar al Limbo se los conoce como *angelitos* y solo pueden ser sacados de allí por la intervención divina de alguna de las vírgenes, las cuales usan cada sábado los cabos de las velas de sus fieles para buscar en ese mundo oscuro e indeterminado a los *angelitos*¹²⁴. Sin embargo, para Juan García, aún falta por explorar mucho la relación de estos *angelitos* con el Limbo y hacia dónde se van después de haber sido sacados de allí. Así mismo, la relación entre los adultos que murieron y están penando con los *angelitos* es confusa: existe la creencia de que los adultos que se mueren en pena se van al Purgatorio y, en ocasiones, permanecen en el Limbo.

Sin embargo, hay un conjunto de conocimientos ancestrales que dan cuenta de los procesos que suceden con el ser humano una vez que muere. Mientras que los *angelitos* abandonan este mundo y pasan a una especie de indeterminación, llámese Limbo, los adultos que mueren antes de irse al Purgatorio se quedan en la comunidad, descansando en el cementerio o penando en el monte y en los ríos. Esto se puede corroborar por la función que desempeña el animero en el mundo espiritual afroesmeraldeño. Este personaje toma su nombre de las ánimas, las cuales son

¹²³ *Ibidem*, 2011.

¹²⁴ John Antón Sánchez, “Etnografía de las prácticas religiosas de las comunidades negras del Pacífico colombiano”, p. 105.

manejadas con sigilo, silencio y respeto. El animero las hace salir de su lugar de reposo y las lleva a recorrer por la comunidad, lo que ratifica la inexistencia del Infierno en la cosmovisión afrodescendiente¹²⁵.

De lo mencionado hasta el momento, puede advertirse que en la descripción del mundo afroesmeraldeño predomina el cruce de dimensiones mundanas y espirituales (exceptuando el Cielo), las cuales están en constante relación y condicionamiento mutuo. Esto se aprecia en la identificación de personajes que ha realizado Juan García en el pueblo afrodescendiente:

Entonces, en un río: en ese río existen miles de seres tangibles desde el oro hasta –no sé– el carbunclito, por ejemplo. Entonces, lo que sucede es que muchos de esos personajes son como tangibles e intangibles. Entonces, yo, por ejemplo, yo les he preguntando: ¿En este río hay diamantes? Ah, ya. ¡Chévere! Pero ese diamante que hay en el río no es el diamante que nosotros conocemos. Es otro diamante, es un diamante que camina, es un diamante que flota, es un diamante que hay que pescarlo, es un diamante que hay que amansarlo y, finalmente después de todos esos procesos de humanización del diamante, el diamante pasa a ser un bien que yo puedo

usar como persona. Pero si tú te pones a ver, el diamante es un ser intangible, es un espíritu, es una energía, porque no es que es una piedra. Entonces, ¿qué son esos? ¿Son personajes? Ellos dicen existe una cosa que se llama el carbunclito, yo digo, ¿qué cosa es eso, el carbunclito? Eso es un..., es como ellos dicen, "eso es un interés". Eso es un interés, pero el carbunclito se mueve y tú tienes que atarrayarlo, pescarlo. Entonces se va a convertir en un bien, una joya, en algo valioso. Y luego, hay personajes claro, el Riviel, la Tunda..., todos los que tú quieras. Pero eso es ya la cosmovisión..., el mapeo de la cosmovisión los ubica y les da su origen y les da su comportamiento y les da su conducta y son muy similares al ser humano y generalmente vienen del ser humano degradado. Esos otros, diamante y esos otros, no vienen del ser humano, vienen de la naturaleza, de la tierra. Es el contacto del ser humano el que los convierte en interés [es decir, en riqueza], como ellos dicen¹²⁶.

A partir de esta explicación, es posible afirmar que no necesariamente todo lo intangible es sagrado, ni que solamente lo humano cambia de dimensiones. Así, por ejemplo, los seres humanos pueden estar

¹²⁵ En este tema, es pertinente hacer una aclaración. Lo compartido por el maestro Juan García son narraciones que ha indagado y recuperado en su largo recorrido en la provincia verde. Se trata de relatos obtenidos de personas mayores, los cuales tienen sentidos, estructuras y elementos comunes. No obstante, a causa del impacto de la modernidad en la religiosidad y en la economía, estas concepciones pueden variar de un territorio a otro y de una generación a otra.

¹²⁶ "Entrevista a Juan García...", 2011.

expuestos a alguna desgracia provocada por personajes que les hacen daño. Tal es el caso de la Tunda, un monstruo femenino viejo, con una pata de *molinillo* para chocolatera, que se disfraza de mujer con la finalidad de engañar al hombre y llevarlo a la selva para que muera de inanición. A este personaje se le adjudican secuestros y muertes de humanos, producidas por una especie de locura, que presenta síntomas similares a los de la escopolamina. Según la tradición, se dice que la Tunda fue antes una mujer que no quiso cumplir el mandato de quedarse en la casa, cuidar de los hijos, preparar alimentos y mantenerse alejada del monte. Por esta razón, se volvió una marimacha, es decir, una mujer que actuaba y quería hacer lo mismo que los varones en un territorio que le era ajeno por su condición de mujer. Debido a este incumplimiento, se convirtió en la Tunda, uno de los seres más temidos en Esmeraldas. Sin embargo, hay varias versiones del personaje mitológico, en donde cambia de fisonomía e intenciones.

Existe otro personaje que no es resultado de la acción humana pero incide directamente en su vida cotidiana, ya que regula la relación de los seres humanos con la naturaleza.

El bambero toca las bambas –dicen– con una olleta que carga metida en la mano; una olleta [es un utensilio que se usa] para hacer el chocolate. Entonces, el bambero mete la mano en una de estas olletas y con esas toca los tallos de los árboles y llama a todos los animales y hace un inventario y dice: “treinta venados, cuarenta guantas, ochenta tatabras”. Y aquí llega una tatabra herida. Entonces [pregunta]: “¿Quién la hirió?” [Y responde el animal]: “Fue Pedro, que no apuntó bien”. Entonces, [este ser] cura a los animales heridos. [El bambero es un] personaje que controla [la vida en el monte]. En la narración hemos encontrado que [esta entidad] fue y le dijo [a Pedro]: “¿Por qué mataste cuatro tatabras? ¿Para qué las quieres? ¿No podías matar una para tu familia? Has matado cuatro y voy a matar cuatro más y me las cargas”. Entonces, [el bambero] obliga [al hombre] a cargarlas, [a pesar de que es sabido que] muchas veces el tipo muere en el intento de cargar ocho animales muertos. Entonces, esa es la función del [bambero]: controlar los animales, sanarlos, curarlos y ordenar [la vida silvestre], pero también castigar al ser humano cuando infringe una determinada ley del monte, de la selva o del bosque; es un [ente] regulador. Ese es para mí un personaje –yo diría– regulador; no es divino, pero es un personaje bueno. Entonces, en nuestra cosmovisión, los personajes identificados no son malos, ninguno, salvo unos personajes que están en un mundo que se llama el mundo de las visiones¹²⁷.

127 *Ibíd.*, 2011.

De acuerdo con el relato de García, es preciso hacer una distinción entre los personajes de montes y ríos, las visiones y las ánimas.

Sobre los personajes de montes y ríos, este investigador señala que seres como la Tunda, Riviel o el bambero –la cajarronca, Luteriana o el Andasolito, en el Chota– son personajes muy conocidos e identificados por la gente de las diversas regiones afroecuatorianas, pues en sus respectivas comunidades han escuchado hablar de ellos o se han enterado de su existencia a través de testimonios de personas que han declarado haber convivido con estas entidades incluso por períodos prolongados de tiempo, pero que afortunadamente han logrado escapar con vida.

Las visiones son de origen humano y se caracterizan por su posibilidad de hacer daño.

Pero hay las visiones y las visiones son un mundo muy amplio y casi todas son malas, porque nacen, ya te digo, los unos son abortos, generalmente son abortos [...]. Cuando nace una visión, por ejemplo no sé, la visión Sanco Sanco, dicen ahí que en el [río] Santiago hay una visión Sanco Sanco [...] se aposentó, llegó, se estableció, no estaba ahí, vino de otro lado. Entonces a veces uno pregunta “¿cómo nació?”, entonces [responden

los mayores de las comunidades] “son abortos”: pasan sus nueve meses [de gestación después de haber sido abortados], nacen, nadie los bautiza, nadie los incorpora a la comunidad, a la comunidad muerta nadie los incorpora porque son espíritus, entonces nacen a la vida pero nacen en una dimensión negativa, que no es la dimensión en el que están los personajes, porque los personajes cruzan todo el mundo y las visiones están en un solo sector, producto de lo que esta comunidad infringió una determinada ley, ahí te nace esta visión como castigo a esa cosa negativa y afecta sólo ese sector. El personaje cruza toda la región, va hasta Tumaco, Buenaventura, cruza el mundo afro del Pacífico. Pero la visión no, la visión es temporal de un lugar, producto...de un daño que la comunidad hizo, de un aborto, de no sé, del matrimonio entre un compadre y una comadre ahí te nace una visión, y esa visión te va a afectar [...]. [Pero] además si uno quiere evitar que esta visión nazca, la comunidad lo puede hacer¹²⁸.

Por otra parte, las ánimas corresponden a los espíritus de las personas muertas que penan o descansan en la misma comunidad. Estas ánimas toman el carácter de benditas y, luego de varios rezos, viajan al Purgatorio; en ocasiones estos espíritus son invocados por los familiares del difunto.

¹²⁸ Ibídem, 2011.

Los relatos de Juan García condensan algunas características de la cosmovisión tradicional afroesmeraldeña, como los diversos orígenes de los peligros a los que están expuestos los seres humanos y que se relacionan con la capacidad que tienen para controlarlos. La forma de evitar estos peligros no es sencilla, ya que al parecer cada decisión humana está atravesada por las múltiples dimensiones que se abren con la muerte. Por otro lado, algunos elementos de la cosmovisión mencionados en el relato evidencian la necesidad del control moral de las comunidades y el poder maligno que puede obtener un individuo: es posible reconocerlo en la facultad que tienen algunos curanderos y brujos de convertirse en parte del monte o del río o del mar para acechar a la comunidad. En este sentido, son muy comunes las historias de brujos convertidos en grandes lagartos, un ejemplo de ello es el relato que se cuenta sobre la cueva de Salamanca¹²⁹.

Algo que parece ser más reciente en el mundo afrodescendiente es la presencia de las brujas, relacionadas con el aire. Estas intervienen directamente en la comunidad, específicamente en las casas donde habitan bebés. Como se desprende del siguiente relato, y de los citados anteriormente, los niños son muy importantes en las comunidades afrodescendientes.

¹²⁹ La cueva de Salamanca es un lugar imaginario dentro de la cosmogonía afrodescendiente del Pacífico ecuatoriano y colombiano. Es un lugar inexistente pero que los curanderos lo identifican y lo sitúan en una parte indeterminada del monte adentro, en algún lugar de su geografía. En ese lugar, los sabios, brujos o curanderos aprenden sus conocimientos, secretos, oraciones y demás destrezas. Ver John Antón Sánchez, "Curanderos afrocolombianos y el territorio como escenario religioso", en Germán Ferro, ed., *Religión y etnicidad en América Latina*, t. 3, Bogotá, ICAN, 1998, pp. 301-318.

¹³⁰ "Entrevista a Juan García...", 2011.

De acuerdo con Juan García, la existencia de estas entidades dentro de la cosmovisión afro se evidencia en el siguiente relato:

Hay brujas –sí claro–, pero la bruja no es de la comunidad, porque la bruja viene a la comunidad buscando la forma de contrarrestar un poder que la comunidad recibe: la virtud de los niños. Entonces, cuando la comunidad recibe el don de la virtud en sus niños, que es una potencia que la comunidad recibe, [...] entonces la bruja sabe que la comunidad del Cuerval o de La Tola, [por ejemplo], recibió el don de la divinidad a través de un niño o una niña con virtud. Es una potencia de la comunidad porque esa niña va a ser adivina, [por ejemplo]. Entonces, la bruja viene de afuera y casi siempre es de los pueblos y siempre es una persona blanca. Nunca escuché la narración de una bruja negra ni indígena. Es una persona blanca [pues] es una representación del poder, el que no hay que desmontar, porque este niño nació para desmontar ese poder. Entonces, la bruja se entera y la bruja viene. Y la bruja sí vuela por allá arriba, ella sí anda por ahí. Ella sí vuela, ella sí se hace pájaro, ella sí anda por ahí. Esa es el único ser que anda por ahí, por el aire, y viene a la tierra para joder al niño que nace¹³⁰.

En la cosmovisión del pueblo afroecuatoriano, la bruja representa una amenaza para las familias que han gestado nuevas vidas, ya que tiene como propósito sustraer la potencia liberadora, creadora y protectora que tienen ciertos niños al nacer. Juan García se refiere a esto como el acto de “robarle la virtud” a un niño que estaba predestinado –tal vez como todos– a ser talentoso en algún arte u oficio valorado por las comunidades, como por ejemplo, la adivinación o la búsqueda de oro. Además, la creencia expresa que cuando la bruja roba la virtud a un bebé, lo perjudica toda su vida, lo deja tonto o ciego e incluso puede llegar a matarlo.

Para contrarrestar esta amenaza, los padres realizan varias acciones durante los primeros meses de vida del recién nacido. Estas prácticas también dan cuenta de la relación entre la vida y la muerte como motor fundamental de la cosmovisión afrodescendiente.

Lo que la gente hace, porque los niños con virtud son niños especiales para la comunidad, es, por ejemplo, poner una tijera, poner una cruz o poner un montón de cosas para evitar que algo o alguien les haga daño. Por esta razón, la gente

también hace que el niño o la niña duerma en la mitad de los dos adultos.

Lo que destruye la bruja es un bien de la comunidad. Por eso, la comunidad en sus curaciones, en su complementación del ser humano, como por ejemplo en la ombligada¹³¹, construye un poder que se suma al poder ya presente en ella. La gente de la comunidad realiza este rito cuando un niño no ha podido crecer con virtud, porque la bruja tiene un poder externo tan fuerte que nunca permitió que ese niño o esa niña naciera o creciera con virtud y, por tanto, nadie pudo adivinar o sugerir a la comunidad sobre el poder inherente en ellos. Entonces, la comunidad construye un poder que es sumado al poder de la comunidad, a través de las ombligadas o los ombligados. En este aspecto entra la religiosidad, pero entra también el conocimiento terrenal. Es así, entonces que se ombliga a un niño para hacerle tener poderes especiales. Pero, entonces, ahí entra el juego la partera, los padrinos, las madrinas y entran en juego los metales o los animales o las maderas que van a darle los poderes al niño. Eso es para reforzar la comunidad. Pero la bruja siempre está, aunque no es de la comunidad¹³².

¹³¹ Las ombligadas son rituales de paso en el ciclo de la vida de los afrodescendientes del Pacífico colombiano y ecuatoriano. Consisten en aferrar al niño recién nacido al territorio y a la tierra en que nació. La ombligada tiene dos partes: a) Cuando cae el ombligo del niño, este se entierra en la raíz de un árbol. Así el niño tendrá una dependencia simbólica con la tierra. b) Al limpiar el ombligo, la curandera o curandero le pone polvos de animales y plantas, con el fin de transmitirle sus características al niño durante su vida. Ver John Antón Sánchez, *Entre chinangos: magia y conocimiento en las comunidades negras del Pacífico*, Quibdó, Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico (IIAP) y Federación de Organizaciones de Comunidades Negras del San Juan (FOSAN), Gamsar Editores, 2003, p. 136.

¹³² “Entrevista a Juan García...”, 2011.

Existen diversas prácticas que hacen posible los múltiples tránsitos entre las dimensiones terrenales de la cosmogonía afroecuatoriana. En este conjunto de expresiones religiosas y culturales se encuentran las celebraciones a los santos y las prácticas rituales.

