

ALABAOS Y CURRULAOS: RESIGNIFICACIÓN DE PRÁCTICAS IDENTITARIAS Y CULTURALES AFROPACÍFICAS EN EL MARCO DEL CONFLICTO ARMADO

Alabaos and Currulaos: Resignification of
Afro-Pacific Cultural and Identity Practices in
the Framework of the Armed Conflict

Yeison Arcadio Meneses Copete
Universidad de Perpignan, Francia

YEISON ARCADIO MENESES COPETE

MAESTRO OBLIGADO, ESTUDIOSO TRANSDISCIPLINAR, MÚSICO Y COMPOSITOR. LICENCIADO EN LENGUAS MODERNAS, ESPECIALISTA EN LA ENSEÑANZA DEL INGLÉS Y MAGÍSTER EN EDUCACIÓN DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA SEDE MEDELLÍN Y DOCTOR EN ESTUDIOS IBÉRICOS Y LATINOAMERICANOS EN LA UNIVERSIDAD DE PERPIGNAN VIA DOMITIA (FRANCIA). INVESTIGADOR DE LA ASOCIACIÓN COLOMBIANA DE INVESTIGADORAS-ES AFROS (ACIAFRO); INVESTIGADOR DEL GRUPO DE INVESTIGACIÓN GIAGU-BANTÚ DE LA UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA; INVESTIGADOR DEL COLECTIVO AMPLIADO DE ESTUDIOS AFRODIASPÓRICOS (CADEAFRO), EN LA UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA; VINCULADO AL GRUPO DE INVESTIGACIÓN Y DE ESTUDIO SOBRE LOS-AS NEGROS-AS DE AMÉRICA LATINA (GRENAL), DE LA UNIVERSIDAD DE PERPIGNAN, FRANCIA Y MIEMBRO DEL GRUPO DE INVESTIGACIÓN Y ESTUDIO SOBRE LATINOAMÉRICA, GRELAT, DE LA UNIVERSIDAD FÉLIX HOUPHOUËT-BOIGNY, COSTA DE MARFIL. YEARMECO@GMAIL.COM, ORCID:[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0003-1891-8656](https://orcid.org/0000-0003-1891-8656)

RESUMEN

Este artículo presenta una revisión crítica en torno a la resignificación de dos prácticas culturales, identitarias y literarias, alabaos y currulaos, rostros de la palabra cantada, en el contexto del conflicto armado que ha afectado desproporcionalmente a las comunidades afrocolombianas. **Método:** la investigación sigue la perspectiva de lo que nombro la *hermenéutica del retorno*, una perspectiva interpretativa crítica sobre la presencia histórica de las comunidades afro en perspectiva de la descolonización. En primer lugar, se introduce una discusión respecto al carácter literario de estas dos creaciones afro. Luego se procede a la contextualización de estas prácticas como agencias de la identidad étnico-racial y cultural afro. Después, me adentro en el reconocimiento de los impactos del conflicto armado en los territorios a partir de la lectura y escucha detenida de las líricas, principalmente tres canciones a ritmo de *currulao*, de la agrupación de chirimía Rancho Aparte, Esteban Copete y su Kinteto, Canalón de Timbiquí y la orquesta Herencia de Timbiquí. Asimismo, se retomarán algunos alabaos del álbum titulado *Voces de resistencia*, apoyado por la Universidad ICESI y la Fundación Ford, y realizado por las Cantoras de Pogue. Finalmente, mediante este escrito pretendo visibilizar la capacidad de reinención de las comunidades para hacer de estas prácticas dispositivos de memoria, proceso de concienciación, denuncia y sanación mental.

PALABRAS CLAVES: alabaos, currulaos, práctica cultural, culturas pacíficas, memoria y conflicto armado.

ABSTRACT

*This paper presents a critical review about resignification of two identitarian, literary, and cultural practices, alabaos and currulaos, faces of the sung word, in the framework of the armed conflict that has disproportionately impacted Afro-Colombian communities. Method: the research follows the perspective of what I call the hermeneutics of return, a critical interpretive perspective on the historical presence of Afro communities in the perspective of decolonization. First, it introduces a discussion regarding the literary character of these Afro-Colombian creations. Then, these cultural practices are contextualized as agencies of Afro ethno-racial and cultural identity. After that, I focus on the recognition of the armed conflict effects in the territories, considering careful reading and listening of some lyrics, particularly three currulao songs of the following groups: Rancho Aparte, Esteban Copete y su Kinteto, Canalón de Timbiquí, and Herencia de Timbiquí. Furthermore, some alabaos from the album *Voces de resistencia* will be analyzed in terms of the transformations this cultural practice suffered in the middle of the war experiences. This album was interpreted by Las*

Cantaoras de Pogue and sponsored by ICESI University and the Ford Foundation. In conclusion, I pretend, through this article, to visualize the reinvention capacity of communities to transform these cultural practices into memory, sensibilizing, denouncing, and mental healing tools.

KEYWORDS: *alabaos, currulaos, cultural practice, pacifican culture, memory, and armed conflict.*

INTRODUCCIÓN

La región Pacífica colombiana ha sido fuertemente afectada por el conflicto armado. En esta región se han configurado lo que he nombrado el *des/ombligamiento* (Meneses, 2020), el cual comprende la irrupción violenta contra las culturas, las filosofías de vida, las prácticas productivas, el universo simbólico de las comunidades, la amenaza contra la biodiversidad, el desplazamiento forzado, el destierro, la amenaza, las masacres y la desaparición física de pueblos enteros. Este concepto no solo aborda estos diferentes procesos en la contemporaneidad, sino que también traza vínculos con procesos históricos desde principios de la universalizada modernidad europea y el crimen de lesa humanidad, las colonizaciones, tratas y esclavizaciones.

Sin embargo, el *des/ombligamiento* no es un destino. El *slash* representa la posibilidad de ruptura con la experiencia trágica. Dicho de otro modo, experiencias de las comunidades, pueblos y personas evidencian que es posible el re-ombligamiento, la re-ombligada, o que las estructuras culturales pueden silenciarse, reconfigurarse, recrearse y emerger en el momento en que las condiciones sean propicias para volver a ser. Los pueblos pueden volver sobre sus tradiciones ecológicas, ontológicas, espirituales, productivas, entre otras. Por tanto, el *des/ombligamiento* no es un destino.

Es en este contexto que queremos evocar dos prácticas literarias, identitarias y culturales afrocolombianas que, ante la experiencia del *des/ombligamiento*, han logrado reconfigurarse para denunciar, generar conciencia, sensibilizar y proponer rutas de futuro para la convivencia pacífica en la región y el país. El *alabao* y el *currulao* son formas históricas, identitarias y alternativas de narrar, recrear, imaginar, reflexionar y construir la realidad, poco valoradas como campo

de estudio en la literatura. Incluso, estos formatos canción retan el privilegio otorgado a la Historia o la Literatura escrita en el sentido en que logran, entre otras cosas, desentrañar interrogantes al género, al sexo, la clase y la raza, en la medida en que son creaciones que se recrean o surgen en contextos adversos en que otras posibilidades, como la escritura y la escolarización, eran prohibidas para las personas africanas, para las mujeres y para las personas empobrecidas.

Este artículo reflexivo propende por abrir una conversación sobre la identidad, la memoria del conflicto armado, la denuncia y la autorreparación para el Vivir sabroso¹ en las comunidades afrocolombianas a partir de la *música clásica* de la región Pacífica, cantos de reinención y mortuorios vinculados a la espiritualidad milenaria, *currulaos* y *alabaos*, respectivamente. Seguramente, plantear la idea del currulao y el alabaos como músicas clásicas generará ruidos, porque en las sociedades modernas lo clásico representa la continuidad de la colonización y su insostenible universalismo: cuando se habla de literatura clásica se está haciendo referencia realmente a la literatura europea; música clásica es la música europea, etc. Ahora, representar las músicas afrocolombianas como géneros literarios de igual relevancia en la memoria histórica del país conlleva a mayores tensiones.

En el relato de la historia nacional, los negros no tuvieron cabida en el proyecto emergente tendiente a consolidar la identidad nacional mestiza [...]. Una de las características de la historia nacional ha sido su marcada tendencia hacia la cultura letrada, donde ha encontrado su lugar exclusivo de legitimación. (Caicedo, 2008, p. 29)

UNA TRADICIÓN LITERARIA SUBVALORADA

La tradición oral no es un imple receptáculo de experiencias y pensamientos de los pueblos, sino la palanca de apoyo para pre-

¹ La filosofía del Vivir sabroso hace referencia a una cultura de paz desde la perspectiva del Muntu, una ontología del cuidado de las vidas. Es decir, comprende la vida armónica entre las diferentes especies, la naturaleza, la construcción de ecosistemas sostenibles para todos, la reconciliación, la memoria del dolor, la autorreparación colectiva y presencia de los espíritus con vitalidad en la cotidianidad.

servar su propia cultura, asimilar las extrañas y recrearlas en nuevos fenómenos étnicos, sociales, políticos y económicos. De aquí la necesidad de comprender sus más profundas filosofías y comportamientos, sin los cuales apenas podríamos valorar los efectos secundarios, las formas, los resultados alienantes del aculturizador. (Zapata, 1997, p. 284). Generalmente, cuando se habla de encuentros académicos sobre literatura, el formato privilegiado en los imaginarios de la academia, y ni decir del público en general, es el texto escrito. Aunque hay esfuerzos por posicionar lo que llaman literatura oral y/u oralitura, es evidente que aún persiste una subalternización de esta última. En otros campos, como la historia, por ejemplo, los archivos, escritos, por supuesto, adquieren un mayor reconocimiento como fuente en la elaboración del saber científico. En la literatura escrita, este carácter podría verse en términos de mayor elaboración estética, lingüística, artística e intelectual. De ahí que el campo de la oralidad, y en este marco, la música, la danza y el canto, sean poco estudiados y entendidos en el marco de congresos en Colombia (Friedeman, 2001, p. 297), aunque muy recientemente se esté despertado un interés que no propiamente responde al campo de los estudios literarios².

En Colombia, a través de esfuerzos intelectuales de colegas de las africanías (Arboleda, 2011; Caicedo, 2013; García, 2015) se han venido posicionando como línea de estudio la Trayectoria Intelectual Afrocolombiana, por ejemplo, partiendo de las obras de escritores (principalmente hombres) de finales del siglo XIX y primera mitad del siglo XX. Sin embargo, es necesario precisar que la oralidad impregna las narrativas de intelectuales afrocolombianos que en los siglos XX se dedican a situar y reproducir en formato escrito esta tradición intelectual, queda por establecer auscultar y relieves esta *creolización literaria*. Los trabajos de intelectuales como Candelario Obeso,

² Sin dudas, los estudios sobre las tradiciones orales en las últimas décadas han venido ganando espacio en las academias, ver: Oslender, U. (2003). DISCURSOS OCULTOS DE RESISTENCIA: tradición oral y cultura política en comunidades negras de la costa pacífica colombiana. *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 203-235; Freja, A. (2010). La décima espinela en el canto popular de la sabana de Bolívar. *Literatura: teoría, historia, crítica*, 12, 295-330; entre otros.

Arnoldo Palacios, Rogério Velázquez Murillo, Delia Zapata Olivella, Manuel Zapata Olivella, Alfredo Vanín Romero, entre otros, son permeados por los cantos, danzas, décimas, vivencias, espiritualidades y voces de las comunidades de pensamiento oral³. Así, queda una puerta enorme en la que hay que profundizar en perspectiva oral, pues la emergencia de la oralidad como potencia (Zemelman, 1998), como posibilidad de conciencia histórica no fue una casualidad. Es una práctica intelectual histórico-situada, pues la mixtura entre letra, poesía, verso, rima, interpretación y música fueron la única posibilidad en tiempos en los que escribir lo pensado estaba prohibido. Del mismo modo, el hecho que sean hombres los protagonistas que participan de las “primeras” letras del pensamiento intelectual afrocolombiano no debe sorprendernos. El acceso a las letras para las mujeres es un hecho relativamente reciente.

Por tanto, el campo de estudio en mención logrará un posicionamiento anticolonialista, descolonizador y de autoenunciación en la medida en que hurgue en las voces que tienen presencia en los cantos y los gestos de las danzas transmitidos de generación en generación. Desafiar el peso de la sacralización de la lengua y la trascendencia mediante la escritura (Glissant, 1996). Otras narrativas de esta intelectualidad pasaron a archivos escritos sobre los cuales se debe tornar la mirada, la mirada propia. El trabajo de las investigadoras Vergara y Cosme (2018) complementarían y/o retarían algunas de las tesis expuestas en los trabajos anteriores. De otro lado, los géneros literarios cumplen los ciclos de vida de los seres y órganos vivos, nacen, crecen, envejece, se transforman o mueren, según Brunetière, citado en Morales (2005). Desde la perspectiva de Platón y luego Aristóteles, este último con mayor precisión, la lírica emerge como género literario (Morales, 2005). Actualmente se otorga un mayor reconocimiento al relato, la novela y el ensayo. Este silenciamiento de la relación entre el género lírico y las dos prácticas cultu-

³ En este caso, la oralidad se entiende no como totalidad, sino como reinención situada, histórica y actualmente predominante. Ver: Meneses Copete y Yeison Arcadio (2014). Oralidad, escritura y producción de conocimiento: comunidades de “pensamiento oral”, el lugar de los etnoeducadores y la etnoeducación. *Praxis*, 10, 119-133.

rales en mención puede significar la continuidad de la colonización del pensamiento, que construyeron mundos en confrontación y muros divisorios en la condición humana, las posibilidades de crear y entre géneros literarios: *civilizados e incivilizados*, sujetos *con historia* y los *sin historia*, los *ilustrados* y los *ignorantes*, entre otros, hasta llegar a relatos más cercanos a nuestros tiempos, como *desarrollados y subdesarrollados* (Escobar, 2017), *nativos* y *migrantes*.

Por consiguiente, este mundo civilizado, bien entendido *letrado*, estaba reservado hasta mucho tiempo a una parte de la población mediada por la pigmentocracia (aplicado a los africanos y sus descendientes) y el establecimiento de “el salvaje” (invención superpuesta sobre la humanidad de los originarios del Abya Yala). La escritura y la cultura de la escritura entonces surgen como dispositivo para “llevar a cabo el sistema ordenado de la monarquía absoluta, para facilitar la jerarquización y concentración de poder” (Rama, 1998, p. 31). “Después de la imprenta la cultura escrita europea privilegiará la letra sobre la oralidad y los otros medios no verbales, primero en América, como parte de un proyecto expansionista, colonialista, y, luego, en Europa, para homogeneizar los discursos del poder” (Vivas, 2009).

Si tomamos en consideración que los procesos neo/coloniales, extractivistas, esclavistas y las tratas han sido instrumentos que han interrumpido la evolución intelectual, política, económica, social y cultural de los pueblos del mundo sur; además, que estos sistemas en constante rearticulación han logrado construir sólidos Estados y un mundo capitalista deshumanizador, subalternizador, racista, imperialista, segregacionista, xenófobo, sexista y patriarcal cuyas prácticas cotidianas y universos metafísicos no se diluyen con tratados, constituciones o leyes (Thiong'o, 1981; Rodney, 1982; Mudimbe, 1988; Césaire, 2000; Fanon, 2007, 2009, 2011; Thiong'o, 2017), resulta importante repensar los lentes a partir de los cuales leemos la realidad afroamericana en sus diferentes *creolizaciones* (Glissant, 1996) culturales, filosóficas, lingüísticas y literarias. Es a la luz de estos fenómenos históricos que podemos lograr comprensiones complejas y multidimensionales de lo que Mina Aragón (2014) nombra

la *imaginación creadora afrodiaspórica*, que representan las danzas, las trenas, las artesanías, los tejidos, la escenografía, la cultura alimentaria y, particularmente, los sentidos profundos de la música, la palabra cantada que se expresa en el *alabao* y el *currulao*, entre otros cantos, ritmos y aires.

LA PALABRA CANTADA Y LA IDENTIDAD AFROCOLOMBIANA

*Aunque mi amo me mate a la mina no voy
Yo no quiero morirme en un socavón (Bis)
Don Pedro es tu amo, él te compró (Bis)
Se compran las cosas a los hombres no
Aunque mi amo me mate a la mina no voy
Yo no quiero morirme en un socavón (Bis)
Tú eres su esclavo, no no señor (Bis)
Y aunque me aten cadenas, esclavo no soy
Aunque mi amo me mate a la mina no voy (Bis)
En la mina brilla el oro
Al fondo del socavón
El amo se lleva todo
Al negro deja el dolor
El blanco vive en su casa de madera con balcón
El negro en rancho de pajas con un solo paredón
Cuando vuelvo de la mina
Cansado del barretón
Encuentro a mi negra triste
Abandonada de Dios
Y a mis negritos con hambre
Por qué esto pregunto yo.*

(Antiguo canto de esclavizados en Iscuandé (Nariño, Colombia), en la voz de Leonor González Mina).

Analizar la historia afroamericana sin cantos o sin los sonidos del tambor (espiritualidad) es aventurarse al escudriñar en un mundo estrecho y frecuentemente permeado por la colonización. Se escucha con frecuencia un reclamo en las comunidades ante el

reduccionismo que viven nuestras músicas en el pensamiento occidental, occidentalista u occidentalizado: “somos más que eso”. Sin embargo, lo que este reclamo evidencia no es solo un descontento con la forma como ese imaginado otro imagina y representa los sonidos y cantos de los universos afroamericanos o africanos. De manera que “para comprender determinados aspectos de la vida y la cultura de los africanos, y de sus descendientes en el Nuevo Mundo, se requiere un ejercicio intelectual para no mirarlos y valorarlos desde el discurso hegemónico del opresor” (Mosquera, 2017, p. 97). En este mismo orden de ideas, tal demanda evidencia el cómo se nos (Tout-Monde y los afroamericanos) han escapado de nuestra historiografía *los ojos propios*, y con ello, el fuerte influjo de la superposición de la escritura sobre la oralidad.