En suma, la cosmogonía afrodescendiente del Pacífico colombiano y ecuatoriano se compone de elementos de la tradición africana, católica e indígena. En esta interacción de tradiciones, el mundo africano se acomoda al mundo católico. Además, en estas interacciones, los afrodescendientes adoptan y se apropian de los espacios católicos cosmogónicos: Cielo, tierra,

Purgatorio, Limbo e Infierno, donde las deidades africanas se asocian con los santos y vírgenes católicos y encuentran un lugar de representación. Este universo cosmogónico se manifiesta en las fiestas, las ceremonias, los ritos y las prácticas que pueden ser entendidas desde la materialidad en cuanto sistema de signos socializados que cambian y se transforman, en donde la ancestralidad se encuentra fragmentada por las múltiples herencias que conforman la tradición actual. De este modo, la celebración de un santo, de una virgen se convierte en una síntesis de la vida religiosa popular de los afrodescendientes.



*Trinidad Ayoví,
rezandero, sabio y
agricultor de Timbiré en
compañía de sus nietas*

RELIGIOSIDAD AFROECUATORIANA



Religiosidad afroecuatoriana, santoral y fiestas

 SERIE ESTUDIOS

Mundo divino y humano

Las fiestas religiosas afrodescendientes se entienden dentro del sentido que el pueblo le da a la religión, partiendo de la estrecha relación que existe entre los afrodescendientes, lo religioso, lo mágico y las expresiones de su religiosidad popular, producto de un complejo sistema cosmogónico africano y afroamericano¹³³.

En el caso de los afrodescendientes de la región del Pacífico colombiano y ecuatoriano (Chocó biogeográfico que abarca las provincias de Esmeraldas, en el Ecuador, y la costa pacífica de los departamentos del Chocó, Valle, Cauca y Nariño, en Colombia), la cosmovisión de las comunidades afroamericanas son el resultado del encuentro paralelo de tres mundos (hispanico, aborigen y africano) que aunque son muy heterogéneos, por la fuerza de la historia debieron encontrarse en el resultado de lo que hoy constituye la esencia multicultural y mestiza de la identidad americana¹³⁴. Para los afrodescendientes del Pacífico biogeográfico, esta unidad de experiencias cosmogónicas sincréticas son aprovechadas en los saberes tradicionales asociados a las curaciones y, en ocasiones, sobrepasa niveles conceptuales que permiten la aceptación de fenómenos mágicos y religiosos en su vida cotidiana. Por medio de estas expresiones cosmogónicas, las mismas comunidades le encuentran sentido y organización a su mundo y se interrelacionan con él y sus distintos estadios humanos y divinos, tangibles y no tangibles.

¹³³ Angelina Pollak-Eltz, *Religiones afroamericanas hoy*, Bogotá, Planeta, 1994, p. 44.

¹³⁴ Manuel Zapata Olivella, *La rebelión de los genes*, Bogotá, Altamir, 1997, pp. 119-142.

El dominio cosmogónico del afrodescendiente ejercido por medio de un conjunto de experiencias religiosas se concreta en la medida en la que las comunidades establecen un orden a las prácticas religiosas, donde se tiene un completo conocimiento y claridad de los problemas espirituales y materiales del individuo y su sociedad, así como de las causas que los originan, de los espíritus que intervienen y del tipo de ceremonia o rito que se aplicará, dependiendo cada caso.



*Chigualo o ceremonia del velorio de una angelita
o niña afroecuatoriana, ca. 1980*

En cuanto a la comprensión de cómo se concibe a la religión entre los afrodescendientes del Pacífico colombiano y ecuatoriano, en este tratado se tomará en cuenta la definición de John Valencia, quien afirma que se la entiende como “la no manipulación; es la aceptación racional y confiada de la voluntad de las fuerzas sobrenaturales a las cuales no se pueden ni se intentan manejar, sino, que por el contrario, tales fuerzas manejan al hombre”¹³⁵.

Si bien existe una vinculación entre religión y religiosidad popular, la frontera entre las dos acepciones dependen del uso que las personas o la comunidad le den a la religión, tal uso es lo que se denomina *expresiones de la religiosidad popular*.

Esta estrecha unidad entre religión y religiosidad se determina con mayor claridad en los sentidos y manejos que las personas y comunidades construyen a la hora de expresar sus sentimientos religiosos populares. Este vínculo es posible notarlo también entre las comunidades afrodescendientes del Pacífico colombiano y del ecuatoriano.

La expresión religiosa popular afroesmeraldeña, por ejemplo, se comprende como un cúmulo de sincretismos católicos y africanos, vivenciados por medio de la adoración y celebración a los santos y a las vírgenes católicas. Se trata de una tradición cultural que viene

desde la Colonia. Esto es visible en toda una parafernalia católica de santos, vírgenes y diablos, así como también en las oraciones, secretos e invocaciones que contribuyen para el éxito en la práctica de la religiosidad popular afroecuatoriana.

El sincretismo religioso africano-católico se lo vivencia de manera especial cuando el afroecuatoriano de Esmeraldas separa religiosamente el universo de lo “humano”, que corresponde al reino del diablo, del universo “divino” o del reino de Dios, que corresponde a los santos y a las vírgenes.

Esta separación de *los mundos humano y divino* basada en las tradiciones religiosas son claves para resolver problemas prácticos en casos de salud, curación o de cuidados del cuerpo y del espíritu de las personas. En ese sentido, hay enfermedades del cuerpo de origen divino, como el dolor de cabeza, el resfrío, o el tabardillo o paludismo, que se logran curar con solo aplicar procedimientos naturales etnobotánicos, ya sean estos baños y tomas de yerbas en comunión con invocaciones a los santos como San Antonio, San Francisco, San Martín de Porres o Santa Helena. Tanto para el tratamiento de dichas enfermedades como para las de origen “humano”, el sabio le exige al paciente una inclinación ciento por ciento religiosa en torno a la creencia, fervor y fe a las ayudas divinas

¹³⁵ John Herbert Valencia Barco, “San Pacho, ¿entre la religión y la magia?”, *Semanario Chocó 7 Días*, ed. 112, Quibdó, septiembre 19, 1997, p. 3.

para que el tratamiento sea efectivo. Hay que recordar que uno de los principios básicos de todo especialista es que definitivamente, y en última instancia, “es la fe la que cura”¹³⁶.

Cuando se trata de un acto no patológico ni causado por alguna alteración física, tales como los atrasos, salamientos, mal de ojo, tamboritos, secamientos, entre otros, se considera que son producidos por algún tipo de maleficio que corresponde al mundo “humano” o del “enemigo” (diablo). En este tipo de males, es imposible separar lo mágico de lo religioso. El sabio especialista que combate esta enfermedad “humana” recurre a técnicas que le permiten manipular las fuerzas ocultas, por ejemplo, ritos de invocaciones de espíritus, para finalmente dominar las energías de extraños objetos encantados o conjurados como talismanes, aguas preparadas e imágenes de los santos y vírgenes.

El mundo del conocimiento tradicional de las comunidades afrodescendientes cuenta con una serie de actos complejos de carácter ritual donde se desarrollan conjuros, invocaciones espirituales y santorales, rezos, letanías, cantos, exorcismos, iniciaciones, limpiezas, ungidas y adivinaciones.

El rito como toda ceremonia vinculada con creencias en lo sobrenatural y con los actos sociales, usos y costumbres que se repiten variablemente¹³⁷. Los ritos pueden ser sagrados o seculares y tienen distintas finalidades. Algunos sirven para controlar fenómenos naturales, otros para ordenar las relaciones sociales y la representación. Hay también ritos de iniciación, de agradecimiento y ofrendas, de conjuros o de curación, etcétera.

Entre los afrodescendientes del Pacífico, la enseñanza, el aprendizaje, la aplicación y la manifestación general del conocimiento tradicional asociado con la curación se desarrollan por medio de una serie de ceremonias rituales tanto sagradas-católicas como seculares. Estas ceremonias rituales están cargadas de un contenido simbólico propio de su naturaleza. Recordemos que los símbolos suponen al ser humano la oportunidad de imaginar su mundo cosmogónico mediante la interpretación de conceptos.

De acuerdo con Víctor Turner, el símbolo, entre las sociedades, juega el papel sencillo de las representaciones de las cosas imaginadas o abstractas. Gracias a ellos, las imágenes míticas, las metáforas, las abstracciones cosmológicas obtienen un sentido lingüístico, significado y utilidad entre las comunidades¹³⁸.

¹³⁶ Expresión de don Alejo Ayoví (q.e.p.d.), curandero de los ríos Santiago y Cayapas, Borbón, cantón Eloy Alfaro (norte de Esmeraldas). Martha Escobar Konanz, *La frontera imprecisa: lo natural y lo sagrado en el norte de Esmeraldas*, Quito, Centro Cultural Afroecuatoriano, 1990, p. 62.

¹³⁷ Jean Cazeneuve, *Sociología del rito*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1971, pp. 17-18.

¹³⁸ Víctor Turner, *La selva de los símbolos*, México D. F., Siglo XXI, 1966.

Los símbolos, de cierta manera, eternizan lo abstracto y cumplen un papel de regulador social entre los individuos. En el aspecto religioso, por ejemplo, los símbolos se convierten en verdaderos factores de acción social hasta el punto que establecen enormes influencias en los feligreses, llegando incluso a alterar las emociones y las concepciones más simples.

Construcción histórica del santoral afroecuatoriano

Todo fenómeno simbólico se enmarca en un contexto histórico y político y se representa en un conjunto de objetos, territorios y prácticas. Esto es especialmente significativo para los pueblos afrodescendientes, quienes a través de las prácticas religiosas encontraron algunas estrategias de resistencia a la esclavitud, en medio de una sociedad racista –teológicamente justificada–, entre los siglos XVII y XIX. De esta manera, los esclavos, ante fenómenos de aculturación católica, ven en el santoral cristiano una oportunidad para reinterpretar sus creencias ancestrales africanas.

Para entender las representaciones y prácticas religiosas afrodescendientes de Esmeraldas y el Chota, es primordial destacar las diferencias históricas y culturales que existen entre estos espacios geográficos. En el valle del Chota, la presencia de las haciendas jesuitas

y la relativamente fácil movilización en esta parte de la Sierra norte ecuatoriana posibilitaron un control económico, político y religioso más efectivo que en las zonas de explotación minera localizadas en las tierras bajas del Pacífico. En efecto, en los reales de minas de Esmeraldas el control de los curas doctrineros fue limitado y siempre estaba mediado por la presencia de un caporal, es decir, por un afrodescendiente que comandaba a sus congéneres.

Para Juan García, esta diferencia permite entender la diversidad e intensidad de las fiestas y del santoral afroesmeraldeño¹³⁹ en relación con las manifestaciones religiosas de las comunidades afro del valle del Chota.

A mí me parece que lo que sucede ahí es que como eran reales de mina, y [puesto que] la mayor parte del tiempo pasaban botados¹⁴⁰, negociando solo con el capataz, con [el] jefe de cuadrilla, ahí nacieron dos cosas, desde mi lectura. La una [es] que la gente pudo ir creando –oiga bien–, la gente pudo ir creando más espacios festivos, no solamente para la recreación. El santoral le sirve a esta gente de pretexto, de instrumento, de herramienta para ganar más días festivos porque, en la tradición de la mina, el día festivo no se trabaja y, todavía en nuestra cultura –no de mina pero afropacífica–, la gente no te dice “hoy es fiesta”, la gente te dice “hoy día no se trabaja”.

¹³⁹ Nos referimos como *santoral* al ‘conjunto de santos que hacen parte de las celebraciones afroecuatorianas’.

¹⁴⁰ **Botados**: abandonados.

Pero cuando dicen "hoy día no se trabaja", no es que no se hace nada, [lo que significa] es que hoy día no se tiene que tener una dependencia, una relación obligada. Entonces, mi lectura, por lo que he escuchado a la gente decir, a veces hay hasta cuatro santos seguidos en la semana. No van, no lo celebran, pero recuerdan qué santo [...] Entonces, el santoral, para mí, lo que hace es que va creando, va reivindicando espacios, días festivos. Y los días festivos, en los reales de mina, en el sistema de minas, era una propiedad del esclavizado. Era una cosa que uno podía disponer de ese día; era para uno, porque queda en la memoria de las personas que los días festivos son de guardar y ellos ganaron. No tengo estudios sobre esto, pero por todo lo que he escuchado, observado y he preguntando, ellos ganaban días para ellos frente al patrón o frente al mismo negro que era capitán de cuadrilla o capataz. [Así,] convenían al capitán de cuadrilla de la propia comunidad que ese día era para descansar.

El capitán de cuadrilla, si tú lo exploras, te das cuenta de que es local y es negro, con el único estatus de ser capitán de cuadrilla. Como, por ejemplo, [en] Playa de Oro, Ibiza, San José, creo que tenían seis capitanes de cuadrilla, todos Valencias, Quiñónez, que terminan después siendo líderes al final. Pero donde nos estamos quedando es que entonces me parece que la

estrategia instrumental de los reales de mina fue ir creando personajes de valor a través del reconocimiento comunitario, pero también irle robando al año del trabajo; irle ganando fiestas, y dándoles importancia. Entonces, ahí viene la otra respuesta: por eso nace la fe, la religiosidad. [De estos hechos] nacen todas estas cosas, porque para ganarle un día a la esclavitud [se] requiere ponerle fe¹⁴¹.

Esta condición, permitiría no solo la apropiación de diversas fiestas religiosas dentro de las prácticas de los antiguos esclavos, sino que también posibilitaría incorporar eventos y fenómenos que, para la época, solo tenían una explicación religiosa, aunque este no fuera su origen. Un ejemplo de ello, según García, constituye la llamada *Visita*, la cual se celebra en el mes de enero, sin arrullos ni velorios, y que al parecer corresponde al recuerdo de un tsunami acaecido en la primera década del siglo XX, en Esmeraldas, y que dejó muchos estragos en el litoral pacífico ecuatoriano. Aunque ya se está perdiendo esta creencia, los ancianos aún recomiendan no ir al monte durante esta fecha, ya que se ha convertido en una especie de recordatorio del respeto a lo sagrado. Sin embargo, conviene aclarar que no es que el tsunami haya sido un hecho sagrado en sí mismo, sino que recuerda la impotencia del ser humano frente a los fenómenos naturales, los cuales eran explicados frecuentemente a partir de decisiones divinas, dando origen a la religiosidad o a la magia.

141 "Entrevista a Juan García...", 2011.



Área cultural de las tierras bajas del Pacífico colombiano y áreas adyacentes (adaptación)¹⁴²

En las tierras bajas del Pacífico ecuatoriano y colombiano (llamado hoy Chocó biogeográfico), las prácticas religiosas posibilitaron un sincretismo más libre, ya que la autoridad religiosa no era detentada por un sacerdote, que en su gran mayoría era blanco, sino por una figura local conocida aún como *rezandero* o *síndico*. Al respecto, Juan García señala:

Por eso hablamos del rezandero y por eso se entroniza al rezandero. En los reales de mina y por ahí hay unos documentos [...] donde dice que el doctrinero fulano de tal demanda al dueño de la mina de Wimbi por el pago de sus centavos, sus dos centavos por el adoctrinamiento de esclavos. Pero está demandando porque tiene ni sé cuántos años que no le pagan. Entonces, ser doctrinero de una mina –pucha–, yo creo que era la cosa más insegura en términos de ganarse sus centavos¹⁴³.

Según Juan García, esto no solo pasaba en Wimbi sino en varias partes de la provincia, como Playa de Oro y San José que eran “minas botadas” y donde los curas doctrineros debían ejercer su misión sin una retribución económica ante la ausencia de los dueños nominales de las minas.

¹⁴² Robert West, *Las tierras bajas del Pacífico colombiano*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, 2000, pp. 32, 269.

¹⁴³ *Ibíd.*, 2011.



En el centro y vestido de rojo, síndico y rezandero de la Virgen de las Mercedes en Playa de Oro, río Santiago

Esta particularidad de la región permitió preservar ciertos elementos de antiguas prácticas religiosas afrodescendientes que incidieron en la conformación del santoral. Sin embargo, a más de estas prácticas tradicionales, a los reales de minas también llegaron esclavizados que estaban instruidos en la fe católica y desde ahí aportaron a la construcción y mantenimiento del santoral afroecuatoriano que en la actualidad todavía se encuentra vigente.

Ahora bien, surge la pregunta, ¿por qué en el Chocó biogeográfico, específicamente en Esmeraldas, se conserva el santoral de un modo tan ferviente a pesar de que el control minero fue más bien esporádico y no existieron haciendas como sí ocurrió en el Chota y en otros lugares de Latinoamérica, como Cuba y Brasil donde hubo plantaciones? Por lo expuesto anteriormente, esta realidad se puede explicar en el significado simbólico que tuvieron para los esclavizados de los reales de minas las ceremonias religiosas al ser concebidas como estrategias de resistencia que les permitían ganarle tiempo al amo.

El mundo divino y la adoración a los santos

El mundo intangible o de los espíritus de alguna manera influye en la vida de los seres humanos, en sus cosas y en su entorno sociocultural; se trata de una esfera paralela a la real que exige ser interpretada desde un sentido religioso propiamente afrocatólico, donde lo espiritual es tajantemente abstraído en dos niveles: el divino y el humano. El primero corresponde a un mundo regido enteramente por Dios que irradia el bien a los seres humanos, en cambio el segundo es de pleno dominio del diablo, sus demonios y de los muertos que penan en el pecado y que, por la debilidad al mismo pecado, se parece a la vida material de las personas, razón por la cual se lo denomina *mundo del diablo o de lo humano*.

Teniendo en cuenta la interpretación escatológica del universo afrodescendiente del Pacífico y su división entre el mundo humano y el mundo divino, los sabios tradicionales o festeros y los rezaderos o síndicos aprovechan este contexto para distinguir sus distintas festividades y su relación con los santos y vírgenes católicas.

Los santos y sus favores

En el mundo cosmogónico afrodescendiente, la fe católica y la ayuda de los santos, la Virgen y las benditas almas del Purgatorio son fundamentales y tienen una relación viva con las personas. Estas fuerzas intercambian favores, problemáticas y circunstancias en la vida cotidiana. Por ejemplo, en el plano de las curaciones, en el buen destino, en la suerte y en la productividad, los santos y la Virgen juegan un papel clave. Para tratar una enfermedad, muchos sabios tradicionales invocan, a través de rezos de oraciones y secretos, la presencia de santos como San Gregorio, San Antonio, la Virgen del Carmen, San Martín de Porres, el Divino Niño, San Francisco, Santa Helena o la Santísima Trinidad, entre otros santos y vírgenes propias del panteón católico.

Los santos son unos espíritus o fuerzas especialmente designados por Dios para que acudan en favor de los feligreses y creyentes. Sin embargo, pese a su encomienda divina, también fueron, en alguna página de la historia, personas de carne y hueso, lo que les permite entrar en una estrecha conexión con el mundo de los

seres humanos, sus angustias, pasiones, desventuras y emociones fuertes.

Existen santos y santas para todo tipo de peticiones. Santa Marta se asocia con el amor y posibilita la atracción o separación definitiva de la pareja; San Benito mantiene el grupo doméstico en abundancia de comida; el Divino Niño, la Última Cena y María Auxiliadora protegen la casa de los ladrones; San Marcos de León suaviza al enemigo enfurecido; San Basilio y San Martín protegen de los peligros; Jesús Nazareno da buena suerte; Santa Bárbara protege a los mineros y cesa las tempestades, mientras que San Antonio concede el deseo que se le pida, previo secuestro material de su niño.

La doble condición –humana y divina– de los santos posibilita un trato personal, íntimo y cuidadoso con los devotos. En ocasiones, los favores divinos están sujetos a los niveles de confianza, desconfianza y familiaridad.

El feligrés solicita el amparo divino al santo, quien lo concede luego de que el pacto, la negociación o el intercambio sea claro, es decir, que un santo presta favores a cambio de algo concreto que lo mantenga contento, bien sea con el cumplimiento de una manda, una plegaria, un responso, un arrullo, un *diostesalve*, un misal, un novenario o, en el mejor de los casos, un arrullo o una fiesta patronal.

Claro está que no siempre los santos y los devotos mantienen buenas relaciones, pues hay casos en los que prevalecen los disgustos de ambas partes, donde ni el santo presta favores, ni el devoto le prende una vela. Solo los dos saben cómo mantener y manejar su vínculo afectivo y cómo administrar su amistad.

Para los afrodescendientes del Pacífico, la mejor manera de honrar o agradecer el favor de un santo es a través del arrullo, velorio o *alumbrao* (como se lo denomina en el Chocó, en Colombia). Se trata de una fiesta que una persona o una familia ofrece de manera personal a su santo o virgen por devoción o en contraprestación a algún favor recibido.

Los arrullos son fiestas nocturnas sagradas de carácter secular y de amplia participación comunitaria. En ellas, se adorna al santo con flores y se lo coloca en un altar arreglado para la ocasión con una vela que se encenderá durante toda la jornada.



Arrullo a San Antonio en Wimbicito, cantón San Lorenzo

Los arrullos son un verdadero derroche festivo, que por lo general se realizan en la víspera de alguna fiesta patronal. Cuando el dueño de su fiesta anuncia la realización de esta ceremonia, la noticia corre como pólvora por toda la comunidad y desde recónditos lugares acuden amigos, devotos, parientes o interesados para participar en esta celebración donde se

bebe, se juega y se cantan arrullos al son de los tambores, al tiempo que promueven un buen momento para enamorarse.

A lo largo del Pacífico colombiano y ecuatoriano, las fiestas patronales o fiestas de los santos son celebraciones de carácter popular que se celebran en homenaje a los santos patronos. Son festividades que se desarrollan en medio de dos contextos culturales característicos del sentido religioso de los afrodescendientes: el profano y el sagrado.

Las fiestas patronales no solo le permiten al afrodescendiente desdoblarse en el fervor y la devoción sentidos hacia su santo patrón, sino que también sirven como un espacio de recreación cultural, a través de la reafirmación de los valores propios de su identidad étnica.



Arreglo de una barca para la ceremonia a la Virgen del Carmen en Rocafuerte, cantón Río Verde

El santoral

Se entiende al santoral como la constelación de figuras religiosas presentes en la ritualidad y la devoción negra del Ecuador y que comparte muchos aspectos con las prácticas ceremoniales del litoral Pacífico sur de Colombia. En el santoral se incluyen figuras destacadas de la expansión del cristianismo, como San Pedro, San Pablo y San Antonio; las diversas advocaciones de la Virgen María, como las vírgenes de las Nieves, de las Lajas, de las Mercedes, del Rosario y del Carmen; y las de Jesucristo, ya sea como el Divino Niño, *Ecce Homo* o Jesús de Nazaret.

Esta diversidad de ritualidades tiene determinados componentes comunes: los preparativos, las oraciones iniciales y el festejo. Sin embargo, la caracterización particular de cada figura integrante del santoral se debe a las relaciones particulares que se establecen entre los feligreses y los santos. Por ejemplo, la Virgen del Carmen y la Virgen de las Nieves son manifestaciones de una misma divinidad; cada una es adorada en su especificidad, dependiendo de los milagros particulares que hayan realizado en la comunidad o en la familia que le rinde culto. Sobre este respecto, Juan García señala:



Plutarco Chalá, sacerdote de la fiesta de la Virgen de las Nieves, en el Chota, comunidad de Chota, cantón Ibarra

Para mí, del santoral nace todo, salvo algunas vírgenes que son nuevas, como [la de] las Lajas, por ejemplo, que es la única que yo veo como nueva en el santoral y [también a] San Martín, para el caso. Los demás son santos viejos que están en el santoral del siglo... –no sé–, XVI, XVII, cuando se inicia todo este proceso. Estos santos nuevos, pues, son devociones nuevas. [...] Las vírgenes del Carmen, [o de] la Merced..., es la Virgen, pero para nosotros, son santos distintos en el sentido de que tienen fechas distintas. Y los curas insisten y pelean diciendo “pero es la misma virgen; no son distintas vírgenes”. Entonces, a la gente no le importó mucho si era una virgen que tenía distintos nombres y era la madre de Dios. Eso no le importó mucho a la gente, lo que a la gente le importó era implantar, implantar, implantar... Incluso, llegó el momento en el que algunas [advocaciones de la Virgen] pasaron a ser humanas. No hay que perder ese horizonte nunca, porque para terminar la lectura de esa apropiación es que algunos de esos santos, como la Virgen del Carmen, pasan a ser instrumentos también del saber humano¹⁴⁴.



Santoral en altar doméstico en Mascarilla, valle del Chota

En el testimonio se aclara la idea de la instrumentalización de los santos y las vírgenes en el saber de lo humano. Los rituales no son solo formas de adoración y salvación eterna, sino que se convierten en elementos de la vida profana para cumplir deseos, anhelos personales y materiales. Esto se evidencia en la forma en la que las figuras del santoral salen de las iglesias y se incorporan en la vida doméstica, a través de los altares que llenan las esquinas de las salas y las alcobas de los hogares afroecuatorianos. Así, la apropiación de las divinidades cristianas no se da solo por medio de un sacerdote o de la institución eclesiástica, sino que se genera mediante una relación directa, casi personal entre el *fiestero* (devoto que se encarga de la gestión principal de la celebración de algún santo) y la divinidad.

¹⁴⁴ Ibídem, 2011.

El espacio de la casa es parte de la apropiación de la africanización del santoral. Aquí se baja al santo al altar. Aquí se pone al santo al nivel de la gente; un poquito más arriba. No es que el altar esté en el suelo; eso no se permite. El altar tiene que estar en una esquina, en un rincón, a una cierta altura. Pero la gente baja, desentroniza al santo. Cuando la gente mete el altar a su casa, significa que desentroniza la Iglesia. Por eso es que yo digo [que] no hay tanta cristianidad en la religiosidad afroecuatoriana, porque desde [el momento en el] que la mujer mete el altar a la casa y le pone cualquier cosa ahí, eso es una apropiación de esos espacios altos, elevados de la Iglesia tradicional. Desmonta toda esa jerarquía que se dan por altura, por niveles y lo trae a la casa. Tampoco lo pone al nivel del suelo. En Playa de Oro hay una señora; se llama Evita. Yo ando conversando con Evita hace rato. Evita tiene una virgen. Creo que es la Carmela [Virgen del Carmen] y la tiene siempre tapada. Y le he preguntado siempre, "Evita, ¿por qué la Carmela ta ta...?" Y ella me dice, "Esta Carmela es solo para los cantos y yo trabajo con oración"¹⁴⁵.



Altar doméstico de don Marceliano Prado, en Limones (Valdez)

Se podría decir, con cierta cautela, que lo que se hace en la práctica es humanizar a los santos para que funcione la relación con sus devotos. Es como una especie de matrimonio, donde el amor y la fidelidad son importantes, pero no faltan las decepciones, los sacrificios y las peleas. Cada santo tiene su personalidad y su carácter particular y, en función de aquello, se establecen las estrategias de presión y de plegaria a cada uno de ellos.

A diferencia de otras tradiciones afroamericanas, donde el sincretismo es explícito entre religiones yorubas y bantúes y se dan lazos directos entre antiguos dioses africanos, santos y vírgenes cristianas, en la religiosidad afroecuatoriana no sucede aquello.

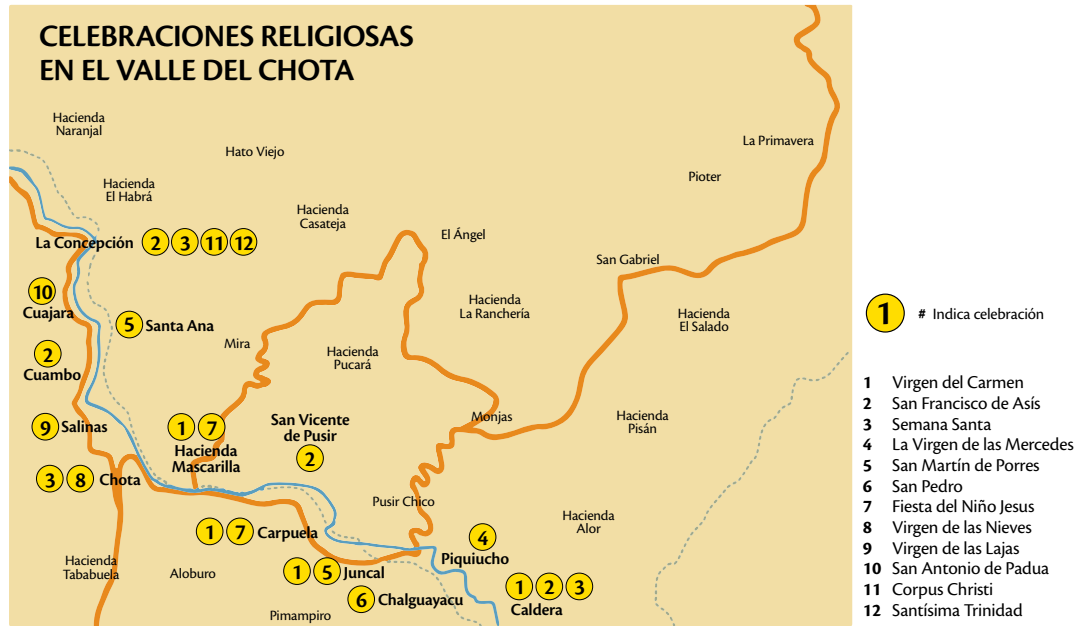
¹⁴⁵ *Ibíd.*, 2011.

Esto significa que los afrodescendientes de Colombia y Ecuador, en su carácter de cultura negra de la selva húmeda o de los valles interandinos, no heredaron tradiciones religiosas con rasgos evidentes y explícitamente africanos como ocurrió en Brasil, Haití o Cuba. Más bien, desarrollaron un proceso de aculturación e inculturación, donde al tiempo que deconstruyeron su universo ancestral africano, lo reconstruyeron, resignificando su cosmogonía africana en el mundo religioso católico, de modo que el santoral vino a

conjugar un escenario de resistencia y adaptación para los afrodescendientes de estas zonas.

En el valle del Chota y en Esmeraldas, según los datos de los mapas, sobresale la importancia de la Virgen de las Lajas, la Virgen del Carmen y de San Antonio, siendo los dos últimos santos los más sobresalientes por la amplitud de su culto.





San Antonio de Padua

De San Antonio, lo primero que se dice es que es un santo vivo que escucha, protege y que se desplaza para realizar sus favores; estas características son las que le confieren su poder. También se lo cataloga como un santo bravo y celoso, ya que múltiples leyendas le adjudican la quema de altares cuando no se lo coloca delante del resto de santos que componen el nicho. Sus devotos lo invocan para solicitarle favores de la vida diaria, como por ejemplo, la recuperación de las cosas perdidas y ayuda en las catástrofes naturales, pero una de sus mayores virtudes son sus

atribuciones para que las jóvenes consigan novios o esposos. En América se lo conoce como el santo de los matrimonios y su fiesta se celebra el 13 de junio, fecha en la que se recuerda su fallecimiento.

Algo que hace de este monje medieval franciscano un ser tan adorado por los afrodescendientes es su relación con la Virgen María, quien le concedió la petición de cargar por una noche al Divino Niño Jesús, otorgándole una gracia infinita de preferencia por parte de la madre de Dios; de ahí que su representación habitual sea aquella en la que el santo se encuentra cargando al Niño en sus brazos.



Estatuilla de San Antonio en madera de naranjo, que según su poseedora tiene más de cien años en su familia, comunidad de Selva Alegre, cantón Eloy Alfaro, Esmeraldas

La celebración más importante que parecería haber existido en Esmeraldas alrededor del culto a San Antonio era la que se realizaba en la comunidad de Wimbí de la parroquia Cinco de Junio y también en el caserío de San Antonio, en Timbiré, cantón Eloy Alfaro. Sin embargo, debido a múltiples factores, esta festividad ha desaparecido, quedando únicamente

pequeñas celebraciones, menos concurridas pero igual de fervientes, que por lo general se realizan en el poblado cercano conocido como Wimbicito. Entre algunos de los factores que incidieron en la desaparición de esta fiesta, así como de otras del santoral afroecuatoriano, se cuentan la ausencia de dinero para festejar y convidar, pero principalmente la falta de un relevo generacional efectivo. De hecho, en Wimbicito, solo doña Fanny gestiona la celebración del santo; su continuidad se limita al apoyo de sus hijos que migran con frecuencia a Quito y a Guayaquil.