En este sentido, los cantos representan una de las agencias de autoenunciación más importantes en los procesos libertarios y de reinención de las y los afroamericanos, en las que las mujeres tienen un rol preponderante. Aunque estas prácticas culturales se encuentran amenazadas por el conflicto armado y la imposición desarrollista extractivista neoliberal multiculturalista (Arboleda, 2019; Antón, 2014; Arboleda, 2007), estas siguen siendo ejercicios intelectuales, creativos y políticos que edifican gran parte de la identidad de estos pueblos y comunidades, transmitida esta de generación en generación, de canto en canto, como parte de la tradición oral (Ayerman y Jamison, 1998). Independiente de los cultos libertarios, espirituales y de cotidianidad, el *dispositivo canto* fundó la historicidad y la identidad de los pueblos afroamericanos. No como único método o como naturalización (el afro es oral), sino como creación, supervivencia, zigzagueo, adaptabilidad, reinención, entre otros. Entonces, el excluir la palabra cantada/contada-cantada de los análisis de la afroamericanidad o afroamericanidades representa el desconocimiento de un campo vasto intelectual de *larga duración* que hasta nuestros días constituye un anclaje de identidad.

Las identidades nacionales, los discursos políticos y el mundo de las ciencias, de los cuales no se exceptúa la literatura, excluyeron la oralidad en sus momentos fundacionales con impactos en

la actualidad, y en este marco, la *palabra cantada* de los otrorizados (*otherized*) como posibilidad epistémica y epistemológica. En consecuencia, impusieron la escritura como el formato legítimo a las comunidades afrocolombianas e indígenas con fines de colonización a través de la evangelización cristiano-católica (Almario, 2013, pp.193-226). La mirada colonialista frente a estas agencias pretendió no solo negarlas como capacidad creativa, sino también destruirlas, vaciarlas de contenido y conquistarlas para la dominación. El currulao, el lumbalú, los alabaos, los spirituals, el blues, la capoeira, el gualí, los cantos del vudú, la bomba, por citar algunos, son evidencias de lo que Arcos (2013) llama *el poderazgo*, una tradición intelectual afroamericana y caribeña que de forma ingeniosa sigue marcando identidades de las africanías. Por consiguiente,

La asunción de las fuentes orales constituye una posibilidad para reconstruir el pasado desde las múltiples voces de sujetos relegados de las historias oficiales. Los discursos apologeticos de la nación, construidos por las élites criollas después de instaurado el régimen republicano a mediados del siglo XIX y en gran parte del XX, representan narrativas silenciadoras de las experiencias de grupos imaginados como los otros, en relación con el ideal de la población blanca-mestiza de élite. (Caicedo, 2008, p. 29)

El alabao

El *alabao* representa la continuidad de la vida en otro estado corporal. Es un canto al tránsito que hace una persona de la vida física al campo de lo metafísico, concebida como vida y muerte. En este orden ideas, se le canta no a la muerte como se concibe en el mundo occidental y/u occidentalizado, el final de la vida, sino como una metamorfosis de la persona. Lo que no quiere decir que familiares biológicos, familiares extendidos y conocidos no experimenten el dolor, la ausencia, la tristeza, el vacío o la suspensión (congelación de la existencia y extendida reacción instintiva frente a la vida). En este sentido, desde la perspectiva del sistema filosófico afrocéntrico de la polaridad de la vida-muerte, “la muerte no es vista como

finalidad, sino como una transformación para la vida con una diferencia. Igualmente, el nacimiento no es el comienzo, sino una transformación hacia la muerte”. Asimismo, “la vida y la muerte, por consiguiente, constituye el comienzo y el final en unas dinámicas transformacionales” (Kissi, 2006, p 41).

En contraste, el muerto-vivo se convierte en una potencia presente que mueve la existencia individual y colectiva. En mi experiencia como músico chocoano he sido testigo de cómo los velorios mueven pueblos rurales enteros, y de orilla en orilla y camino selva adentro, los vivos viajan para el encuentro con el difunto. También, como renaciente de la cultura chocoana, he presenciado la despedida de familiares cercanos y de la familia extensa, y sentipienso la fuerza del canto, animada por un trago de la bebida tradicional (el viche). El *abalao* impone un silencio en el alma de los sujetos y en el espacio de circulación del muerto-vivo que logra detener en gran medida los flujos sociales. El pueblo entero lo siente. Asimismo, a la vez, es un bálsamo que se adentra en el pecho de los más cercanos del muerto-vivo. La unidad familiar, biológica y extensa, en medio del velorio acompañado de juegos de mesa, panes, café, chocolates, agua de panela con canela, aguardientes, ron y comida para picar; integran bases profundas de la elaboración del duelo.

Desde otra perspectiva, el *abalao* tiene un poder gregario significativo y también dispositivo de recreación de la identidad afro construida en las Américas, particularmente en Colombia. Es la narración genuina de las comunidades, es su verdad, aunque se deforme con el tiempo, siempre mantendrá algunas constantes. Es el elemento que permite que se conozca la historia por parte de las nuevas generaciones. Es el vínculo que mantiene los lazos sociales, religiosos, culturales y a veces políticos en las comunidades. El canto de *abalao* se convierte en un código ético de sabiduría popular para los cantadores y cantadoras, pues estos, se sienten obligados a cantar aun cuando en ocasiones desconozcan al difunto. (Ayala, 2018, p. 15) El *abalao* es también la manifestación de una larga tradición intelectual oral que expresa la memoria ancestral de los pueblos afrocolombianos, particularmente en el marco de la

espiritualidad. Se concibe como una de las expresiones cercanas a los rituales mortuorios de las áfricas occidentales, centrales, entre otras. Pese a todo el valor simbólico e histórico, este ha tenido una historia de arrinconamiento y olvido en el Chocó; ha generado rechazo, motivado por la vergüenza étnica elaborada mediante la imposición de imaginarios sobre las culturas africanas y sus diásporas en los Estados-nacionales. Muchos de estos ritos fueron prohibidos y declarados demoniacos por las iglesias coloniales y actualmente por las “nuevas” iglesias en épocas de neocolonizaciones. “Los cantos de alabaos hacen parte de las simbologías de la muerte entre los afrodescendientes, son sus lamentos, sus ayes y sus quejas” (Ayala, 2018, p. 15).

Asimismo, el *alabao* va más allá de la idea de las improntas occidentales u occidentalizadas? De los cantos gregorianos en la vida de las comunidades afrocolombianas (Ayala, 2018). Estos comportan su propia espiritualidad y ritmo de recogimiento. De ahí que, para nombrarlo música clásica, no tengamos que quedarnos en las fronteras del eurocentrismo: “la música o la literatura clásicas nacen en Europa”. En este sentido, el *alabao* “ni siquiera [es] un apéndice de la vida religiosa cristiana. Aunque no lo parezca, ese canto es una toma de consciencia y un acto de resistencia cultural, pues permite la preservación de los restos de una vida religiosa de origen africano” (Lima y Vivas, 2014, p. 191). Adicionalmente,

los alabaos tienen un formato responsorial, en donde sobresale la voz líder y un coro que responde, sin el acompañamiento de instrumentos. Los cantos tienen una estructura básica de los romances y cantos litúrgicos propios de la iglesia cristiana, sin embargo, estos han sido enriquecidos, recreados y resignificados con elementos propios y recurrentes de las comunidades afrodescendientes. (Pinilla, 2017, p. 154)

No obstante, podemos plantear otras hipótesis al respecto, si tomamos en cuenta que la religión cristiana tiene por lo menos dos mil años de existencia en África (Verstraelen, 2002, p. 171). Es probable que no necesariamente se haya dado una cristianización de

la africanidad en principio, sino que podemos hablar de una identificación de personas africanas con una tradición espiritual cristiana africana milenaria que en la modernidad es asumida por otros cuerpos y con fines de dominación.

El currulao

Otra de las manifestaciones de la capacidad intelectual y resiliente de las comunidades afrodiaspóricas colombianas es *el currulao*. Es al mismo tiempo un ritmo musical y una danza. En el Pacífico colombiano es natural la coincidencia entre música, danza y el teatro. Por tanto, muchos ritmos dan origen a tipos de danzas que ponen en escena la cotidianidad de las comunidades, además de generar espacios para la recreación, el ocio y el disfrute. Es también llamado “Baile de Marimba, es una fiesta en todo el sentido de la palabra. Es una reunión sin carácter religioso, que se da sólo con el ánimo de gozar. Como tal, se canta y se baila, se cuentan chistes y cuentos, se bebe licor y se come en abundancia”. Sin embargo, “es común que el currulao siga inmediatamente después de un Arrullo. Esto es, una vez terminada la adoración al santo respectivo, y ya que está reunida una buena cantidad de gente, con cantadoras, percusionistas, bebida y comida, se sigue la fiesta para continuar en parranda” (Sevilla et al., 2008, p. 33).

Las comunidades afrocolombianas del Pacífico han construido históricamente una relación armónica con la naturaleza. Tal filosofía toma frecuentemente presencia en los cantos y en la danza del currulao. En este sentido, *el currulao* acerca al ser humano a la naturaleza y reproduce una cultura del cuidado a la misma en las nuevas generaciones y externos. Un *paralenguaje* (Olaya y Figueroa, 2015, p. 51) que narra, toca, mezcla, identifica, coquetea, denuncia, reivindica, problematiza, armoniza y *pedagogiza* apuestas sensibles en la ciudadanía. Precisamente por el significado y carácter emancipatorio, durante mucho tiempo fue perseguido, estigmatizado e instrumentalizado por colonizadores, élites mestizo-criollas y por religiosos. En los siglos XIX y XX este era reconocido como música de “salvajes”, pues “el deshumanizado”, “salvajizado”, “objetivizado”, el colonizado y esclavo

vizado, no podía tener “capacidad” de crear o hacer arte, un discurso metafísico elaborado para detener y reducir las formas organizativas que representarían un peligro para los intereses de los *esclavócratas*. En el caso de la religión, según Leal (2014), “un fraile franciscano quema más de 30 marimbas en Barbaços” (p.113).