Bomberos y cantoras entonan con fuerza y energía arrullos dedicados a San Antonio en Wimbicito

Otro devoto ferviente del santo es don Marconis Ayoví, quien es uno de los tantos fiesteros o síndicos de San Antonio. Tiene setenta y cuatro años y vive en la comunidad de San Antonio, cantón Eloy Alfaro de Esmeraldas. Su devoción la vive desde muy joven. Cuenta que conserva la imagen de yeso por más de cuarenta años. Se convirtió en fiestero del santo desde que lo curó de una grave enfermedad y por la devoción que su padre tuvo por San Antonio. Cada año, don Marconis prepara los arrullos con un mes de antelación y afirma que la preparación es muy singular. Entre otras cosas, se debe disponer de un animal para la comida de los acompañantes, como él mismo lo comenta en el siguiente testimonio:

Cuando llega el día del arrullo la gente empieza a llegar desde las seis de la tarde; vienen de todas partes de las comunidades. Todos nos encontramos como fiesteros de San Antonio. A eso de las ocho de la noche, empezamos leyendo el Rosario. Después de eso, con la primera tanda que dura una hora y media, se toma un descanso y continuamos con la segunda tanda que llega hasta las doce de la noche. Allí se sirve el chocolate con el pan. Como a la una de la mañana, seguimos el arrullo hasta las cuatro de la mañana. Allí se sirve el tapado. Luego de esto, el arrullo termina entre las seis y las siete de la mañana del otro día¹⁴⁶.



Don Marconis, comunidad San Antonio, cantón Eloy Alfaro

Virgen del Carmen

La Virgen del Carmen es la fuerza espiritual más venerada por los afrodescendientes del Pacífico. Se la llama cariñosamente *Carmela* y, a diferencia de San Antonio, su carácter es tranquilo y maternal. Según como se profesa en el culto oficial, la Virgen del Carmen es la encargada de sacar las ánimas condenadas al Infierno o a la pena eterna. De allí que se la representa sobre las llamas infernales. En Selva Alegre y en Timbiré, su culto se ha realizado durante décadas ininterrumpidamente, así como también se lo continúa haciendo en otras comunidades del norte de Esmeraldas.

¹⁴⁶ "Entrevista a don Marconis Ayoví, fiestero de la comunidad San Antonio, por Darwin Valencia", Eloy Alfaro, Esmeraldas, 4 octubre 2011.

En la actualidad, la celebración ha ido en decadencia por la falta de presupuesto para sus festejos y el desinterés del relevo generacional; así lo ratifica don Carlos Gruezo Corozo, uno de los fiesteros vigentes de la Carmela en Selva Alegre. Él destaca que el 15 de julio celebraba la víspera de la fiesta de la Virgen del Carmen, que en el calendario católico corresponde al 16 de julio. Para esta ocasión, invitaba a mucha gente, adornaba su altar e invertía importantes recursos económicos, sin embargo, en el 2011, tuvo dificultad pues no contaba con el suficiente presupuesto. Se asume que el gasto tentativo de esta celebración es de alrededor de mil dólares, que incluye la contratación de anuncios en radio, el alquiler de canoas, balsas y equipos; la compra de productos como aguardiente, bebidas, dulces, cigarrillos y adornos; y principalmente la provisión de comida que comprende pan y café o cocoa para la noche y aguado de pollo, de carne de res o de gallina, que serán servidos alrededor de las doce de la noche y la una de la mañana.

La devoción de don Carlos por la Virgen del Carmen sintetiza las razones por las cuales muchas personas son devotas de determinados santos o vírgenes:

Mi mamá nos cuenta que yo y mi hermana Carmen salimos muy enfermizos siempre. Entonces, en un sueño, a mi mamá se le

presenta la Virgen del Carmen, y le dice: "Dale este remedio a tus hijos y con esto se van a aliviar". Ella se levanta asustada y me da el purgante, el remedio; una o dos horas después, comencé a botar todo con una diarrea. Era algo que no se soportaba. De ahí, ya fui para arriba y para arriba. Después, ella fue a la iglesia y se arrodilló ante la Virgen del Carmen y la vio así como en sus sueños. Y ella nos entregó para ser, desde ese momento, de la Virgen del Carmen. Cuando nosotros fuimos siendo grandes, comenzamos a celebrar¹⁴⁷.

Los conceptos de *entregar* y de *recibir* a un santo o a una virgen son vitales para entender la forma en la cual se entablan las relaciones entre la divinidad y lo humano. Recibir un santo o una virgen es aceptar su tutelaje, lo cual trae consigo una serie de responsabilidades con respecto a las celebraciones, cuidados y rezos. En Timbiré, don Trinidad Ayoví ha aceptado esta providencia y celebra de un modo periódico y fervoroso su culto cada 15 de julio.

La fiesta en honor a la Virgen del Carmen es muy arraigada en Esmeraldas, los afroecuatorianos la consideran como la *reina del mar* o la *patrona de los pescadores*, por eso, es muy común que las celebraciones de esta Virgen contengan procesiones fluviales o marítimas

¹⁴⁷ "Entrevista a don Carlos Gruezo Corozo, fiestero de la comunidad Selva Alegre, por John Antón Sánchez", Eloy Alfaro, Esmeraldas, 23 de junio de 2011.



Arrullo a la Virgen del Carmen, comunidad Tachina, cantón Esmeraldas

acompañadas de arrullos y alabanzas a sus milagros, principalmente en Tachina, Camarones y en la ciudad de Esmeraldas. En la parroquia de Rocafuerte, a diferencia de Timbiré y Selva Alegre, la celebración es colectiva y su particularidad es la gestión institucional instaurada en honor a la Virgen del Carmen, como protectora de los pescadores. En Rocafuerte, la fiesta es asumida tanto por los fiesteros particulares como por las autoridades parroquiales y por los gremios de pescadores y cooperativas de transporte fluvial.

Las procesiones de la Virgen por los poblados, los ríos y el mar van acompañadas de cantos y percusión. Su presencia sobrepasa el festejo y la alegría, pues hay una relación directa de la Virgen con el entorno en cuanto derrama su bendición y protección sobre el territorio afrodescendiente.



Pescadores y transportistas de varias comunidades acuden a Rocafuerte para celebrar la procesión marítima a la Virgen del Carmen

Nuestra Señora de las Lajas, Salinas

Las advocaciones al santoral católico varían entre las comunidades de Esmeraldas y del valle del Chota. La devoción, las formas de celebrar y las relaciones entre santos, vírgenes y personas tienen planos distintos. Por ello, las celebraciones en el valle del Chota se deben comprender desde otra perspectiva que quizá

tenga que ver con la misma historia, el contexto geográfico, la producción, las relaciones interculturales y la influencia de la Iglesia católica.

La Virgen de las Lajas es otra de las fuerzas espirituales que hace parte del santoral católico de los afrodescendientes de los territorios ancestrales del Chota, la Concepción y Salinas. Esta fiesta se celebra el 16 de

septiembre y es una celebración reciente, que tiene como origen el santuario de las Lajas, en Nariño, Colombia. No es claro cómo entra esta virgen en el santoral afroecuatoriano, pero probablemente tenga que ver con los complejos procesos migratorios de la población del Pacífico.

En la parroquia Salinas, Ibarra, el 90% de sus habitantes son afroecuatorianos y, aunque la patrona del lugar es Santa Catalina, las comunidades conservan especial devoción y apego por la Virgen de las Lajas. En el altar mayor de su templo católico se guarda celosamente la imagen de la Virgen, esculpida sobre una piedra lisa traída directamente del Santuario de las Lajas en Ipiales, Colombia. Según los devotos, además de ser milagrosa, tiene vida propia, pues, con el pasar de los años, la piedra va creciendo y la imagen se hace más completa. Según los devotos, la piedra donde está pintada la Virgen de las Lajas no solo aumenta de tamaño sino que se va complementando con otras figuras que aparecen con el paso del tiempo.

La historia de la Virgen de las Lajas se mantiene en la memoria de la comunidad y es parte de su tradición oral. El grupo de mujeres que forman parte de la Congregación del Santísimo Sacramento del Altar¹⁴⁸

relatan algunas versiones sobre los orígenes de la piedra sagrada que conserva la imagen de la Virgen. Una de sus integrantes cuenta que la historia comenzó cuando una señora del lugar trajo a Salinas una pequeña piedra del Santuario de las Lajas de Ipiales, Colombia.

Era una piedra negra sin nada, solo era negra... Cuando el tío [de la señora] vio la piedra, le vio una sombrita... Cuando se fija bien, la sombrita era nuestra Madre Santísima. Él hizo la bulla al pueblo, entonces, el pueblo ya se reunió y de ahí vimos a Nuestra Madre Santísima en sombrita..., nada más tenía ella el ancho de dos dedos; no tenía nada más.

Bueno, ya el pelito ya se le veía. Parecía que iba a ser motosa... Y bueno, como ya la gente la vimos, guardó la piedra el tío. Y después de una buena temporada, la piedra ya había crecido. Luego que nació [la imagen], siguió creciendo la piedrita, ella solita. Después nació San Francisco y después nació Santo Domingo. Y ahora, a lo último –hace aproximadamente 6 años– que el padre estuvo, yo le vi los tres angelitos. Estos fueron naciendo últimamente..., nació primero el de en medio, después ya saltaron los demás... El padre no puso mucha atención de esto¹⁴⁹.

¹⁴⁸ Grupo de la Congregación del Santísimo Sacramento del Altar: señora María Lucila Galindo, 76 años; señora María Beatriz Anangón, 66 años; señora María Matilde Maldonado, 74 años; señora Luz María Anangón, 61 años; señora María Carmen Suarez, 73 años; señora María Angélica Morales, 89 años.

¹⁴⁹ "Entrevista a las integrantes del grupo de la Congregación del Santísimo Sacramento del Altar de Salinas, por John Antón Sánchez, Ibarra, 9 de julio 2011.

La aparición de santos y ángeles se explica como un milagro de Nuestro Señor; así lo afirman las socias de la congregación y esto sucede, según su testimonio, para que nazcan sentimientos del corazón y se ratifique lo que Dios ofrece a sus creyentes.

Otro relato bajo la misma connotación de su origen, se resume en el siguiente testimonio:

Mi mamá nos contaba a nosotras [...] que una señora se fue a las Lajas y de ahí trajo una lajita pequeña, al ras. Y por atrás tenía unos bordecitos..., le lavó, la dejó abajo de la cama y ahí le ha tenido. En eso, se ha olvidado de la piedra... A los tiempos le va a ver y ya no le topa la piedra. Y a los tiempos la busca y ha estado vuelta¹⁵⁰, de ahí le ve la mancha... La ha cogido y le ha tenido en el altar y de ahí ha seguido brotando...¹⁵¹



Imagen de la piedra donde está tallada la Virgen de las Lajas, Iglesia de Salinas, cantón Ibarra

¹⁵⁰ *Ha estado vuelta*: [la piedra] había regresado.

¹⁵¹ "Entrevista a las integrantes del grupo de la Congregación del Santísimo Sacramento...", 2011.

San Martín de Porres

El santo negro por antonomasia, San Martín de Porres, surge como una figura pacifista por su ejemplo de entrega incondicional a la vida santa y además por ser uno de los pocos santos afrodescendientes nacidos en América durante la época colonial. Su imagen, caracterizada por la escoba, el gato, el perro y el ratón, supuestamente en constante discordia, es un símbolo de humildad y reconciliación.

En los años noventa, cobra fuerza y fama su celebración en el norte de Esmeraldas, con la fundación de una iglesia en la playa de Canchimalero, en Limones (Valdez), cabecera cantonal de Eloy Alfaro¹⁵². La Fiesta de San Martín de Porres, que se realiza el 3 de noviembre, congrega a más de veinte comunidades afroecuatorianas. Devotos y fiesteros de San Lorenzo, Borbón, Maldonado, Anchayacu, Wimbí, Wimbicito, la Tola, La Tolita y Limones, entre otras comunidades, veneran al santo con arrullos en las noches y con una procesión acuática durante el día.

Doña Risa Valencia Centre es una de las fiesteras de San Martín de Porres y desde hace diecisiete años tiene la responsabilidad espiritual de mantener la

fiesta en su comunidad de Maldonado. Para doña Risa, uno de los aspectos más importantes de la celebración son los arrullos, porque propician momentos de congregación social, pues “los arrullos dan una gran alegría, ya que permite encontrarse en familia y con el Santo de su devoción o de sus milagros”. En la víspera de la celebración, se reúnen la comunidad y las cantoras, quienes, después de rezar el rosario, entonan sus arrullos y “de arrullo en arrullo se forma la tonga que dura de una a dos horas”¹⁵³.

Cada 3 de noviembre, decenas de embarcaciones bajan por todo el río Santiago y los esteros hasta llegar a la isla de Limones y luego al caserío de Canchimalero. Las balsas están adornadas con flores, arbustos, palmas y frutas del lugar. El altar de San Martín es adornado al gusto de los fiesteros. Siempre se ponen coronas de papel de colores, combinadas con flores naturales y frutas tropicales. En las balsas, a más de los devotos y autoridades, van las cantoras de arrullos, los rezanderos, los cununeros y bomberos, quienes durante el recorrido de la procesión acuática cantan y arrullan al santo bajo el frenesí de hermosas voces al ritmo de los tambores, las maracas, el guazá, las palmas de las manos y, en ocasiones, de la marimba¹⁵⁴.

¹⁵² Posiblemente el culto a San Martín ya existía en la zona desde hace mucho tiempo atrás, sin embargo, no tuvo la magnitud del que actualmente se celebra en Canchimalero.

¹⁵³ John Antón Sánchez, *Fichas de manifestaciones de la religiosidad popular afrodescendiente en la provincia de Esmeraldas y en el valle del Chota (provincias de Carchi e Imbabura)*, documento inédito, Quito, INPC, 2011a, pp. 38, 39.

¹⁵⁴ *Ibíd.*, pp. 36, 37.

Cuando las balsas arriban a las playas de Canchimalero llega el momento central de la fiesta. El santo, que lleva largas cintas de colores que los devotos toman como una señal de compromiso y fidelidad, es bajado al ritmo de la música. Así, desde la playa sale una procesión con San Martín cargado por los fieles hacia la iglesia donde culmina la celebración con una misa afroecuatoriana¹⁵⁵.



Doña Risa Valencia Cetre es una de las fiesteras de San Martín en Maldonado



San Martín de Porres congrega a más de veinte comunidades afroecuatorianas del norte de Esmeraldas en Canchimalero donde se oficia la misa "afro" que fusiona el ritual católico con ritmos afros

San Juan

Una de las tradiciones que se está perdiendo es la de la fiesta de San Juan, en honor al bautizo de Jesús por parte de su primo San Juan el Bautista. Esta celebración no cumple con los pasos del ritual del arrullo que se ofrece al resto de los santos. En el pasado, el rito iniciaba temprano con la convocatoria personal a los vecinos de la comunidad. Este llamado era especialmente para invitar a las personas a bañarse en el río o en el mar y se complementaba con el juego de mojos en el que participaban principalmente los niños.

¹⁵⁵ *Ibíd.*, pp. 37, 38.

Durante este día no se celebraba ningún arrullo sino que se festejaba, de un modo infantil, la sacralidad del agua. Al respecto, don Carlos de Selva Alegre narra esta práctica que se está olvidando:

Por ejemplo, ayer fue San Juan. Antes, toda la gente era llamada a las cuatro de la mañana a bañarse al río y las mujeres hacían capum para dar aviso a todo el resto de las personas para bañarse al río. Todo mundo gritaba, "Ya viene San Juan, a bañarse al río". Vamos con la parranda por el pueblo, con bombo, maraca y cununo a parrandear a todos los Juanes del pueblo, con la botella de trago en la mano y la gente se emborrachaba en la parranda. Pero ahorita, todo cayó. Ayer no se hizo eso, porque ya no se presta la parte económica; por ese motivo desapareció la tradición. Ayer, fue un día como cualquiera, por ahí que estaba cumpliendo años alguien que se llama Juan. Ellos se sentaron a festejar el asunto con un aparato [de sonido]. Cuando antes no era así: era con el bombo, las maracas, etc., e íbamos por la calle toda la gente a la parranda con los cantos de la parranda.

El significado de eso era el aviso para las personas que no se habían dado cuenta que era San Juan o [para que] las que no se habían levantado, se levantarán. Entonces, era el aviso:

"A bañar San Juan" y pum; el agua. Eso era todo el día, a cantar por la calle, la parranda, hombres y mujeres y cuantas botellas de trago. Al que era Juan le llegábamos con la parranda y él nos recibía con más botellas de trago. ¡Uy! La gente se emborrachaba. [...]

La última vez que se celebró, así, San Juan fue hace unos diez años atrás o tal vez cinco años¹⁵⁶.



San Juan en el río Santiago, Playa de Oro

156 "Entrevista a don Carlos Gruezo Corozo...", 2011.

Esta celebración tiene un sinnúmero de interpretaciones. Sobre este respecto, Juan García señala:

Hay que tener en cuenta que hay personas que están adscritas a esa tradición y lo hacen de manera –yo diría– periódica: cada vez que llega esa fiesta, ellos son como los guardianes de esa tradición. Igual que hacen para las fiestas o para San Martín o para [la] Virgen del Carmen –[para las cuales] hay los fiesteros–, hay esas personas que son como centinelas, como guardianes de esa tradición. [...] Ahora, lo que yo encontré en estos documentos de la esclavitud es que los esclavos pagaban sus tributos en dos épocas del año: San Juan y Navidad [que se corresponden con los solsticios de verano e invierno para el hemisferio norte, respectivamente]. Es la única mención que existe en los documentos históricos de la región del norte de Esmeraldas, en que San Juan era un tiempo en el que los esclavos tenían que pagarle tributos a la gente a la que le debía, porque San Juan... Entonces, ¿cuál es la vinculación de San Juan? [¿Qué conexión hay entre] la fiesta de San Juan y, por ejemplo, castigar los árboles para que produzcan? Entonces, la gente va al monte, lleva su rama y le pega a los aguacate, a los mamey para que crezcan. “No sean vagos”, entonces le pega. ¿Qué relación existe en todo eso? Para mí [esa] sería la exploración interesante¹⁵⁷.

Durante nuestro trabajo etnográfico no fue posible dar testimonio de la celebración de la fiesta a San Juan. Pese a que se tuvo la precaución de acudir a la víspera de la fiesta en la comunidad de Maldonado, no se pudo evidenciar festejo alguno, como tampoco ninguna acción de alguna persona que revelara excitación por la fecha de San Juan. En este sentido, nos encontramos ante una fiesta que está en vía de desaparecer, pues, como cuenta nuestro informante en Selva Alegre, la fiesta dejó de celebrarse hace unos diez años.

Ahora bien, aunque sea claro que la celebración, como tal, ya no se realiza con apego y rituales comunitarios, no quiere decir que en el imaginario popular el Santo (San Juan) haya perdido su sitio en el panteón afrocatólico de Esmeraldas, pues las creencias y la fe al santo están asociadas a expresiones de la vida cotidiana que sobrepasan los festejos explícitos. Tal como lo argumenta Juan García, alrededor de San Juan, algunos campesinos utilizan su fuerza espiritual para asociarse con la naturaleza, atribuyéndole acciones de control del agua o de la fertilidad, ya sea golpeando los frutales a nombre del santo o llevándolo a pasear por el río Santiago, tal como se pudo observar en la comunidad de Playa de Oro, en sus fiestas en honor a la Virgen de Playa de Oro.

157 “Entrevista a Juan García...”, 2011.

Virgen de las Nieves en el Chota¹⁵⁸

Cada 27 de julio hasta el 8 de agosto se celebra la fiesta en honor a la Virgen de las Nieves en la comunidad del Chota, en Ibarra. La fiesta es extensa; dura trece días y en cada uno de ellos hay una actividad o ceremonia especial. Durante las celebraciones, se combinan ceremonias religiosas católicas (novenas, rezos, misas y procesiones) con actividades populares (juegos tradicionales, juegos deportivos, encuentros de fútbol, vacas locas, toros populares), conciertos de bomba, toques de bandas de pueblo, reinados de belleza, pregones y quema de castillos, entre otras actividades.

La organización de la fiesta es comunitaria y familiar y vincula a toda la colectividad choteña. Aunque hay un Comité de Fiestas y la Junta del Cabildo que son los organizadores institucionales, la mayor responsabilidad descansa en los priostes o fiesteros.

La fiesta demanda meses de preparación. Durante este tiempo se realizan contactos institucionales, la recolección de fondos familiares, la contratación de obras, músicos y juegos pirotécnicos, los arreglos de infraestructura y arreglos de la iglesia, la preparación de las reinas y la corrida de toros, entre otras actividades.

Los primeros ocho días de la fiesta se utilizan para celebrar la novena en honor a la Virgen, cuya tradición es estricta. La novena es todo un acto popular. Cada familia o casa de la comunidad del Chota se hace cargo de rezar la novena por una noche. Esto implica una inversión económica, pues los responsables deben atender a cientos de personas que acuden a rezar el rosario y la novena.

El 4 de agosto, en las horas de la mañana, se hace una minga de limpieza en toda la comunidad. El 5 de agosto se inaugura institucionalmente la fiesta. Se realiza el embanderamiento de la comunidad y se ofrecen actividades como los juegos infantiles. Por la tarde, empieza el pregón de la fiesta. A las 8:00 p. m., se reza el último día de la novena, y se practican juegos tradicionales como la pelota encendida y la vaca loca¹⁵⁹ y se culmina la velada con la ceremonia religiosa popular de la serenata a la Virgen de las Nieves.

El 6 de agosto, por la noche, empieza la primera ceremonia religiosa con el traslado de la Santísima Virgen a la iglesia del lugar. Se trata de una procesión nocturna organizada por los policías oriundos del Chota. En esta ocasión, la Virgen es vestida con los uniformes de la Policía Nacional y llevada en andas por una calle

¹⁵⁸ El equipo de investigación participó en esta fiesta en el año 2011, por lo que se pudo contar con mayores detalles de la celebración y su relación con la cultura afrodescendiente. En esta ocasión la familia Lara Muñoz fue la encargada de los distintos preparativos que requería esa fiesta.

¹⁵⁹ La pelota encendida consiste en elaborar balones de tela con brea, que luego se encienden y se tiran a la calle para que las personas interesadas las pateen hasta que se agote el fuego. Lo propio ocurre con las vacas locas que son una especie de armazón de madera con figura de vaca que tiene sus cachos de fuego. El juego consiste en que una persona lleva la vaca loca y recorre la plaza o las calles, mientras que las demás personas se lanzan contra ella, pero siempre evitando ser quemadas por los cuernos encendidos.

preparada con faroles de vela para la procesión. En la plaza de la iglesia, la banda de pueblo ameniza la fiesta, mientras que se realizan el juego de pelota encendida, la vaca loca y se presentan los juegos pirotécnicos y las quemas de castillos. Entrada casi la medianoche, se hace la velada de la coronación de la reina del Chota, acto que termina con el concierto de bomba¹⁶⁰.

El domingo 7 de agosto, día clásico en honor a la Virgen de las Nieves, las personas que terminaron el festejo con el concierto de la bomba se suman al albazo, un toque magistral de la banda de pueblo Cruz Tola, en horas de la madrugada. En este acto solemne participan los mayores, principalmente para demostrar sus habilidades en el baile del albazo.

El mismo día, se celebra la misa afroecuatoriana y la procesión de la patrona del Chota, la Virgen de las Nieves. En esta eucaristía participan feligreses locales y de otras ciudades, como Quito y Guayaquil. Una vez culminados los actos religiosos, se da paso a los toros populares en la plaza de toros La Ecuatoriana, donde se llevan a cabo presentaciones de danzas y el gran baile popular que termina con el desfile de cuerpos pintados.

La fiesta culmina con la organización de concursos de actividades populares, como por ejemplo, el juego de cuarenta, el tire de cintas, los toques de bomba,

la narración de cachos y cuentos y la participación en los juegos tradicionales, todo esto amenizado por la banda de pueblo Cruz Tola, que toca hasta la medianoche.



Procesión nocturna de la Virgen de las Nieves, acompañada por policías oriundos del Chota, Valle del Chota, Ibarra

¹⁶⁰ En esta ocasión la velada fue amenizada por el grupo Sol Naciente, dirigido por el hijo prodigio de la familia Lara Muñoz.

Fiestas religiosas

Fiesta de Reyes

La fiesta de Reyes no es propiamente una fiesta religiosa en el pueblo afrodescendiente. Aunque tiene su origen en la tradición católica, con el tiempo ha derivado en una festividad popular carnavalesca. Se conoce que la celebración tiene sus raíces en la época colonial. En aquel período los amos permitían a los esclavos cierta libertad en la forma de festejar el Día de Reyes:

En lugar de hacer procesiones católicas, más bien los esclavos salían a la calle con disfraces y máscaras alusivas a demonios y matachines, quizá escondiendo o sincretizando a sus deidades o fuerzas espirituales africanas. La costumbre colonial era que, en las ciudades, las autoridades esclavistas les daban un día libre a los esclavos durante el año para que ellos realizaran sus fiestas de acuerdo con sus costumbres y formas culturales propias. El día de los Reyes era uno de ellos [...] Los relatos coloniales dan cuenta de que los esclavos, ese día, recordaban a sus reyes, a sus autoridades africanas, a sus



dioses y demás creencias ancestrales, de modo que la fiesta de reyes se convertía en una especie de carnaval donde los esclavos recreaban su vida cultural en África. De allí que muchos se disfrazaban de reyes, guerreros o simbolizaban a sus dioses o deidades africanas¹⁶¹.

En la actualidad, el Día de Reyes se celebra cada vez menos; sin embargo, el trabajo de gestores culturales ha contribuido para que esta tradición no se pierda. La festividad dura tres días y en ellos se hacen parodias sobre los blancos, los indios y los “negros”. En la parroquia Selva Alegre, cantón Eloy Alfaro, aún se festeja de forma tradicional el Día de Reyes, aunque con baja intensidad. Para este trabajo de investigación, Carlos Gruezo, coordinador de la fiesta en esta localidad, enumera los personajes que intervienen en la celebración en los últimos años: “dos culonas, dos paridoras, dos monos, una dama, seis cayapas, entre diez y quince cucuruchos. En promedio, el grupo es de veinte a veinticinco personas que se disfrazan”¹⁶². También explica las funciones y lo que representan cada uno:

La culona es un personaje que con su nalga atrás va haciendo chistes y siempre va moviendo las nalgas y diciendo “no me toque mi culo”. Y si

usted le toca tiene que pagarle –pago voluntario– a la recaudadora que va detrás de la culona. La culona permanece disfrazada todo el día, los tres días.

La paridora va con un bordón (bastón de apoyo) y cuando ya llega al público, ya va con el dolor y como que ya se desmaya. Y por ahí cae y viene cualquiera a quererla ayudar y tocarla y también tiene que pagar. También hace sus chistes y es mujer.

Si los monos te cogen, les tienen que pagar. O sea, no te tienes que dejar coger por ellos. Ellos se disfrazan de puro monte, con matachines en la cabeza, hojas secas, matas verdes. Se les llama monos porque son monos; hacen como monos. Hacen asustar a la gente, hacen su mímica.

Se les llama cayapas no porque sean indígenas cayapas. Ellas van entrando a la casa. Cada una lleva una escoba en la mano, una botella, una concha, un botecito, y, si es posible, un canasto. Cuando entran a la casa, entran barriendo y cobran a cada casa que ellas entran; tienen que pagarles.

A los quince cucuruchos se les llama así porque se visten como cucuruchos, con sus disfraces completos, sus máscaras y también hacen chistes. A cada uno se les da su puesto: uno es teniente, otro

¹⁶¹ John Antón Sánchez, Fichas de manifestaciones de la religiosidad popular afrodescendiente..., p. 16.

¹⁶² “Entrevista a don Carlos Gruezo Corozo...”, 2011.

*tesorero, secretario, capitán, intendente, etc. Pero ellos no hacen tanta cosa como los anteriores*¹⁶³.

En décadas pasadas, esta festividad tenía mayor convocatoria e incluso participaban más personajes. De ello dan cuenta los testimonios de Juana y María Salazar Nazareno, quienes relatan los tres días de la celebración de Reyes para el trabajo de Juan García:

Ahora se dice la fiesta de los Reyes, pero antes los mayores decían, “juego de los cucuruchos” y se lo hacía en tiempo de Reyes que es una fiesta de la Iglesia católica. Los que celebraban esta fiesta tenían el decir: “La fiesta es de los Santos Reyes, pero el juego es de nosotros”.

Este juego, poco a poco, se está perdiendo, pero antes era un juego que se hacía [en] casi en todos los pueblos grandes del norte [de Esmeraldas]. La gente salía de los campos para jugar o para gustar del juego, porque [no] todo el mundo jugaba, pero eso sí, al que no le gustaba jugar, tenía que someterse a la ley de los que jugaban. Este juego empezaba unos días después del 25 [de diciembre], que es la fiesta del Niño [Jesús], y terminaba con el último día de Reyes. Entonces, los que querían jugar tenían que subir a la Tenencia Política y pedir un permiso a las autoridades. Este permiso se pedía para jugar, pero también para dejar sin poder a

las autoridades del Gobierno. Esto de pedir permiso a las autoridades se lo hacía en las cabeceras de las parroquias, donde habían [sic.] las autoridades, porque no era en todos los pueblos que estaba la autoridad. En los días del juego, las autoridades eran las mujeres, por lo tanto ellas jugaban a ser la autoridad.

Cuando las jugadoras tenían el permiso, nombraban a las nuevas autoridades que iban a mandar esos días. Casi todas eran mujeres. En el juego de Reyes, los hombres perdían el poder y lo tomaban las mujeres. Los hombres que jugaban era solo para ayudar a mantener el orden; [el mono] y otros que no eran jugadores, se los llamaba para tocar los instrumentos, porque en esta fiesta no podía faltar el baile de la marimba.

Las autoridades que se nombraban eran: capitán de cuadrilla, mayoral de mina, alférez real y muchas autoridades antiguas. Estas autoridades eran las que se encargaban de mantener el orden; las otras autoridades se mantenían medio alejadas. Para mantener el orden, estas nuevas autoridades nombraban a los soldados que se encargaban de meter en el cepo a los que cometían faltas o no querían obedecer la nueva ley.

Todo esto era como preparación para los tres días de cucuruchos que eran los días principales

¹⁶³ *Ibidem*, 2011.

del juego: era un día para blancos, uno para negros y el otro para indios. En algunos pueblos, en la noche del último día, cuando se hacía el baile de marimba, salían todos los que se habían vestido en los otros días; era para el baile, pero también para ver si la gente los reconocía. Los cucuruuchos empezaban el día 6 de enero con la salida de las primeras tropas de jugadores. Se les decía tropa porque los jugadores salían en grupos desde la casa donde se habían vestido.

Los primeros que salían a jugar eran los blancos. En este día, los hombres se vestían con las ropas de la mujer y las mujeres con la de los hombres; la cosa es que nadie tenía que conocer quiénes eran los jugadores. Por eso, cambiaban el habla y se hablaba con cepillo, [como los blancos], se cubrían todo el cuerpo hasta las manos, para no dejar por donde se reconocza a los jugadores. Las ropas para este día se las mandaba a prestar a los amigos, pero todo eso era cosa de mucho secreto.

En la calle, la tropa bailaba frente a las casas, pedía plata, comida y bebida. Algunos se subían a la casa de los amigos y los sacaban a bailar. Muchas veces hablaban con la misma familia y nadie podía saber quién era [el] que le estaba hablando. Así se pasaba todo el resto del día y por la noche se bailaba un rato y se desvestían en un lugar secreto y los jugadores regresaban a

sus casas hasta el otro día de juego. Lo importante del juego de los cucuruuchos es salir a la calle, jugar todo el día y regresar a la casa sin que nadie pueda descubrir quién era la persona que estaba jugando.