Ante el poder de la marimba, colonizadores, herederos criollo-mestizos y esclavistas a través de la fe no encontraron otra estrategia diferente a la instrumentalización del piano de la selva para sus fines. De este modo, se atrajeron más creyentes y poco a poco se incorporaría en los cantos una fuerte *cristianidad europea*, una fe que profesaba e inculcaba en sus fieles la idea de mover montañas, pero jamás acabar con los crímenes de la dominación europea. Claro está, la “evangelización” de la marimba cumpliría el único propósito divino de “civilizar” y “domesticar al salvaje”, crear “buenos negros”. Actualmente, el currulao se ha convertido en uno de los atractivos centrales del Festival de Música del Pacífico colombiano, Petronio Álvarez, el festival afro más grande de la América colonizada por España. Entre el desprecio de antaño y la instrumentación de los saberes del “salvaje”, este Festival, de acuerdo con un informe económico, muestra que “solo en la Ciudadela Petronio se mueven más de 20.000 millones de pesos” (Urrea et al., 2001). De acuerdo con los datos publicados en un artículo reciente del diario *El Tiempo*, en una semana, el Festival Petronio Álvarez logra movilizar unos 50 342 millones de pesos y 1600 empleos (*El Tiempo*, 2019). El crecimiento de algunas microempresas ha sido notable igualmente. Las zonas hoteleras logran ocuparse en gran medida y cada vez es más significativa la presencia de visitantes extranjeros. El Petronio se ha convertido en una vitrina de las músicas, sabores y saberes del Pacífico.

Sin embargo, el currulao y la música del Pacífico aún incomodan a la élite mestizo-criolla caleña y valluna. Así lo evidencian las recientes declaraciones del alcalde de la ciudad Santiago de Cali en 2019, Maurice Armitage, y la “incomodidad” reiterada de una élite caleña criollo-mestiza pone en el escenario diversos aspectos susceptibles de problematización respecto a la concepción de la ciudad. Solo me detendré en dos. Por un lado, evidencian cada vez más

el carácter de explotación económica de los saberes, sabores y artes musicales del Pacífico por este grupo ideológico que gobierna la ciudad. Mientras el alcalde se esfuerza por “generar bienestar y no incomodar a estas personas”, deja de forma muy precisa su falta de interés en ejercer una política que de una vez por todas ratifique el carácter constitutivo de la afrodescendencia de la ciudad, la tercera ciudad con mayor población afro en el continente.

En breve, tanto el *alabao* como el *currulao*, en el pasado y presente, han sido dispositivos narrativos del pensamiento, las vivencias, formas de resistencia, reinención de la identidad y resiliencia. “La música, el canto y el baile, bajo condiciones de esclavización (yo incluiría las esclavizaciones y colonizaciones modernas), no solo cumplieron una función social, sino que se convirtieron en una acción o gestión político-cultural permanente, en todos los lugares y tiempos, para enfrentar la desgracia” (Mosquera, 2017, p. 89). Sin embargo, como en la era esclavista, los sonidos del tambor, la marimba, el cununo, el guasá, el clarinete, el bombardino, los platillos, la requinta, etc., siguen siendo generadores de amplias riquezas para los esclavistas y extractivistas. Poco bienestar producen para las comunidades.

“LAS COSAS NO ESTÁN SABROSAS NO...”

Las músicas del Pacífico colombiano, Afroamérica y el Caribe en general son dispositivos para la transmisión de la memoria histórica de generación en generación. Indudablemente, aunque reproducida de forma reduccionista, estas músicas hacen parte de las *suficiencias íntimas* (Arboleda, 2016, p. 27):

cúmulos de experiencias y valores siempre emancipatorios; reservorio de construcciones mentales operativas, producto de las relaciones sociales establecidas por un grupo a través de su historia, que se concretan en elaboraciones y formas de gestión efectivas, verbalizadas condensadamente en ocasiones, siendo orientaciones de su sociabilidad y su vida. (p. 27)

Es además parte de lo que hemos nombrado filosofías *del Vivir sabroso* (Quiceno, 2017; Mena y Meneses, 2019), retomando las voces de sabedoras chocoanas del Atrato y del San Juan, “un modelo de organización espiritual, social, económica, política y cultural, de armonía con el entorno, con la naturaleza y con las personas” (p. 50).

Durante mucho tiempo, esta *palabra cantada* versaba fundamentalmente sobre las cotidianidades de la vida en la ribereñidad y ruralidad: la vida del campo, la vida del *boga*, la cosecha y la siembra, los personajes del pueblo, los bailes de ruido, las historias cotidianas de la gente, las sátiras, la amistad, el amor, los conflictos de pareja, los cuentos clásicos, la familia extendida, el parentesco, anécdotas, etc. Pero, como toda estrategia pedagógica y herramienta política, *el canto* se reconfigura conforme a las realidades y tareas del tiempo. En este orden, se encuentra que, en las últimas décadas, producto de la transformación geográfica de la guerra en Colombia, sus músicas/prácticas culturales, aunque siendo amenazadas en sí mismas por la violencia armada, han iniciado a narrar el conflicto armado y sus impactos en las culturas afrocolombianas del Pacífico.

Desde mediados de la década de 1990 la región del Medio Atrato (y todo el Pacífico) fue escenario de graves hechos de violencia contra las comunidades rurales afrochocoanas e indígenas. La «mala muerte»¹ se transformó y las muertes violentas, los cuerpos sin nombre arrojados al río, las desapariciones y las masacres alteraron sus modos de comprender la vida y la muerte. (Quiceno et al., 2017, p. 177).

De esta manera, emerge una corriente fuerte en la composición folklórica colombiana, las líricas que denuncian las masacres, los asesinatos, asesinatos selectivos, el destierro, la vida en la ciudad, la nostalgia de la vida en el campo, la transformación de las prácticas culturales, la miseria de la indiferencia de la ciudad y, sobre todo, anhelos de retorno, reconstrucción, perdón, reparación, no repetición y construcción de paz. Esta encuentra en la plataforma, Festival de Música del Pacífico Petronio Álvarez, hoy Patrimonio Inmaterial colombiano, en la que los grupos y canciones

relacionadas para este escrito han sido galardonados y premiados. En encuentros creativos musicales entre el currulao y el alabao, el bunde y el currulao, el alabao y el bunde, entre el alabao y la juga, alabao y son, los relatos sobre los dramas del migradesterrado y el ecogenoetnocidio (Arboleda, 2016, 2019) o el des/ombligamiento (Meneses, 2020) y los anhelos, posibilidad e imposibilidad, de paz se han superpuesto a los cantos por la identidad y la emancipación.

¿De quién es la tierra?: el exceso de desarrollo en el subdesarrollo

Las cuatro canciones analizadas confluyen en señalar el problema fundamental del conflicto armado colombiano: la posesión de la tierra y las prácticas que se ejercen en/contra ella. Por un lado, la agrupación chocoana Rancho Aparte, en una mezcla *alabao-currulao*, logra evidenciar cómo se transforma la vida en el campo por la llegada de la violencia. En principio, el *alabao* representa un gran lamento, la melancolía, un profundo dolor y el canto triste que da entrada y despide la muerte en la narración desde lo que algunos leen como sincretismo religioso, creolización religiosa, transculturación religiosa o podríamos leerle como clandestinidad espiritual-religiosa. Luego, la canción se adentra en la narración de la cotidianidad de la vida en el campo, y sobre todo la idea de herencia de la tierra.

Aunque desde perspectivas occidentales del desarrollo o del progreso, bastante cuestionadas, la región del Pacífico haya sido históricamente catalogada como la menos desarrollada y hasta la actualidad los informes nacionales e internacionales la ubiquen como epicentros de la miseria y de los altos índices de Necesidades Básicas Insatisfechas, sin advertir la relación entre estas condiciones y las políticas de Estado, a través de la canción se plantea la estabilidad de una comunidad previo a estas perspectivas del saqueo, el extractivismo, sobre el cual hablaremos más adelante. La canción *¿De quién es la tierra?* finaliza con una posibilidad. Por otro lado, la agrupación caucana Herencia de Timbiquí, con la canción *Coca por coco*, a ritmo de *aguabajo*, profundiza en las dinámicas del conflicto por la tierra desde una perspectiva mucho más aguda. Por supuesto,

estas formas narrativas y las temáticas responden a las subregiones del Pacífico. En este caso emerge el **extractivismo** en varias de sus facetas, la explotación maderera y el cultivo de la coca. En este orden de ideas, cómo estas prácticas permean las culturas de las comunidades y su cotidianidad para trastocar estos anteriormente llamados remansos de paz.