Al otro día, salían a jugar los negros. Así mismo, los jugadores se reunían en una casa o en varias casas escogidas para eso y se vestían de lo que iban a jugar: de paridoras, de negritos, de negros montaraces, de labradores de canoa, de buscadores de oro, de cazadores, de todo lo que eran los oficios y los trabajos que los mayores tenían en la tradición, de lo que era el trabajo de nosotros los negros. La cosa era que antes del medio día, salían las tropas, cada una con su gente y sus músicos, sobre todo bomberos y cununeros. Y cada tropa con su mono; ese no podía faltar porque era el que ponía el orden. La marimba no caminaba; esa estaba en un solo lugar, donde se tenían que encontrar todas las tropas al final del día. La marimba estaba en un solo lugar sonando para indicar que ese era el lugar para el baile.

Para jugar de negros, la gente casi no se tapaba la cara como para jugar de blancos, pero eso sí, todos los jugadores se pintaban el cuerpo con carbón de balsa mojado con un poco de agua. Este carbón se lo preparaba con anticipación; se lo tenía molido, solo para el juego. Después, cada uno buscaba los aparejos del trabajo que

tenían que hacer en el juego. El que era buscador de oro (minero), andaba con su batea de playar; el que era labradero de madera andaba con su hacha, su piola, su azuela y sus cuñas; el que era montaraz, con su lanza, con sus catangas y todas sus trampas; y, así mismo, el que era negrito con su escopeta y su canasto; y la paridora, con su barriga de embarazada y su montón de muchachitos.

Las tropas salían por la calle bailando, hablando atravesado como montaraces y haciendo cada uno su oficio: unos iban cazando, otros iban labrando potro, otros haciendo canaletes y bateas, otros iban tejiendo canastos, en fin, distintas cosas; y las paridoras, subiendo en esas casas ajenas y pariendo su muchacho en media sala, para decir que era hijo del dueño de la casa.

Por todas estas cosas que los jugadores hacían, la gente que no jugaba les tenía que dar plata o cosa de comer o bebida. Todas estas cosas se recogían para hacer la comida y comer en el gran baile de la tarde. En la nochecita se entregaban los muchachos a sus mayores, los jugadores se lavaban y los que querían, seguían el baile de marimba, hasta el otro día.

El último día de juego era el de los indios. Ese día, los jugadores se vestían de indios y hablaban como los indios: chigui, chigui, chigui. Y al que se encontraba por la calle, se le decía compadre o comadre. Los que querían jugar de indios se tenían que pintar el cuerpo de colorado. Para eso, con tiempo se sacaba o se compraba un pando de achiote. El que jugaba de indio tenía que ponerse bayetas (toallas o pedazos de tela) de la cintura para abajo, ponerse plumas, hacer con tiempo sus lanzas, sus canastos, sus esteras y otras cosas que los indios tienen. Cuando las tropas de indios salían, más que todos los indios pequeños, iban por la calle vendiendo flores, remedios de monte, achiote, esteras, petacas, abanicos, en fin, toda cosa que se conoce es de la cultura del indio.

Este día, el juego era con menos secretos. Era un juego más que todo para los muchachos, las jóvenes y los niños. Los mayores sí jugaban, pero era más que todo como india vieja. Las jefas de tropa siempre tenían que enseñar como era el juego y poner el orden. Los indios no sacaban ningún instrumento, solo su ropa y el color rojo. El último día, se organizaba un gran baile y toda la gente podía ir y amanecer bailando, pero ya sin el vestido para jugar¹⁶⁴.

¹⁶⁴ "Entrevista a Juana Salazar Nazareno y María Salazar Nazareno, por Juan García", s. l., s. f.



Personajes disfrazados en el día de los Blancos, fiesta de Reyes en la Tola, cantón Eloy Alfaro

Semana Santa

Es una fiesta católica y tradicional de la ritualidad afroecuatoriana, que se celebra con igual devoción en el territorio ancestral del valle del Chota, en La Concepción, en Salinas y también en la provincia de Esmeraldas. En ambos espacios geográficos, esta celebración se realiza en función de recrear la muerte y resurrección de Jesús.

En Selva Alegre y en Colón Eloy, en Esmeraldas, la Semana Santa aún se celebra de forma tradicional: cada paso de la pasión de Cristo es recreado colectivamente, de un modo teatral-comunitario que ofrece a los actores y espectadores un espacio para la reflexión y el esparcimiento.

La Semana Santa es un espacio-tiempo particular de recogimiento comunitario en el que participan varios

integrantes de la comunidad con roles definidos para la recreación teatral. Esta semana mayor del calendario católico se inscribe en un acontecimiento denominado Cuaresma: inicia el miércoles de Ceniza y finaliza el Domingo de Resurrección. Durante este período, cada viernes, se reza una estación del Vía Crucis y termina con el Viernes Santo.

Para cada etapa de la celebración de la Semana Santa se convoca a la comunidad mediante las campanas de la iglesia. Don Pablo Cortez González síndico de la parroquia Colón Eloy, narra la celebración de acuerdo con sus diversas etapas:

Domingo de Ramos

Lo que es el domingo, se adorna al Santo Cristo con las palmas y le hacen la procesión. Además, el Domingo de Ramos se celebra la palabra de Dios: [durante] todo el proceso de la pasión, se lee sobre lo que va a pasar en la semana, de lo cual se encarga el síndico, aunque hay ocasiones donde el sacerdote se encarga, dependiendo de su carga laboral. En otras ocasiones me encargo yo [como síndico], ya que tengo todos los materiales y sé sobre los procesos cómo se celebra la procesión.

Miércoles Santo

Después, se hace un descanso hasta el miércoles, donde ese día se comienza a preparar

la iglesia desde en la mañana, para dejar todo listo para la noche. La preparación consiste en arreglar y limpiar todo, adornar, cambiar sábanas y dejar todo listo para las siete y media de la noche cuando comienza la celebración, que es la primera noche de celebración, para lo cual se hacen los primeros rezos y después del rezo las tinieblas. Las tinieblas consisten en apagar todas las luces: se les pide a todos rezar quince padres nuestros y avemarías, hasta que se queda toda la iglesia oscura. De ahí, se tocan unas tablas, unos palos, unos garrotes, unos machetes y se canta al ritmo de los golpeteos de las tablas. Además, la tropa toca unos pitos. Y todo es oscuro, por eso se llaman tinieblas. La tropa que toca son los mismos jóvenes y los niños que asisten para tocar. El proceso se llama tiniebla porque a Jesús, cuando lo cogieron, lo llevaron a un huerto oscuro y lo comenzaron a persuadir. Entonces, ese es el proceso que se celebra siempre y dura alrededor de media hora, donde, a parte del toque y los cantos, hay un proceso de reflexión [...] Los hombres tocan cantando y las mujeres contestan el canto. Por ejemplo, [los hombres cantan], "Eh Jesús amoroso, dulce Padre mío" y entonces las mujeres contestan, "Pésame, Señor, de haberte ofendido". Así como contestan se va dando el toque, y es todo un proceso. Es como una media hora que dura el toque, hasta que se termina el canto.

Cuando se acaba el toque, se termina con una oración y de ahí se termina con una pasión en forma de canto y de ahí se hace el rezo final. Una pasión es, por ejemplo, [cantar] "En una cruz está mi Jesús fatigado, con tres clavos que le enclavan sus sagrados pies y manos" y las mujeres repiten "con tres clavos que enclavan tus sagrados pies y manos". De ahí, se prenden las luces, se termina la pasión y se termina con una oración final y se da la bendición. La gente se retira a la casa hasta el otro día, a las cuatro de la mañana, cuando se hace el toque y se reza.

Jueves Santo

El jueves santo por la mañana es la celebración. Se teje un telón [y] se hace un altar al cual se le pone un telón que se le cierra y se le abre. Por ejemplo, el día viernes por la mañana, se hace el viacrucis donde se dice que cuando Jesús murió se rasgó el [velo del] templo desde arriba hasta abajo, por eso se utiliza el telón para simbolizar eso. Y en el proceso del viacrucis se hace la celebración de la cruz, que se llama oración de la cruz. [Durante] todo el proceso de la celebración se abre el telón y cuando se termina ese proceso, se cierra. Entonces, es todo un proceso que Jesús hizo por nosotros. La celebración del Jueves Santo comienza a las siete y media de la mañana y termina a las nueve de la mañana, donde la víspera de ese día se celebra con cantos. Dicha

celebración se llama desenclave porque el Cristo está enclavado y se le desenclava. El desenclave se lleva a cabo por medio de la ayuda de varones, quienes lo desenclavan y lo ponen en otra cruz y lo ponen en un una mesa. Eso solo lo hacen los varones; cuatro de ellos.

Después de eso, como a las nueve de la mañana, la gente sale de la iglesia, toma un desayuno, y se prepara, como a eso de las diez de la mañana, para el proceso de las estaciones en las calles, donde se hace la procesión y todos salen a las calles, el mismo Jueves Santo. Se respetan las estaciones en cada bocacalle, todas las catorce estaciones se reparten, todos los vecinos se arreglan una mesa, simbolizando cada estación, ahí ponen una sábana blanca o lo que sea, y la adornan, y ahí ponen la vía crucis. Por ejemplo, en la mañana va la tropa y las reparten [las estaciones], después de la celebración va la tropa y va repartiéndolas, entonces la gente empieza a hacer sus monumentos en las mesas, poniendo sus velitas, sus sábanas, etc., simbolizando las paradas que Cristo tuvo que hacer durante las catorce estaciones. Este proceso comienza a las diez, cuando sale la tropa y toda la gente; donde la tropa se disfraza y haciendo todo el ritual que hizo Jesús, y se va leyendo todo ese ritual, y se va cantando. A las doce de la tarde termina más o menos esta celebración.

Viernes Santo

El viernes vuelve a haber una misa y después se hace la tiniebla de nuevo. Son tres noches de tiniebla: Miércoles Santo, para amanecer jueves, es una; jueves, para amanecer viernes, son dos; y viernes, para amanecer sábado, son tres. Esta última [noche] es la más fuerte porque ahí es donde Jesús descende de los infiernos [sic.] para luego resucitar.

Entonces, mientras que la procesión sale de la Dolorosa, el día Jueves Santo a las once de la noche, ahí ya pasó la celebración de las tinieblas y todo eso... Las mujeres van con la [Virgen] Dolorosa. Van cantando y caminando por las calles. La tropa y los varones que están cuidando al Cristo, cuando ven que la Virgen se fue, ahí cogen al Cristo, salen y se lo llevan por otra calle, lo guardan y lo cuidan hasta el otro día. Y la gente se amanece ahí, en la iglesia, contemplando toda esa noche. Al otro día [el viernes], muy por la mañana, la gente ya tiene todo un proceso de celebración porque ya pasó la muerte y el enclave de Jesús. A las diez horas, ya el Cristo está clavado...

El día Viernes Santo se comienza de nuevo a las siete y media con la misa. Mucha de la

gente ya está ahí porque se queda velando toda la noche. La gente está ahí pendiente para el enclave. Como a eso de las nueve en adelante, ya está todo el proceso de la celebración. Por decir, [se realiza] la procesión que se llama la tropa del tope, donde una procesión se topa con la otra, [esto es], la procesión de la Dolorosa [se encuentra] con la procesión del Cristo, que lo traen de donde estaba resguardado por los santos varones, quienes lo traen en procesión. [Luego], lo suben cargando en alto y ahí vienen los judíos. Y toda la tropa viene armada, con escopetas, con todo. Y el capitán viene con todo un sonido hermoso. La tropa simboliza a los romanos. Entonces, eso se une con la procesión de la Dolorosa, con todas las mujeres cantando, con la imagen de la virgen arreglada. Y ahí, en ese encuentro, se ponen de rodillas [las mujeres] y le hacen la reverencia al Amo, al Santísimo.

Comienzan tiros, salen a las carreras toda la tropa y llevan al Cristo a crucificar. Enfrente de la iglesia ya está preparada una ceremonia donde está Poncio Pilatos para leerle la sentencia. [Allí], hay otro hombre de blanco y le ponen una corona tejida de espinas y una cruz en el hombro, que representa a Jesús mismo. Él se llama Pícaro¹⁶⁵ [y] él de un cabo está amarrado y [también están] un poco de mujeres

¹⁶⁵ Caracterización de Jesús realizada por parte de un miembro de la comunidad, para representarlo como reo y compararlo con Barrabás.

que lo van llevando para atrás. Él va cayendo y levantando[se]. Después, lo ponen enfrente de Poncio Pilatos, en una tribuna, y unos soldados. Ahí es cuando le lee la sentencia Pilatos y ahí enfrente está Pícaro. Más atrás está la cruz donde va a ser crucificado.

Cuando terminan la sentencia, [Pilatos] pregunta, "¿A quién quieren que crucifique, a Jesucristo o a Barrabás?"

Y todo el pueblo contesta: "¡A Jesucristo!",

Y [Pilatos] pregunta, "¿Y qué hago con Barrabás?" [Entonces, la gente responde], "¡Suelta a Barrabás!" "¿Y qué hago con Jesús, llamado Cristo?" "¡Crucifícalo, crucifícalo, crucifícalo!", dicen tres veces.

Entonces, proceden a crucificarlo. En ocasiones, hay mujeres que quieren ver pero [eso] es prohibido; no se les permite. Se le cubre al Cristo con una bandera de telas floreada para que ellas no vean. Después que lo crucifican, regresa la tropa a encontrar a la Dolorosa que está allá atrás. [Allí], les informan que el Cristo ya está crucificado. Esto sucede en el Monte Calvario, aproximadamente de nueve y media a las diez; [esta] siempre es la hora para el enclave.

A eso de las tres de la tarde, se muere Jesucristo. Después, la gente se va a descansar y regresa a las ocho de la noche para la celebración de las tinieblas, el desenclave y el entierro. Estas celebraciones son el mismo proceso: quince padres nuestros y, en cada uno, se va apagando una vela, las cuales se ponen alrededor de la iglesia, hasta que todo va quedando en tinieblas. Y después de que todo queda en tinieblas, ahí comienza el proceso de la canta[ta] y el toque que se comentaba anteriormente. También hay algunos que la hacen de gatos [maullando], donde los cantos son más fuertes. Antes, en la iglesia había un tambor con una varita, llamado chicharra, que sonaba fuertísimo, pero se dañó y no volvió a funcionar. Como a las ocho y media, se terminan las tinieblas. Después, se cantan unas canciones porque después a las once y media [de la noche] sale la procesión, la cual se llama la Procesión del Amo: es una procesión en silencio. Después de esa procesión, se hace el desenclave, se canta, se hace la bendición del monte y se procede a tumbar el monte y se da un enfrentamiento entre los judíos y los santos varones.

Sábado Santo y Domingo de Resurrección

La vigilia pascual es el Sábado [Santo] a las ocho de la noche. Ya sin santo, solo se va con velas y cantos en la iglesia. Después, se hace una

fogata y [se enciende] el cirio pascual, además de las otras velas. En ocasiones, ese procedimiento lo hace el cura o el síndico. Esto dura hasta las nueve de la noche y ya la gente se retira a descansar. El domingo ya se canta [el] gloria por la mañana, a eso de las nueve de la mañana. Ahí se celebra la resurrección de Jesús, donde se canta la [sic.] magnificat¹⁶⁶.

La tradición ha perdido algunos detalles con el tiempo. El entrevistado menciona que muchos de ellos tienen que ver con las prohibiciones de comer carne, ingerir bebidas alcohólicas o privarse de las relaciones sexuales. Resalta además la falta de asistencia de los creyentes en Semana Santa, pues recuerda que antes había mayor convocatoria y que muchos concurrentes *veloriaban* a Jesús durante esta semana.



Familia de don Pablo Cortez González en procesión de Semana Santa, parroquia Colón Eloy

Se puede notar que en esta festividad religiosa la comunidad asume un conjunto de roles específicos que no necesariamente se corresponden con el estatus social cotidiano de las personas. Por ejemplo, los santos varones pueden ser tanto jóvenes como ancianos sin una autoridad específica en la comunidad. Estos personajes se eligen evaluando su capacidad de asumir con responsabilidad el cargo. Así mismo, los judíos, antagonistas de los santos varones, con atuendos agresivos y burdos a manera de espantos del monte, figuran como los personajes más peligrosos y salvajes de la celebración. Por último, otro grupo de varones representan las legiones romanas que efectuaron el arresto, la flagelación y la muerte de Cristo. Estos personajes, además, vigilan simultáneamente el cumplimiento de las normas propias de la Semana Santa en la comunidad. Entre sus funciones está el disponer de calabozos en ciertas casas para los que infringen las normas, especialmente ebrios e irrespetuosos.