La canción logra mostrar cómo el cultivo de la coca trastoca prácticas tradicionales y afecta la propia dieta alimentaria regional, cuyo valor se vuelve ínfimo ante las ganancias generadas por el cultivo, tratamiento y tráfico de drogas, este último aspecto no tan evidente. Así mismo, otro de los aspectos de la canción es la crueldad de la *cultura narca* que se instala: el asesinato “ejemplarizante” ante la persona que “falla” en lo que le es construido como su “misión”. La utilización de químicos, torturas, desmembración y la alimentación de animales salvajes con cuerpos humanos es frecuente en la *narco-cultura*. Es necesario precisar que estas estructuras de narcotraficantes constituyen o son asociadas con frentes del paramilitarismo y grupos armados antes llamados guerrilleros que se imponen ante la encrucijada que viven estas comunidades: racismo sistemático, extractivismo, militarización, empobrecimiento, corrupción de Estado, etc.

Finalmente, mientras que la necropolítica en el sur del Pacífico tiene rostro de un extractivismo a través de la coca y la explotación maderera, en el Pacífico norte, Chocó, el extractivismo está evidenciado en la explotación del oro, el platino (se advierte la explotación del Petróleo y otros metales más adelante), madera, levante de ganado, palma aceitera, cultivo de banano, entre otras. La necropolítica, parafraseando a Mbembe (2003), consiste en la administración de la muerte, y su principal autoridad territorial es la militarización. Así que la función no está solo en hacer o dejar vivir, como se plantea desde la biopolítica foucaultea, sino que comprende otros factores el hacer morir para que “otros” puedan vivir. En el contexto del Pacífico podemos evidenciar que la militarización de la vida coincide con los fines de la explotación de territorios concebidos desde la Colonia como “vaciados”, “salvajes”, “impenetrables”, “inhóspitos”, “baldíos”, “desarrollables”. Desde el

imaginario social se establece una relación de saqueo con estas regiones y poblaciones, por esta razón este modelo económico no genera bienestar social de largo plazo.

La cuarta canción, de la agrupación Rancho Aparte, *Devuélveme mi campo*, ilustra la manera como se instala la cultura extractivista. La ilusión de la riqueza abundante toma las conciencias de la gente, al punto de aislarles de sus prácticas tradicionales de producción. Cuando aparece la maquinaria pesada, prácticas como la cacería, la pesca, la agricultura y la cría de animales desaparecen. Además, se hace un señalamiento respecto a la coincidencia entre el proyecto extractivista y los proyectos armados. Es en esta confluencia de intereses donde emergen las masacres, el destierro y la pauperización de las condiciones de vida de las comunidades y pueblos del Pacífico. La mendicidad, la hambruna, la miseria y los habitantes de calle emergen como fenómenos sociales. En su “nombrada” pobreza, estas comunidades vivían en una riqueza inmensa que desconocía estos fenómenos en su propio territorio. Lo cual es frecuente en las ciudades llamadas “desarrolladas”.

Rancho Aparte denuncia un fenómeno conexo a la política desarrollista extractivista que inventó, en palabras del intelectual Arturo Escobar (2010), al Pacífico una entidad “desarrollable”. Desde esta perspectiva, las políticas de Estado tienden hacia la entrega de concesiones mineras, madereras, ganaderas y agrícolas a personas, familias y empresas externas al territorio sin que estas políticas sean consultadas con los pobladores, en primer lugar, y luego que se traduzcan en la generación de bienestar para las comunidades. Por esta razón, una de las principales fuentes hídricas de los chochoanos fue afectada con el mercurio. Esto llevó a que la Corte Constitucional mediante la Sentencia T-622 de 2016 reconociera el río Atrato como sujeto de derechos, con miras a garantizar su conservación y protección. El imaginario extractivista toma posición en otros sectores, como los grupos armados, que encuentran en extracción y explotación de diversos recursos la fuente de financiación de su accionar militar. Así mismo, algunos pobladores afrocolombianos, indigenizados, cabildos de comunidades indigenizadas y Consejos

Comunitarios de Comunidades Negras (Rivas, 2015), estas últimas autoridades territoriales han firmado convenios de explotación del territorio con empresas y solicitado concesiones para la extracción.

La minería con la *máquina invasora* ha logrado cambiar cauces de ríos (río Quito) y contaminar en gran medida sus aguas. Evidentemente, al ser estas comunidades y pueblos de la ribereñidad cuyas vías comerciales, fuentes alimentarias, escenarios de recreación infantil, espacio para prácticas básicas y escenario de movilidad, la contaminación permea los cuerpos de los habitantes. Se han encontrado altos porcentajes de mercurio en la sangre de chochoanos y antioqueños que han estado aislados de la práctica minera pero que de alguna forma se relacionan con estos territorios. Entonces, ¿cuál será el nivel de mercurio en las comunidades que toda su cotidianidad, la vida misma, se circunscribe al río? También, organizaciones étnico-territoriales advierten de enfermedades extrañas en la piel, malformaciones en fetos, mortandad de peces, etc.

¡Ay, mi niño! No llores...

Los niños son el futuro

Y mucho niño murió (Bis)

Señores grupos armados

No nos causen más terror (Bis).

(Cantaoras de Pogue, Decimoquinto aniversario).

La niñez es una de las poblaciones más afectadas por los vejámenes del conflicto armado colombiano. El 21 de junio de 2019 un video circuló levantó la indignación y sentimientos de impotencia en el pueblo colombiano. Un niño entre 9 y 12 años gritaba y lloraba desconsolado. Hombres armados llegaron hasta su casa en Tierra Alta (Córdoba) y frente a él habían asesinado a su madre. María del Pilar Hurtado era una mujer afrocolombiana de 34 años. Oriunda de Puerto Tejada (Cauca), de donde fue desterrada, lideresa de la Fundación de Víctimas Adelante con Fortaleza (Funviavor). Había llegado a Tierralta (Córdoba) hacía un año por las amenazas recibidas tras denunciar los lugares de desaparición forzada, asesinatos y

torturas conocidas popularmente como “casas de pique” que tenían los narcos y paramilitares en Puerto Tejada (Cauca), según Andrés Chica, de la Fundación Cordoberxia (Herrera, 2019).

Uno de los desafíos que experimentan los *des/obligados* al llegar a las ciudades y cascos urbanos es encontrar techo. Cuando mayor suerte se corre, en el lugar de acogida vive un pariente o un conocido que facilita por unos días la vivencia. Sin embargo, los lugares de acogida son periféricos, empobrecidos y territorios controlados por grupos armados y narcotraficantes. En muchos casos son poblados, barrios, sectores o comunidades producto de la invasión a predios privados o del Estado. Es también, como en este caso, una forma de acelerar el accionar del Estado en las garantías de derechos fundamentales para la población. Así, ante la poca capacidad institucional para atender el fenómeno del destierro, la invasión es una vía para acceder a *tierra y rancho*.

María del Pilar Hurtado llegó a Tierralta con su esposo y sus cuatro hijos resguardándose del asesinato. Trabajaba en reciclar junto con su esposo. En el momento de arribo al municipio se presentó una “invasión” de un terreno por parte de *migradesterrados* de diferentes regiones del país y venezolanos. En este territorio, María del Pilar Hurtado optó por levantar un *rancho* para almacenar su trabajo en uno de estos lotes, uno de propiedad de Fabio Otero Patermina, un terrateniente de la región, padre del actual alcalde del municipio, con quien María del Pilar Hurtado, como lideresa en proceso de negociación con la administración municipal, posteriormente, iniciaría intercambios.

Colombia, y particularmente algunos departamentos, como Antioquia, Córdoba, Chocó, Sucre, Nariño, Bolívar, Cauca, Vale del Cauca, entre otros, han sido permeados por estructuras del narcotráfico y el paramilitarismo hasta integrar el poder político y económico de las regiones. De ahí que el sicariato, las masacres, desapariciones, torturas y todas las formas cruentas de ejercer la violencia se presenten con frecuencia sin la mayor capacidad de Estado para enfrentar y desarticular estas estructuras criminales. Podría decirse,

en algunos casos, que el narco-paramilitarismo es el mismo Estado. Los límites son muy finos entre una estructura y otra.

¿De quién es la tierra? Podría decirse que de los grupos armados y narcotraficantes que operan con tanta tranquilidad en las regiones y pueden sacar listas de los próximos a asesinar y el Estado impávido simplemente ve asesinar a sus ciudadanas y cuenta los muertos. De acuerdo con la información brindada por la Fundación CORDOBEXIA, las Autodefensas Gaitanistas de Colombia (AGC) o Clan del Golfo habrían dado un ultimátum a varios líderes y lideresas, entre ellas María del Pilar Hurtado (Quintero, 2019). Esta trágica historia, como forma de memoria, Esteban Copete y su Quinteto Pacífico y Nidia Góngora de Canalón de Timbiquí, se convierte en currulao, “no llores”. Aquí no solo se condensa un evento trágico para no olvidarlo y sensibilizar a quienes escuchan la canción, sino que se intenta la empatía frente al dolor de este niño, su indefensión y la sensibilidad consoladora. Además, la canción expone la encrucijada del destierro y simultáneamente la reclamación de la tierra. A través de la Ley 1900 de junio de 2018 el Estado se propone como objeto:

Promover la equidad en el acceso de la mujer a la adjudicación de los terrenos baldíos nacionales, en la asignación de vivienda rural, la distribución de recursos para la promoción de proyectos productivos para fomento de la actividad agropecuaria, así como fijar mecanismos que garanticen su real y efectiva aplicación con el fin de erradicar cualquier forma de discriminación. (Artículo 1° de la Ley 1900 de 2018) La Ley en mención fue objeto de grandes debates porque excluyó aspectos fundamentales que tienen que ver con la tenencia y concentración de la tierra, motores del conflicto armado colombiano. En cierta medida, esta política hace parte de las “traiciones” a los Acuerdos de Paz con las FARC, en tanto desconocen la violencia armada y cómo confluye esta con la acumulación y concentración de tierras por parte de terratenientes: banqueros, militares de altos rangos, políticos, empresarios, narcos, jefes paramilitares, entre otros. Por razones obvias, sectores que se opusieron radicalmente a los acuerdos, y fundamentalmente al

primer acuerdo del pacto final: Hacia un Nuevo Campo Colombiano: Reforma Rural Integral.

Sin Dios mandarla a llamar: entre lo mortuario, la memoria y la reinención

Le Virgen se azara mucho cuando un alma va pa'llá (Bis)
Dice que ha llegado un alma sin Dios mandarla a llamar (Bis)
La Virgen está muy triste adolorida y quejosa (Bis)
Al ver que a su hijo Jesus ya lo llevan en esposas (Bis)
Dentra, dentra⁴ para adentro y sentate en tu reposo (Bis)
Sentate a cuidar los niños que están en el calabozo (Bis)
El demonio está muy malo con fiebre y melancolía (Bis)
Porque los cristianos rezan el Rosario de María (Bis)
 (Cantaoras de Pogue, La Virgen se azara mucho).

Los alabaos eran cantos dedicados exclusivamente en velorios y novenas de los difuntos. De hecho, su uso en otros contextos era prohibido por las y los mayores porque, según ellos y ellas, era una manera de llamar la muerte de los próximos. Sus tonos, coros, ritmos, matices y cadencias rápidamente sumergen el espíritu de los *afropacíficos* en un estado de suspensión, que mezcla el recuerdo, la despedida, la tristeza, la sublimación de un alma y el recogimiento. Así, los entornos se tornan sacros, grises, las miradas se rinden y los cuerpos se detienen. Sin duda alguna, el alabao recoge una tradición africana de la vida-muerte cantada que se reinventa de acuerdo con las condiciones ambientales, sociales, culturales y políticas del universo del Abya Alaya, trastocado por la criminalidad colonizadora.

Sin embargo, las neocolonizaciones que se dan en los territorios por el establecimiento de una política desarrollista funda-

⁴ Los versos se toman literalmente como la gente pronuncia. Los lenguajes de la ribereñidad evidencian también el olvido sistemático del sistema educativo colombiano para con estas comunidades. De ahí que sea necesario, con mayor razón, resaltar las potencias de estas mujeres y hombres para consolidar estas narrativas de resistencia y trascendencia en el contexto de la composición lírica, la impuesta y a la vez negada cultura letrada y el arrinconamiento de la violencia armada.

mentalmente extractivista del sistema capitalista mejorado impulsan una fuerte avanzada económico-político-militar, causante del despojo y el destierro de decenas de pueblos y comunidades afrocolombianas, indígenas y campesinas. Por consiguiente, la tradición del alabao sufre importantes transformaciones, como lo evidencia el extracto del alabao “La Virgen se azara mucho”. Una mezcla entre el influjo de las narrativas cristiano-católico-religiosas y el relato de los asesinatos, las almas que van al cielo “sin Dios mandarles a llamar”, “la mala muerte” (Cagüañas, 2021). Las Cantaoras de Pogue (Bojayá, Chocó, Colombia) desarrollan un arte de contar, denunciar y espiritualmente sanar. Un arte de *enunciación colectiva* (Quiceno et al., 2017, p. 185). Los cantos de alabaos devienen en contundentes relatos para la preservación de la memoria del conflicto armado y sus impactos en la población bojayaseña; por tanto, discursos politizados que van a trascender no solo en la medida en que reconfiguran la cultura, fortalecen la espiritualidad y desarrollan procesos de resiliencia, sino que se convirtieron al mismo tiempo en vehículos para la comprensión, sensibilización y pedagogización de la historia de la violencia en el país.

The women and men of the group of alabadoras of Pogue-Bojayá resignify the meanings of the armed conflict they experience on daily basis. The previous alabaos show a radical change in their narrative. Alabaos pre-massacre had a fixed narrative of calling the Virgin Mary or God to assist the soul of the dead person. ‘Alabaos,’ post-massacre, become a strategy to defend the community ravaged by violence. The lyrics have transformed a form traditional mortuary song into a memory tool of denunciation, a form of commemoration and a form of conversation with politicians. (Vergara, 2018, p. 78) En el marco de un proyecto titulado *Voces de resistencia*, desarrollado por la Universidad ICESI, con el apoyo de la Fundación Ford, las Cantaoras de Pogue grabaron algunos de los alabaos sobre la masacre en los cuales encontramos una fuente riquísima para seguir profundizando nuestro análisis.

Decimoquinto aniversario
Y eso quedó pa’ la historia (Bis)

Diganle a los de la prensa
Que no borren la memoria (Bis)
Y esto quedó pa' la historia
Y nunca se olvidará (Bis)
Señores grupos armados
No vuelvan más por acá (Bis)
Y esto fue un golpe muy duro
Y a todos 'temorizó (Bis)
Formaron esa pelea
Y el campesino sufrió (Bis)
 (Cantaoras de Pogue, *Decimoquinto Aniversario*).

En este apartado del *alabao* Decimoquinto aniversario, evidenciamos un nivel de concienciación de las comunidades no solo frente al impacto de la violencia y la memoria de este, sino también en el mensaje directo a la prensa, uno de los medios a través de los cuales las memorias del dolor de los pueblos han sido ocultadas, negadas, tergiversadas, romantizadas, erotizadas, subalternizadas, naturalizadas e instrumentalizadas como espectáculo. También se envía un mensaje directo a los grupos armados: no vuelvan más por acá. Estos territorios, valga decirlo, desde antes de los Acuerdos de Paz firmados en 2016 se habían declarado territorios de vida y paz. Desde el liderazgo de COCOMACIA y organizaciones indígenas chocoanas, las autoridades étnico-territoriales de la subregión, con el acompañamiento de la Iglesia católica y ONG internacionales, se promovió esta idea ante los grupos armados. Este territorio sigue su búsqueda del *Vivir sabroso*.

Virgen de la Candelaria, la patrona de Bojayá
Aquí venimo' a cantar porque queremos la paz...
Lo que pasó en Bojayá eso ya estaba advertido
Le informaron al gobierno y no le prestó sentido...
Solo porque somos negros, nos tratan de esa manera
Ay nos declaran la guerra para sacarnos de sus tierras...
La guerra no es nada bueno, lo que trae es destrucción
Desarmen los corazones y no más repetición...

*Ya no queremos más guerra, no queremos más violencia
Colombia ya está cansada, de ver su sangre derramada...
La paz todos la queremos y especial los colombianos
Al presidente le decimos, cuidado con engañarnos...
Debemos de (sic) perdonar, como Cristo perdonó
Tanto daño que le hicieron y ese ejemplo nos dejó
(Cantaoras de Pogue, *La Patrona de Bojayá*).*

Los pueblos del Pacífico colombiano durante mucho tiempo vivieron *Sabroso*, en el marco de la imperfección humana. Estas formas de vida solidaria, cooperativa, humanista, ecológica, pacífica, alegre, dialógica, protectora, participativa y comunitaria del *Malungaje*, *Ubuntu* o del palenque están arraigadas en sus idiosincrasias que, aunque trastocadas, se niegan a abandonar las subjetividades de las gentes de esta región, se niegan al destierro de sí. Esta filosofía se porta, aun en el individualismo de la gran ciudad. De esta manera, no solo por los Acuerdos de Paz, las cantaoras persisten en cantar para la paz. Al mismo tiempo que recuerdan y denuncian la coparticipación del Estado en la tragedia, advierten el carácter racista de la situación que, como lo hemos reiterado al principio, se centra en la tenencia de las tierras.

También, en esta lírica podemos rastrear *heridas coloniales* que a través de la religión cristiano-católica se extendieron por toda América como forma de permeación de la intimidad espiritual de los pueblos y comunidades del Abya Yala y de Alkebu-Lan (África) con fines de dominación, pues al permitir el acceso a la Biblia, bajo la idea de civilización, no se pretendía el acceso a la alfabetización en su carácter liberador, sino que se pretendía la pacificación o la dominación del alma y el espíritu libertario de los pueblos. En este sentido, las geografías y territorios también fueron cristianizados (a la europea), y una de las formas fue el establecimiento de figuras (santos) cristiano-católicos como los patronos de los pueblos, alrededor del cual giran las fiestas patronales, homenajes, veneración y se entregan las esperanzas del mejor estar, ser, tener y convivir. Por esta razón, en el departamento del Chocó todo pueblo tiene un santo patrono. Empero, no siempre la lógica colonial se impone. Las resistencias han llevado a

resignificaciones, adaptaciones y recreaciones de las deidades africanas desde representaciones cristiano-católicas. Fue también una forma de sobrevivir. Asumir la religión judeocristiana se configuró como una estrategia de supervivencia en la vida pública, pero en la intimidad las familias siguieron desarrollando diferentes ritos, principalmente del animismo africano, en la partería, en bautizos autóctonos (echar agua), en la medicina ancestral, entre otros.