Desde el punto de vista del género, la Semana Santa evidencia cierta dominación masculina en el ritual: los síndicos solo pueden ser hombres, mientras que las mujeres están excluidas de la manipulación del Cristo y sus funciones están limitadas a las oraciones y los cánticos. Sin embargo, a propósito de estas particularidades, en varias partes de Esmeraldas se han creado

¹⁶⁶ "Entrevista a don Pablo Cortez González, síndico de Colón Eloy, por John Antón Sánchez", Esmeraldas, 20 junio 2011.

diferentes colectivos femeninos llamados Legión de María, que con el tiempo se han convertido en un referente importante para conocer las formas de las congregaciones religiosas. Una gran parte de ellas tienen presencia en poblados como Valdez y La Boca, en el cantón Eloy Alfaro.

Según el relato de don Pablo Cortez González, puede advertirse que el Viernes Santo es el día más importante en esta celebración religiosa, debido al carácter lúgubre y misericordioso que acompaña a la muerte de Cristo y que además recrea, de alguna forma, las penurias de la esclavitud y de la mortalidad humana. Un momento destacado de la celebración es el cántico del magnificat, oración proveniente del Evangelio de San Lucas, que se canta en latín, en vísperas de la resurrección de Cristo, y que evoca la asimilación de María de los principios cristianos de humildad y pobreza al tiempo que recuerda las promesas de Dios a sus fieles. Este rezo es muy valorado en la parroquia Colón Eloy, como se evidencia en la siguiente narración:

El Magnificat es cosa grande; muy sagrada. No se puede cantar en cualquier momento, solo se canta en la muerte de una persona mayor, una persona significativa. Por decir, usted ve al diablo y le toca la magnificat y vuela; es cosa grande [...] La magnificat solo se canta en fiestas grandes

como la ascunción de Jesús al cielo, la resurrección, el Viernes Santo y en el caso de algunos muertos mayores, principalmente mayores de noventa años, quienes tienen la gracia de morir agonizando, que se mueren en casas. A cualquier muerto no se le puede cantar la magnificat porque es una cosa grande. Yo no la acostumbro [a] cantar para los muertos. Hay que saberla cantar y saber por qué se canta. Por ejemplo, yo no la canto, en parte, porque no me la sé entera y no se me ha presentado la ocasión¹⁶⁷.

Por otra parte, el pueblo afrodescendiente se apropia de la figura de Cristo y se relaciona con su muerte mediante cánticos propios de la región, entre los que se encuentran algunos alabados.



Sermón de las Siete palabras en La Concepción, cantón Mira, valle del Chota

¹⁶⁷ Ibídem, 2011.

Alabado

Otra pasión, en términos de alabadito, es un alabado para Jesucristo y se canta en el velorio y la muerte, como pasión.

Por las tres palabras te pido que sea mi Dios, que sea mi Dios. El día Domingo de Ramos Cristo entra en Jerusalén..., por las tres palabras te pido que sea mi Dios. Los judíos lo toman preso porque Él es el redentor..., por las tres palabras te pido que sea mi Dios, que sea mi Dios. Cristo estando en el huerto, los judíos lo persuaden..., por las tres palabras te pido que sea mi Dios, que sea mi Dios. La madre salió llorando, de lágrimas que derretía..., por las tres palabras te pido que sea mi Dios, que sea mi Dios...

La madre muy dolorosa

La madre muy dolorosa, viendo pendiente a Jesús que está clavado en la cruz, y sin poderlo ayudar, lo empiezan a amortajar para llevarlo al sepulcro. ¡Hay, Jesús! ¡Qué susto, cuando lo van a enterrar!

Esta pasión se canta entre dos o más personas donde una persona guía y las demás hacen el coro. Se canta cuando Jesús está en el Monte Calvario¹⁶⁸.

Fiesta del Divino Niño

Esta celebración tiene lugar en la Navidad, en la que anualmente se conmemora el nacimiento de Jesús. En el mundo afrodescendiente, la figura del Divino Niño, representación apacible de la inocencia y del poder, con el lema “Yo reinaré”, convoca la veneración y la esperanza de los devotos, quienes lo solicitan asiduamente por diversos favores.

A la par con la Virgen del Carmen y de San Antonio, el Divino Niño es la imagen que más nichos parece ostentar en el norte de la provincia de Esmeraldas. Otras veces, es recurrente encontrarlo en los altares domésticos, pero ya no como un niño de pie, sino como un neonato acostado. En estos escenarios domésticos, llama la atención la frecuente presencia de dos o tres imágenes que comparten una misma cuna, entre las que se identifica un Divino Niño de piel oscura. Por lo general, estos altares se encuentran en las parroquias de Timbiré, Selva Alegre, Colón Eloy y Maldonado.

La celebración al Divino Niño implica la realización de algunas actividades. En Montalvo, María Estela Rodríguez Pachito, de cincuenta y seis años, es una fiestera del Divino Niño que recuerda antecedentes y detalles de esta tradición:

¹⁶⁸ “Entrevista a don Pablo Cortez González...”, 2011.

Nuestros mayores antes celebraban el día del Niño [el] 24 de diciembre, en la noche [para] amanecer [el] 25. Actualmente todavía se lo celebra porque así quedó la tradición asentada. Pero hay que entender que la Navidad es el nacimiento del Niño y se la debe continuar. Yo, como soy fiestera y devota del Divino Niño, celebro [la Navidad] aquí en mi casa. Cuando puedo, le celebro su arrullo; cuando no puedo hacerle su arrullo, le hago su novenario. De acuerdo a nuestras costumbres y tradición, el novenario consiste en que uno le propone al Divino Niño hacerle nueve ayunos o encenderle una vela cada día, hasta completar los nueve días.

Lo que yo siento cuando se acerca el arrullo del día del nacimiento del Niño es una alegría que no se puede explicar. Por tradición, lo primero que hago en mi casa es encender las velas el ocho de diciembre, que es la purificación [fiesta de la Virgen Purísima]. Yo enciendo velas, compro vejigas, entre otras cosas. Cuando pasa el novenario del ocho de diciembre, empezamos a realizar los preparativos para el 25 de diciembre¹⁶⁹.

En esta fiesta religiosa también se manifiesta el sincretismo cultural de varias tradiciones. De ello da cuenta el relato de María Eugenia Medina Vivero, síndica por herencia en Maldonado.

Para el arrullo del día del Niño, que es el 24 de diciembre en la noche, empezamos construyendo la balsa. Consiste en juntar dos canoas, las cuales se amarran sujetándolas y manteniéndolas separadas con tablones. También se hace un entablado con tablones. Luego se empieza a construir, en la casa del arrullo, el altar, con caña guadúa. Se lo adorna con hojas de coco, flores, velas, cintas de colores y otros adornos¹⁷⁰.

Son dos balsas las que se construyen. La una se sitúa en la parte alta del río y la otra en la parte baja. Su función es facilitar la procesión acuática con el Niño Jesús. Esta ceremonia comienza a las siete de la noche, Según narra Eugenia Medina, “se acerca la noche a eso de las siete, toda la gente se reúne en el malecón. Entonces, viene la balsa de arriba y la otra de abajo, se topotean y dan la vuelta y vuelta. Luego saltan las dos balsas y, con ella saltan, los dos ‘Niños’ a tierra”. La *balsada* nocturna dura una hora. Al terminar la ceremonia en el río, se continúa con la procesión por las calles del pueblo y posteriormente se llega a la casa donde se realizará el arrullo. Miriam Rodríguez complementa el relato de esta festividad:

Este [festejo] es hasta amanecer. Cuando llegamos al lugar del arrullo, con lo primero que empezamos es rezándole el rosario. Después, se empieza a cantar [una] arrullo de la Navidad.

¹⁶⁹ “Entrevista a Miriam Estela Rodríguez Pachito, fiestera del Divino Niño, por Darwin Valencia”, Maldonado, 29 junio 2011.

¹⁷⁰ “Entrevista a María Eugenia Medina Vivero, síndica de Maldonado, por Darwin Valencia”, Maldonado, 29 junio 2011.

Y cada quien va organizando su arrullo, porque la mayoría de los cantos son con pronunciamiento del Niño, [...] al niño se le prepara un buen altar. Y después que pasan las doce de la noche, que ya es el nacimiento del Niño, se le canta en una sábana y con velas encendidas.

Cuando son las cinco de la mañana, cantan un arrullo que dice: "Ya viene el día por la ventana / viene la aurora por la mañana". Ese arrullo lo cantan hasta las siete de la mañana y, de allí, todo el mundo se despide. Y los que quieren irse a descansar se van, si no, siguen cantando, tocando o haciendo bulla hasta que la gente desocupa el local y cada quien va a su casa¹⁷¹.



Devota del Divino Niño, Maldonado, cantón Eloy Alfaro

¹⁷¹ "Entrevista a Miriam Estela Rodríguez Pachito...", 2011.

RELIGIOSIDAD AFROECUATORIANA



Bibliografía

 SERIE ESTUDIOS

- Aguirre, Carlos, *Breve historia de la esclavitud en el Perú. Una herida que no deja de sangrar*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2005.
- Alcina Franch, José, "El problema de las poblaciones negroides de Esmeraldas en Ecuador", *Anuario de Estudios Americanos XXI*, Sevilla, 1974, pp. 33-46.
- Andrews, George Reid, *Afro-Latinoamérica, 1800-2000*, Óscar de la Torre Cueva, trad., Madrid/Fránkfort, Iberoamericana-Vervuert, 2007.
- Antón Sánchez, John, "Etnografía de las prácticas religiosas de las comunidades negras del Pacífico colombiano", en Jorge Emilio Rodríguez, coord., *Anuario internacional del Caribe: religiones afroamericanas*, Colección Especial Casa de las Américas, La Habana, Ediciones CPI, 1997, pp. 101-118.
- , "Curanderos afrocolombianos y el territorio como escenario religioso", en Germán Ferro, ed., *Religión y etnicidad en América Latina*, t. 3, Bogotá, ICAN, 1998, pp. 301-318.
- , *Entre chinangos: magia y conocimiento en las comunidades negras del Pacífico*, Quibdó, Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico (IIAP) y Federación de Organizaciones de Comunidades Negras del San Juan (FOSAN), Gamsers Editores, 2003.
- , *Fichas de manifestaciones de la religiosidad popular afrodescendiente en la provincia de Esmeraldas y en el valle del Chota (provincias de Carchi e Imbabura)*, documento inédito, Quito, INPC, 2011a.
- , "Panorama general de los afrodescendientes", en John Antón Sánchez, Viviana Pila y Danilo Caicedo, eds., *Pueblos afrodescendientes y derechos humanos: del reconocimiento a las acciones afirmativas*, Quito, Ministerio de Justicia y Cultos de Ecuador y Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos de Naciones Unidas Ecuador, 2011b, pp. 6, 75-102.
- , director de la investigación, *Derechos colectivos y plurinacionalidad: recuperación de la memoria del proceso de apropiación del territorio ancestral afroecuatoriano en el norte de Esmeraldas*, documento inédito, Quito, IAEN, 2014.
- Antón Sánchez, John, y Gary A. Puckrein, *Afrodescendientes: una historia dinámica de identidad, resistencia y ciudadanía; interinfluencias entre Ecuador y Norteamérica*, Quito, Museo de la Ciudad, 2006.
- Bastide, Roger, *Las Américas negras: las civilizaciones africanas en el Nuevo Mundo*, Madrid, Alianza Editorial, 1967..
- , *Las Américas negras: las civilizaciones africanas en el Nuevo Mundo*, Madrid, Alianza Editorial, 1969.
- Bolívar Aróstegui, Natalia, y Carmen González, *Ta Makuende Yaya y las Reglas de Palo Monte*, La Habana, Ediciones Unión, Unión de Escritores y Artistas de Cuba, 1998.
- Boyd-Bowman, Peter, "Negro Slaves in Early Colonial Mexico", *The Americas* 26, n.º 2, s. e., 1969, pp. 134-151.
- Burns, Edward Bradford, *La pobreza del progreso: América Latina en el siglo XIX*, México D. F., Siglo XXI, 1990.
- Cabello de Balboa, Miguel, *Descripción de la provincia de Esmeraldas*, Madrid, Instituto de Historia, 2001.

- Cabrera, Lydia, *El monte*, La Habana, Editorial Letras Cubanas, 1989.
- Caro Baroja, Julio, *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza Editores del Prado, 1993.
- Castañeda Fuertes, Digna, "La Revolución haitiana (1971-1804)", *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, n.º 13, enero-junio, La Habana, 1991, pp. 131-154.
- Castillo Mathieu, Nicolás del, *Esclavos negros en Cartagena y sus aportes léxicos*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1982.
- Cazeneuve, Jean, *Sociología del rito*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1971.
- Ceballos Gómez, Diana Luz, *Hechicería, brujería e inquisición en el Nuevo Reino de Granada*, Medellín, Editorial Universidad Nacional, 1994.
- Centro Cultural Afroecuatoriano, *Agenda 2000 Afroamericana*, Quito, Centro Cultural Afroecuatoriano, 1999.
- Césaire, Aimé, *Toussaint L'Ouverture. La Révolution française et le problème colonial*, La Habana, Instituto del Libro, 1997.
- Chalá Cruz, José, *Chota profundo: antropología de los afrochoteños*, Quito, Editorial Abya-Yala, 2006.
- Chaves, María Eugenia, *Honor y libertad. Discursos y recursos de la estrategia de libertad de una mujer esclava (Guayaquil a fines del período colonial)*, Gotemburgo, Departamento de Historia e Instituto Iberoamericano de la Universidad de Gotemburgo, 2001.
- Colmenares, Germán, "Popayán, una sociedad esclavista (1680-1800)", *Historia económica y social de Colombia*, 1.ª ed., t. 2, Medellín, La carreta, 1979, p. 39.
- Coronel Feijoo, Rosario, *El valle sangriento 1580-1700*, Quito, Editorial Abya-Yala, FLACSO, 1991.
- Costales, Alfredo, y Piedad Peñaherrera Samaniego de Costales, *Historia social del Ecuador: el concertaje de indios y manumisión de esclavos*, Quito, Talleres Gráficos Nacionales, 1964.
- Díaz, Rafael, "Los afrodescendientes en la Colombia colonial. Síntesis histórica", *Memorias Ciclo de Conferencias Encuentros en la Diversidad*, t. 1, Bogotá, Ministerio de Cultura, Imprenta Nacional, 2002, p. 251.
- Du Bois, William E. B., *The Souls of Black Folk: Essays and Sketches*, Chicago, A. C. McClurg & Co., 1903.
- Escobar Konanz, Martha, *La frontera imprecisa: lo natural y lo sagrado en el norte de Esmeraldas*, Quito, Centro Cultural Afroecuatoriano, 1990.
- Editorial El Antillano, "Azúcar. Los esclavos de Saint Domingue", http://www.pr1898.com/1898/fichas/azucar/esclavosd_fichas.php. Acceso: 1 octubre 2014.
- Franco, José Luciano, *Historia de la Revolución de Haití*, La Habana, Academia de Ciencias de Cuba, 1903.
- , "La presencia negra en el Nuevo Mundo", *Revista África en América*, año 6, n.º 36-37, mayo-agosto, La Habana, Casa de las Américas, 1966, pp. 7-22.