De otro lado, Colombia ha sido caracterizada desde los albores de la República hasta ahora por los conflictos y por los Acuerdos de Paz. Estos últimos incumplidos y agentes dinamizadores de nuevos grupos armados, reconfiguraciones de la violencia armada. De ahí que este *alabao* guarde algo de pesimismo. Por ello, se pide un verdadero compromiso de la presidencia de la República frente al proceso. Por supuesto, evidencia el cansancio frente a la guerra y, sobre todo, profundiza en el llamado al desarme de los corazones, el perdón y a la reconciliación. Tantos años de violencia armada han arraigado también sentimientos de venganza, odio, impotencia, ira y desolación que deben ser liberados y tramitados cuidadosamente. En otros alabaos, las Cantaoras de Pogue brindan a la comunidad y demandan al Estado la “reparación del alma” (Vergara, 2018, p. 78), aunque precisamente el *alabao* sea un dispositivo de autorreparación y liberación. Se convierten en corrientes afectivas que del duelo parten hacia procesos de “poderazgo”, término acuñado por Arleison Arcos Rivas. “Las rutas del poderazgo afrodescendiente esquematizan rumbos libertarios y coordenadas emancipatorias que, lejos de extenderse mendicante, esgrimen una mano multitudinaria”; además, es “capaz de activarse hasta volverse puño cuando sea preciso”. Según el mismo autor, “por fuera de las dinámicas de apaciguamiento tras la obtención de limosnas estatales y dádivas para ciertas figuras eufemísticamente denominadas líderes, la dignidad del pueblo afrodescendiente reclama hoy un movimiento crítico de sí mismo, articulado y coherente”; también, procesos que cuenten “con la suficiencia moral y la prestancia política suficiente para que su fuerza y su capacidad organizativa y gravitatoria termine por socavar las barreras de la esclavización, edificando las murallas de la definitiva emancipación” (Arcos, 2013, p.). En este

orden de ideas, estas son las suficiencias que se evidencian en la palabra hablada. De este modo, la espiritualidad que desborda el *alabao* se redimensiona.

En Bojayá, ellas cambiaron la espiritualidad en una política del no convertirse en el objetivo de la desaparición o del asesinato; en su lugar, ellas utilizaron la espiritualidad como una fuente de resistencia y transformación. Sus políticas de la espiritualidad les ayudan a organizar y dar sentido a sus acciones. Pero no es un fin en sí mismo; es complejo, y la mayor parte del tiempo, está constantemente cambiando. (Vergara, 2018, p. 79)

CONCLUSIÓN

El *alabao* y el *currulao* son prácticas identitarias, culturales y literarias que dan cuenta de la complejidad de las implicaciones que tiene la toma de la palabra. La realización de más trabajos de investigación en esta perspectiva es perentoria. Su riqueza no solo radica en las prácticas culturales en sí, sino que estas conllevan a pensar otras formas de articulación política para renovar el sentido de la identidad, la memoria de la violencia, la elaboración de los duelos del des/sombligamiento y ver el futuro con esperanza. Estas prácticas tejen la comunidad y colectivizan las experiencias; en esta medida hacen posible el retorno, el re-ombligamiento. La formación de grupos musicales, la integración de grupos de alabaos, la composición, la puesta en escena en la comunidad y de cara al país promueven simultáneamente una idea de pueblo hermanado, atravesado por una presencia histórica, la revitalización de las formas de ejercer el liderazgo o la movilización política y se complejizan los relatos de la memoria de la nación.

Este nuevo movimiento artístico (literario, musical e interpretativo) corresponde muy bien con lo que Victorien Lavou (2003) describe como la “toma de la palabra” de las comunidades afroamericanas, que comprende lo cultural y lo político. Para el autor, la toma de la palabra “supone una reivindicación de derecho de nombrar o de renombrar, a comenzar por sí mismo, y ella pone al mismo tiempo, la pregunta por el lugar de los Negros en las sociedades globales ameri-

canas, así como su reconocimiento como arquitectos de esas mismas sociedades” (p. 143). En el caso del conflicto armado, hablamos de una “toma de la palabra” para nombrar, renombrar, contar y narrar la experiencia de la violencia armada en los territorios desde los lenguajes y comprensiones propias de las comunidades en torno a la configuración e historización de la guerra. Ante los recientes Acuerdos de Paz del Estado colombiano con grupos paramilitares (2006) y guerrilleros de las Farc (2016), las agrupaciones posicionan el sujeto afrocolombiano desde la autoenunciación y las suficiencias íntimas, más allá de la revictimización, la deshistorización y desposesión de agencia en los sobrevivientes. Sobre todo, los relatos desde el alabao y el currulao muestran el sujeto político afrocolombiano revestido de esperanza, aún en los tiempos más adversos.

REFERENCIAS

- Almarío García, O. (2013). Modelos culturales en conflicto: grupos negros y misioneros agustinos en el Pacífico sur colombiano (1896-1954), *Tabula Rasa*, 19, 193-226.
- Antón Sánchez, J. (2004). La guerra y sus efectos socioculturales, étnicos y políticos en la región pacífica: territorio, proyecto de vida y resistencia de los afrodescendientes. En *Dimensiones territoriales de la guerra y la paz. Red de Estudios de Espacio y Territorio. RET (org.)* (pp. 741-758). Universidad Nacional de Colombia.
- Aparicio Erazo, J. L. (2015). Modernidad y marimba en la prensa de Tumaco (1909-1914). *Historia Crítica*, 56, 163-186. dx.doi.org/10.7440/histcrit56.2015.07.
- Arboleda-Quiñónez, S. (2007). Conocimientos ancestrales amenazados y destierro prorrogado: la encrucijada de los afrocolombianos. En C. Mosquera Rosero-Labbé & Luiz Claudio Barcelos, *Afroreparaciones: Memorias de la esclavitud y justicia reparatoria para negros, afrocolombianos y raizales* (467-486). Universidad Nacional de Colombia.
- Arboleda-Quiñónez, S. (2011). *Le han florecido nuevas estrellas al cielo. Suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano*. [Tesis doctoral]. Quito.

- Arboleda-Quiñónez, S. (2016). *Le han florecido nuevas estrellas al cielo. Suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano*. Poemia.
- Arboleda-Quiñónez, S. (2019). Rutas para perfilar el ecogenocidio afrocolombiano: hacia una conceptualización desde la justicia histórica. *Nómadas*, 50, 93-109.
- Arcos Rivas, A. (3 de noviembre de 2013). De la victimización al poderazgo. Recuperado el 3 de noviembre de 2013 de <https://questionp.blogspot.com/2013/11/de-la-victimizacion-al-poderazgo.html?m=0>
- Ayala Santos, A. G. (2018). *El alabao en el Chocó. Un canto de liberación y de esperanza*. Mundo Libro.
- Ayerman, R. y Jamison, A. (1998). *Music and social movements: mobilizing traditions in the twentieth century*. Cambridge University Press.
- Cagüañas Roza, D. (2021). Almas dañadas, rostro, perdón y milagro. Reflexiones a propósito de Bojayá, Chocó. *Estudios Políticos*, 61, . 10.17533/udea.espo.n61a
- Caicedo Ortiz, J. A. (2008). Historia oral como opción política y memoria política como posibilidad histórica para la visibilización étnica por otra escuela. *Educación y Pedagogía*, XX(52), 27-42.
- Caicedo Ortiz, J. A. (2013). *A mano alzada... memoria escrita de la diáspora intelectual afrocolombiana*. Sentipensar.
- Césaire, A. (2000). *Discours sur le colonialisme*. Éditions Présence Africaine.
- Escobar, A. (2007). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y Deconstrucción del Desarrollo*. (Traducción de Diana Ochoa). Fundación Editorial el perro y la rata.
- Escobar, A. (2010). *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes*. (Traducción de Eduardo Restrepo). Envió Editores.
- Fanon, F. (2007). *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica.
- Fanon, F. (2009). *Pieles negras, máscaras blancas*. (Traducción de Anna Useros Martín). Ediciones Akal.
- Fanon, F. (2011). *Frantz Fanon Oeuvres: Peau noire, masques blancs; Lan V de la révolution algérienne; Les damnés de la terre; Pour la révolution africaine*. La Découverte.

- Freja, A. (2010). La décima espinela en el canto popular de la sabana de Bolívar. *Literatura: teoría, historia, crítica*, 12, 295-330.
- Friedemann, N. S. (1990). The Role of Africa and Blacks in the Building of the Americas: Focus on Colombia. In A. R. Janmohamed y D. Lloyd (Eds.), *The Nature and Context of Minority Discourse* (pp. 292-301). Oxford University Press.
- García Rincón, J. E. (2015). Insumisión Epistémica y Pensamiento Educativo Afrocolombiano en el siglo XX. Por ahí saca la cuenta. [Tesis doctoral]. Universidad Antonio Nariño, Pasto.
- Glissant, É. (1996). *Introduction á une poétique du divers*. Éditions Gallimand.
- Janmohamed, A. R. y Lloyd, D. (1990). Introduction: Toward a Theory of Minority Discourse: What is to be done? In A. R. Janmohamed y D. Lloyd (Eds.), *The Nature and Context of Minority Discourse* (). Oxford University Press,
- Kissi Dompere, K. (2006). *Polyrhythmicity. Foundations of African Philosophy*. Adonis & Abbey Publishers.
- Lavou Zoungbo, V. (2003). *Du « migrant nu » au citoyen différencié*. Presses Universitaires de Perpignan.
- Leal, C. (2014). Música, raza y región: el currulao del Pacífico sur colombiano. En *Chile-Colombia: diálogos sobre sus trayectorias históricas / Fernando Purcell y Ricardo Arias Trujillo*. Universidad de los Andes, Ediciones Uniandes; Pontificia Universidad Católica de Chile, Instituto de Historia.
- Lima Santos, D. y Vivas Hurtado, S. (2014). El intelectual afro en América Latina y su proyecto estético político. En S. Vivas Hurtado (Coord.), *Utopías móviles. Nuevos caminos para la historia intelectual en América Latina* (pp. 190-209). Diente de León Editor, Universidad de Antioquia.
- Londoño, A. (1985). El currulao. *Educación Física y Deporte Medellín*, 7 (1-2).
- Mbembé, A. (2003). Necropolitics. Traduit par Libby Meintjes. *Public Culture*, 15 (1), 11-40.
- Mena Lozano, Á. E. y Meneses Copete, Y. A. (2019). La Filosofía del Vivir sabroso. *Revista de la Universidad de Antioquia*, 337, 50-53.
- Meneses Copete, Y. A. (2014). Oralidad, escritura y producción de conocimiento: comunidades de “pensamiento oral”, el lugar de los etnoeducadores y la etnoeducación. *Praxis*, 10, 119-133.

- Mina, W. (2014). *La imaginación creadora afrodiaspórico*. Artes Gráficas del Valle Editores-Impresores.
- Morales Ladrón, M. (2005). Estudio de los géneros literarios y literatura comparada (pp. 1-17). Liceus E-excellence.
- Mosquera, S. (2017). *La Trata negrera la esclavización: una perspectiva histórico-psicológica*. Gente Nueva.
- Mudimbe, V. (1988). *The invention of Africa, Gnosis, Philosophy, and the order of knowledge*. Indiana University Press.
- Olaya Lara, J. P. y Figueroa Moncayo, C. R. (2015). *El currulao: identidad cultural en Tumaco*. [Tesis de maestría]. Universidad de Nariño, Pasto.
- Oslander, U. (2003). "Discursos ocultos de resistencia": tradición oral y cultura política en comunidades negras de la costa pacífica colombiana. *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 203-235.
- Pinilla Bahamón, A. M. (2017). Alabaos y conflicto armado en el Chocó: noticias de supervivencia y reinención. *Encuentros*, 152-169.
- Quiceno Toro, N. (2016). *Vivir Sabroso. Luchas y movimientos afrotrasteños, en Bojayá. Chocó, Colombia*. Editorial Universidad del Rosario.
- Quiceno, N., Ochoa Sierra, M. y Villamizar, A. (2017). La política del canto y el poder de las alabaoras de Pogué (Bojayá, Chocó). *Estudios Políticos*, 51, 175-195. 10.17533/udea.espo. n51a09
- Rama, Á. (1998). *La ciudad letrada*. Montevideo: Arca.
- Redacción El Tiempo (2019). Los números del Festival Petronio Álvarez que muestran su fortaleza. <https://www.eltiempo.com>
- Rivas Mosquera, J. (2015). Incidencia de la Actividad Minera en el Etnodesarrollo de las Comunidades Negras Pertenecientes a los Consejos Comunitarios de la Subregión del San Juan del Chocó Biogeográfico (año 2001 a 2013). [Tesis de maestría]. Instituto de Altos Estudios Europeos, Bogotá. Facultad de Ciencias Política y de la Administración. Maestría en Ciencia Política y Liderazgo Democrático.
- Rodney, W. (1982). *De cómo Europa subdesarrolló a África, traducción de Pablo González Casanova Henríquez*. Siglo XXI Editores.
- Thiong'o, N. wa (1981). *Decolonising the mind*. Zimbabwe Publishing House.
- Thiong'o, N. wa (2017). *Desplazar el centro, luchas por las libertades culturales*. Rayo Verde Ediciones.

- Verstraelen, F. (2002). History of Christianity in Africa in the Context of African History- Four Recent Contributions Compared. *Exchange*, 31(2), 171-199. <https://doi.org/10.1163/157254302X00272>
- Vergara Figueroa, A. (2018). *Afrodescendant resistance to deracination in Colombia. Massacre at Bellavista-Bojayá-Chocó*. Springer Nature.
- Vergara Figueroa, A. y Cosme Puntiel, C. L. (Eds.) (2018). *Demando mi libertad. Mujeres negras y sus estrategias de resistencia en la Nueva Granada, Venezuela y Cuba, 1700-1800*. Editorial Universidad Icesi. <https://doi.org/10.18046/EUI/escr.16.2018>
- Viáfara López, C. A., Ramírez, H. F. y Urréa Giraldo, F. (2001). Perfiles sociodemográficos de la población afrocolombiana en contextos urbano-regionales del país a comienzos del siglo XXI. CIDSE: Centro de Investigaciones y Documentación Socioeconómica. Informe.
- Vivas Hurtado, S. (2009). Vasallos de la escritura alfabética. Riesgo y posibilidad de la literatura aborígen. *Estudios de Literatura Colombiana*, 25, 15-34.
- Zapata Olivella, M. (1991). *La rebelión de los genes. El mestizaje americano en la sociedad futura*. Sigma Editores.
- Zemelman, H. (1998). *Sujeto: existencia y potencia*. Anthropos Editorial.

Documentos

- Alto Comisionado para la Paz. Gobierno Nacional de Colombia. *Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera*, 2016. <http://www.altocomisionadoparalapaz.gov.co/procesos-y-conversaciones/Documentos%20compartidos/24-11-2016NuevoAcuerdoFinal.pdf>
- Congreso de la República de Colombia. *Ley 1900 de 2018. Por medio de la cual se establecen criterios de equidad de géneros en la adjudicación de las tierras baldías, vivienda rural, proyectos productivos, se modifica la ley 160 de 1994 y se dictan otras disposiciones*, 2018. <https://dapre.presidencia.gov.co/normativa/normativa/LEY%201900%20DEL%2018%20DE%20JUNIO%20DE%202018.pdf>
- Corte Constitucional de Colombia. *Sentencia T-622 de 2016. Principio de precaución ambiental y su aplicación para proteger el derecho a la salud de las personas-caso de comunidades étnicas que habitan la cuenca del río Atrato y manifiestan afectaciones a la salud como consecuencia de las actividades mineras ilegales*, 2016. <https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2016/t-622-16.htm>

Cibergrafía

Prensa

- Herrera Durán, N. (24 de junio de 2019). María del Pilar Hurtado, la líder que había denunciado “casas de pique”. *El espectador*. Recuperado el 26 de diciembre de 2019. <https://www.elespectador.com/colombia2020/territorio/maria-del-pilar-hurtado-la-lider-que-habia-denunciado-casas-de-pique-articulo-867513>
- Quintero, D. (25 de junio del 2019). María del Pilar Hurtado, otra lideresa social asesinada, Pares – Fundación Paz y Reconciliación. Recuperado el 26 de diciembre de 2019. <https://pares.com.co/2019/06/25/maria-del-pilar-hurtado-la-lideresa-y-reclamante-de-tierras-asesinada/>

Youtube

- Cantaoras de Pogue. *Decimoquinto aniversario. Voces de Resistencia*, Vol. 1: *Las Cantadoras de Pogue*. Recuperado el 4 de enero de 2020 de <https://www.youtube.com/watch?v=h3MLD2bEBVY>
- Cantaoras de Pogue. *La Patrona de Bojayá. Voces de Resistencia*, Vol. 1: *Las Cantadoras de Pogue*. Recuperado el 4 de enero de 2020 de https://www.youtube.com/watch?v=V8INGd_h_Pw
- Cantaoras de Pogue. *La Virgen se azara mucho. Voces de Resistencia*, Vol. 1: *Las Cantadoras de Pogue*. Recuperado el 4 de enero de 2020 de <https://www.youtube.com/watch?v=2fncWakH3wA>
- Esteban Copete y su Kinteto Pacífico y Canalón de Timbiquí. *No llores. Homenaje*. Recuperado el 19 de diciembre 2019 de <https://www.youtube.com/watch?v=PenJfJcNYuI>
- González Mina, Leonor. *La Mina*. Colección Doble Platino. Recuperado el 2 de enero de 2020 de https://www.youtube.com/watch?v=ZE9y_tpoc-s
- Herencia de Timbiquí. *Coca por coco*. De la producción *Tambó*. Recuperado el 20 de diciembre de 2019 de <https://www.youtube.com/watch?v=dsOpgcTRsSU>
- Rancho Aparte. *¿De quién es la tierra?* (2017). Recuperado el 20 de diciembre 2019 de <https://www.youtube.com/watch?v=V7keycpOxDo> y de <http://ca-musica.com/es/cartist/rancho-aparte/>