- Garay, Ezio, "Los negros de Guayaquil, 1850", en Rafael Savoia, ed., *El negro en la historia del Ecuador y sur de Colombia*, Quito, Editorial Abya-Yala, Centro Cultural Afroecuatoriano, 1988, pp. 123-133.
- García, Jesús Chucho, "Deconstrucción, transformación y construcción de nuevos escenarios de las prácticas de la afroamericanidad", en Daniel Mato, comp., *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de la Globalización 2*, Buenos Aires, CLACSO, 2001, p. 81.
- , *Historia general de la República del Ecuador*, Quito, Ariel, s. f.
- Hall, Stuart, "New Ethnicities", en David Morley y Kuan-Hsing Chen, eds., *Critical Dialogues in Cultural Studies*, Londres, Routledge, 1986, pp. 441-449.
- Herrera, Antonio, *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano*, libro VIII, ed. por Miguel Gómez del Campanillo, Madrid, Academia de Historia, 1947.
- Jahn, Janheinz, *Muntu: las culturas neoafricanas*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1963.
- James, Cyril Lionel Robert, *Los jacobinos negros. Toussaint L'Overture y la Revolución de Haití*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Jaramillo, Jaime, "La controversia jurídica y filosófica librada en la Nueva Granada en torno a la liberación de los esclavos y la importancia económica y social de la esclavitud en el siglo XVIII", *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, n.º 4, Bogotá, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, 1969, pp. 63-71.
- Jurado Noboa, Fernando, *Esclavitud en la costa pacífica: Iscuandé, Barbacoas, Tumaco y Esmeraldas, siglos XVI al XIX*, Quito, Editorial Abya-Yala, 1990.
- Kagame, Alexis, *La filosofía bantú-ruandesa del ser*, Bruselas, s. e., 1956.
- Lachatañeré, Rómulo, *El sistema religioso de los afrocubanos*, La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 1992.
- Laó-Montes, Agustín, "Hilos descoloniales. Translocalizando los espacios de la diáspora africana", *Revista Tabula Rasa*, n.º 7, julio-diciembre, Bogotá, Universidad Javeriana, 2007, pp. 47-79.
- Lasso, Marixa, *Mitos de armonía racial. Raza y republicanismo durante la era de la revolución, Colombia 1795-1831*, Bogotá, Universidad de los Andes, 2013.
- Le Goff, Jacques, *El orden de la memoria: el tiempo como imaginario*, Barcelona, Paidós, 1991.
- Le Riverend, Julio, "Afroamérica", *Revista África en América*, año 6, n.º 36-37, mayo-agosto, La Habana, Casa de las Américas, 1966, pp. 23-31.
- Maloney, Gerardo, "El negro y la cuestión nacional", en Enrique Ayala Mora, ed., *Nueva Historia del Ecuador*, vol. 13, Quito, Corporación Editora Nacional, Editorial Grijalbo, 1993, pp. 57-78.
- Maya, Adriana, "África: legados espirituales en la Nueva Granada, siglo XVII", *Historia Crítica*, n.º 12, enero-junio, Bogotá, Universidad de los Andes, 1996, pp. 29-42.
- Mbiti, John, *Entre Dios y el tiempo: religiones tradicionales africanas*, Madrid, Editorial Mundo Negro, 1991.

- Múnera**, Alfonso, *El fracaso de la nación. Región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1821)*, Bogotá, El Áncora Editores, Banco de la República, 1988.
- Navarrete**, María Cristina, *Las prácticas religiosas de los negros en la Colonia: Cartagena, siglo XVII*, Cali, Editorial Universidad del Valle, 1995.
- Ortiz**, Fernando, *Los negros brujos*, La Habana, Editora Ciencias Sociales.
- Phelan**, John Leddy, *The Kingdom of Quito in the Seventeenth Century. Bureaucratic Politics in the Spanish Empire*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1976.
- Pineda**, Esther, y Solcisé Pérez, *Racismo, endoracismo y resistencia*, Caracas, Editorial El perro y la rana, 2013.
- Pollak-Eltz**, Angelina, *Religiones afroamericanas hoy*, Bogotá, Planeta, 1994, p. 44.
- Prieto**, Mercedes, *Liberalismo y temor: imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial, 1895-1950*, Quito, FLACSO Ecuador, Editorial Abya-Yala, 2004.
- República del Ecuador**, "Constitución de 1852. Riobamba, 6 de septiembre de 1852", http://www.derechoecuador.com/files/Noticias/constitucion_1852.pdf. Acceso: 3 septiembre 2014.
- Rueda Novoa**, Rocío, "Esclavos y negros libres en Esmeraldas: siglos XVIII-XIX", *Revista Procesos*, n.º 16, 1.º semestre, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Corporación Editora Nacional, 2001a, pp. 3-33.
- , *Zambaje y autonomía: historia de la gente negra de la provincia de Esmeraldas, siglos XVI-XVIII*, Quito, Taller de Estudios Históricos (TEHIS), 2001b.
- , *Afroecuatorianos: una historia dinámica de identidad, resistencia y ciudadanía*, Quito, Fundación Museos de la Ciudad, 2007.
- , "Esclavitud, resistencia y participación de los afrodescendientes durante la revolución de independencia", *Revista AFESE*, n.º 51, Quito, 2009, pp. 216-301, 307.
- , *De esclavizados a comuneros en la cuenca aurífera del río Santiago-río Cayapas (Esmeraldas). Etnicidad negra en construcción en Ecuador siglos XVIII-XIX*, documento inédito, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar y Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, 2010.
- Saco**, José Antonio, *Historia de la esclavitud desde los tiempos más remotos hasta nuestros días (1937)*, t. 4, La Habana, Universidad de La Habana, 2006.
- Sandoval**, Alfonso de, *De Instauranda aethiopum salute. El mundo de la esclavitud negra en América*, manuscrito original de los siglos XVI y XVII, Bogotá, Biblioteca de la Presidencia de la República De Colombia, 1956.
- , *Un tratado sobre la esclavitud*, Madrid, Alianza Universidad, 1987.
- Savoia**, Rafael, coord., *Actas del Primer Congreso de Historia del Negro en el Ecuador y Sur de Colombia. Esmeraldas, 14-16 de octubre de 1988*, Quito, Centro Cultural Afroecuatoriano, 1988a.

- , "El negro Alonso de Illescas y sus descendientes entre 1563 y 1867", en Rafael Savoia, coord., *El negro en la historia del Ecuador y sur de Colombia*, Quito, Centro Cultural Afroecuatoriano, Editorial Abya-Yala, 1988b, pp. 29-62.
- Savoia, Rafael, y Alexandra Ocles, "Familias negras protagonistas de la resistencia negra en el valle del Chota y cuenca del río Mira (1710-1820)", en Rafael Savoia y Javier Gomezjurado, comps., *El negro en la historia del Ecuador*, Quito, Centro Cultural Afroecuatoriano, 1999, pp. 15-34.
- Tardieu, Jean-Pierre, *El negro en la Real Audiencia de Quito: siglos XVI-XVIII*, Editorial Abya-Yala, Quito, 2006.
- Tobar Donoso, Julio, "La abolición de la esclavitud en el Ecuador", *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, vol. 39, n.º 93, Quito, Academia Nacional de Historia, 1959, pp. 5-38.
- Turner, Víctor, *La selva de los símbolos*, México D. F., Siglo XXI, 1966.
- Unesco, *Rutas del esclavo: una visión mundial*, París, Unesco, 2010.
- Valencia Barco, John Herbert, "San Pacho, ¿entre la religión y la magia?", *Semanario Chocó 7 Días*, ed. 112, Quibdó, septiembre 19, 1997, p. 3.
- Valencia Llano, Alonso, "Integración de la población negra en las sociedades andinas", en Enrique Ayala Mora, *Historia de América andina*, vol. 5, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Libresa, 2003, pp. 145, 149, 150.
- West, Robert, *La minería de aluvión en Colombia durante el período colonial*, Jorge Orlando Melo, trad., Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1972.
- , *Las tierras bajas del Pacífico colombiano*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, 2000.
- Whitten, Norman E., *Pioneros negros: la cultura afro-latinoamericana del Ecuador y de Colombia*, Quito, Centro Cultural Afroecuatoriano, 1992.
- Zapata Olivella, Manuel, *Las claves mágicas de América*, Bogotá, Plaza y Janes, 1989.
- , *La rebelión de los genes*, Bogotá, Altamir, 1997.

RELIGIOSIDAD AFROECUATORIANA



Anexos

 SERIE ESTUDIOS

Interlocutores

Territorios ancestrales del valle del Chota, La Concepción y Salinas

	Nombre y apellido	Comunidad	Edad	Participación comunitaria
1.	Bayardo Mina	Caldera	40	Soldado en sermón de las tres horas de Semana Santa
2.	Nelly Cribán	Caldera	58	Coro diocesano
3.	Víctor Enrique Mina	Caldera	65	Cucurucho en Semana Santa
4.	Salomón Espinoza	Caldera	65	Presidente de santos varones
5.	Lori Folleco	Carpuela	52	Catequista
6.	Herlinda Padilla	Carpuela	65	Síndica, priosta de la Virgen del Carmen y catequista
7.	Juan Padilla	Carpuela	71	Animero de las novenas y rezandero en Semana Santa
8.	Georgina Minda	Chalguayacu	54	Apoya en la iglesia
9.	Esperanza Carabalí	Chalguayacu	55	Apoya en la iglesia
10.	Tarcelia Ayala	Chalguayacu	56	Cantora mayor en sermón de las tres horas de Semana Santa
11.	Liborio Chalá	Chalguayacu	75	Prioste de las fiestas de San Francisco Javier
12.	Marcelino Santos Chalá	Chalguayacu	86	Anciano de la comunidad y participante de las fiestas
13.	Fidelia Calderón	Chota	56	Cantora en sermón de las tres horas de Semana Santa
14.	Teresa Calderón	Chota	76	Cantora mayor en sermón de las tres horas de Semana Santa
15.	Marisol Chalá	Concepción	9	Asiste en catecismo
16.	Marcia Padilla	Concepción	48	Cantora en sermón de tres horas de Semana Santa
17.	María Elena Chalá	Concepción	58	Catequista, cantora y rezandera en ritual de difuntos
18.	Clemelia Chalá	Concepción	69	Cantora mayor en sermón de tres horas de Semana Santa
19.	Cecilia Minda	Cuajara	61	Presidenta de la comunidad, catequista, priosta de San Antonio de Padua y cantora en sermón de tres horas de Semana Santa
20.	Ismael Delgado Congo	El Juncal	77	Animero, síndico y cantor

	Nombre y apellido	Comunidad	Edad	Participación comunitaria
21.	Rosario Acosta	Mascarilla	53	Cantora en sermón de tres horas de Semana Santa
22.	Rosa Ruby Acosta	Mascarilla	54	Cantora en sermón de tres horas de Semana Santa
23.	Anatolia Minda	Mascarilla	64	Cantora en sermón de tres horas de Semana Santa
24.	Carlota León	Mascarilla	70	Cantora en sermón de tres horas de Semana Santa
25.	Oberlisa Ogonaga	Pusir	55	Cantora en sermón de tres horas de Semana Santa y priosta de San Francisco de Asís
26.	Aida Delgado	Pusir	60	Priosta de la fiesta del Divino Niño Jesús
27.	Rosa Ana Salcedo	Pusir Grande	56	Cantora en sermón de tres horas de Semana Santa
28.	Alexandra Anangonó	Salinas	34	Corista en sermón de tres horas de Semana Santa
29.	Edisita Anangonó	Salinas	34	Cantora en misas afro
30.	Nancy Anangonó	Salinas	37	Cantora en misas afro
31.	Nancy Morales	Salinas	39	Cantora en misas afro
32.	Gloria Sánchez	Tapiapamba	22	Organizadora de fiestas religiosas
33.	Mariela Minda	Tapiapamba	33	Priosta de la Virgen del Tránsito
34.	Martha Gonzaga	Tapiapamba	37	Priosta de fiestas religiosas
35.	Rosario Espinoza	Tapiapamba	54	Priosta de la Virgen del Tránsito
36.	Dubal Mina	Tapiapamba	60	Asistente en organización de fiestas religiosas
37.	Hermelinda Valenzuela	Tapiapamba	67	Síndica
38.	María Luisa Carcelén	Tumbatu	38	Cantora en sermón de tres horas de Semana Santa
39.	Floripes Acosta	Tumbatu	53	Cantora en sermón de tres horas de Semana Santa
40.	Fabiola Campos	Tumbatu	58	Cantora en sermón de tres horas de Semana Santa
41.	Renán Tadeo Delgado	Concepción	45	Líder comunitario
42.	Salomón Acosta	Mascarilla	65	Presidente de la Federación de Comunidades y Organizaciones Negras del Imbabura y Carchi (FECONIC)

Territorio ancestral de Esmeraldas

	Nombre	Comunidad	Edad	Participación comunitaria
1.	Liborio Cortez	La Boca	64	Fiestera de la Virgen de Las Lajas
2.	María Peña	Maldonado	63	Síndica de San Martín
3.	René Prado	Limal	56	Cantora de arrullos
4.	Adela Caicedo	Colón Eloy	65	Devota del Divino Niño
5.	Pablo Gómez	Colón Eloy	53	Rezandero
6.	Aura Caicedo	Maldonado	48	Fiestera de la Virgen del Cisne
7.	Liliana Solís	Limonos	64	Devota de la Virgen del Carmen
8.	Noralba Arrollo	La Boca	64	Devota de la Virgen del Carmen
9.	Marconis Ayoví	San Antonio	65	Fiestero de San Antonio
10.	Josefino Hinestroza	La Tolita	40	Fiestero de San Martín
11.	Trinidad Ayoví	Timbiré	74	Fiestero de la Virgen del Carmen, síndico, rezandero y curador
12.	Marlenis Valencia	Limonos	22	Devota de la Virgen del Carmen
13.	Segundo Delgado	La Boca	34	Fiestero de la Virgen del Carmen
14.	Elina Mercado	La Boca	25	Fiestera
15.	Manuel Bone	Maldonado	60	Fiestero de San Antonio
16.	Washington Cortés	Maldonado	41	Fiestero de la Virgen del Carmen
17.	María Peña Ulloa	Maldonado	50	Devota de San Martín
18.	Silvia Morales	Limonos	72	Devota de la Virgen del Carmen
19.	Eufemia Medina	Maldonado	73	Devota del Divino Niño
20.	Estela Rodríguez	Maldonado	45	Devota del Divino Niño
21.	Leonide Mina	Santa Rita	64	Fiestera de la Virgen del Carmen
22.	Delfina Preciado	Santa Rita	73	Fiestera de la Virgen María
23.	Ercilia Mina	Santa Rita	49	Síndica y cantora
24.	Margarita Mina	Santa Rita	59	Síndica y cantora
25.	José Quiñónez	Santa Rita	50	Síndico de la comunidad

	Nombre	Comunidad	Edad	Participación comunitaria
26.	Yadira Mercado	Santa Rita	26	Síndica de la Virgen de las Lajas y cantora
27.	Judith Reasco	Carondelet	57	Rezandera y fiestera de San Antonio
28.	María Valencia	Carondelet	62	Rezandera y fiestera del Divino Niño
29.	Paula Caicedo	Carondelet	65	Cantora y fiestera del Divino Niño
30.	Gloria Mina	La Boca	66	Síndica, cantora y fiestera del Divino Niño
31.	Nicolasa Preciado	La Boca	66	Síndica, cantora
32.	Lucila Quiñónez	La Boca	59	Cantora
33.	Noralba Arroyo	La Boca	38	Bombera
34.	Rosa Caicedo	La Boca	40	Cantora
35.	José Castillo	La Boca	45	Bombero
36.	Dionicia Caicedo	Tolita Pampa de Oro	50	Fiestera de San Antonio
37.	Jesús Arrollo	Tolita	56	Fiestero
38.	Graciela Montaña	Maldonado	52	Fiestera de la Virgen de las Lajas
39.	Eugenia Medina Vivero	Maldonado	50	Fiestera de la Virgen del Carmen
40.	Miriam Rodríguez Pachito	Maldonado	56	Fiestera del Divino Niño
41.	Estela Rodríguez	Maldonado	56	Fiestera de los Reyes
42.	Risa Valencia Cetre	Maldonado		Fiestera de San Martín
43.	Carlos Gruezo Corozo	Selva Alegre	45	Fiestero de la Virgen del Carmen
44.	Alfonso Vivero	Maldonado	34	Niño Jesús
45.	Aurelia Segura	San Javier		Fiestera de San Antonio
46.	Teresa Medina	San Javier		Fiestera de San Antonio
47.	Mariana Valencia Mina	Borbón	58	Fiestera Jesús de Nazareth
48.	Guillermo Ayoví (Papá Roncón)	Borbón		Marimbero y bombero



ISBN 978-9942-955-07-4



9 789942 955074



 SERIE ESTUDIOS



Ministerio Coordinador
de **Conocimiento y
Talento Humano**



Ministerio
de **Cultura y
Patrimonio**

