

# Bordar, cantar y cultivar espacios de dignidad: ecologías del duelo y mujeres atrateñas

Natalia Quiceno Toro

10

# Bordar, cantar y cultivar espacios de dignidad: ecologías del duelo y mujeres atrateñas

Natalia Quiceno Toro<sup>1</sup>

*Colección Avances de Investigación CIHAC · Sección CALAS*

› Segunda época ‹

•10•

---

<sup>1</sup> Instituto de Estudios Regionales, Universidad de Antioquia.

*Colección*

SPONSORED BY THE



Federal Ministry  
of Education  
and Research

> Segunda época <

Comité editorial:

Dr. Ronny Viales Hurtado

Dr. Anthony Goebel

Dr. David Díaz Arias

Sub-comité CALAS- Laboratorio Visiones de paz:

Dra. Carmen Chinas

Dr. David Díaz Arias

Dra. Christine Hatzky

Dr. Werner Mackenbach

Dr. Joachim Michael

320.972

Q6b Quiceno Toro, Natalia.

Bordar, cantar y cultivar espacios de dignidad: ecologías del duelo y mujeres atrateñas / N. Quiceno T. -1. ed. –San José: Universidad de Costa Rica, Centro de Investigaciones Históricas de América Central, CALAS-Laboratorio Visiones de Paz, 2021.

109 páginas. 18 x 25 cm.

Edición digital

Colección de Avances de Investigación - CIHAC - Sección CALAS

Segunda época.

ISBN 978-9930-9748-0-0

1. Identidad cultural. 2. Modelos culturales. 3. Problemas sociales.  
4. Mujeres. 5. Colombia – Política social. 6. Militarismo. 7. Violencia  
I. Título. II. Colección.

Corrección filológica: *Mariela Mata* • Diseño y Diagramación: *Melissa González Villalobos*.

Imagen: *Adriana Vilamizar*. *Nuestras víctimas, 2 de mayo de 2002, Bellavista-Bojayá, Chocó. Haciendo historia, bordando memoria (2003) Grupo de Artesanías Guayacán.*

*Este texto fue elaborado como resultado de la estancia de investigación financiada por el Centro Maria Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados en Humanidades y Ciencias Sociales (Calas) y la participación en el Laboratorio de Conocimiento “Visiones de paz: transiciones entre violencia y paz en América Latina”. Agradezco al Centro de Investigaciones Históricas de América Central (Cihac) de la Universidad de Costa Rica por su publicación en la colección Avances de Investigación.*

*En memoria de*

*Ángela Salazar*

*Defensora de los derechos humanos, comisionada de la verdad para los pueblos negros, afrocolombianos, palenqueros y raizales. Murió el 7 de agosto del 2020 por el coronavirus.*

*Saulo Enrique Mosquera*

*Sabedor, amigo y maestro bojayaseño; líder y defensor de los derechos de los pueblos negros en el Atrato. Fundador del semillero de alabaos en el corregimiento de Pogue. Murió el 23 de mayo del 2021 por una enfermedad crónica que nunca fue atendida adecuadamente, debido a la precariedad de los servicios de salud en el territorio chocoano.*

\*\*\*

*¿Por qué la gente llama «pequeño» a lo que es diminuto o «grande» a lo que es amplio si ambos resultan igual de infinitos?*

SVETLANA ALEXIÉVICH

*La decisión de alimentar el mundo es la verdadera decisión. Ninguna revolución la ha elegido. Pues esa alternativa requiere que las mujeres sean libres.*

ADRIANNE RICH



## AGRADECIMIENTOS

Este libro no hubiera sido posible sin el encuentro y la acogida que me han dado las mujeres de Bojayá y Quibdó, vinculadas a colectivos de artesanas, tejedoras, cantadoras y yerbateras. Sostener los vínculos de amistad y colaboración con los diferentes colectivos ha sido una forma de mantenerme embarcada en las aguas del río Atrato y aprender de las vidas ribereñas. Agradezco la confianza y la generosidad que han tenido al compartir sus historias, conocimientos y experiencias.

Este texto es resultado de la estancia de investigación financiada por el Centro Maria Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados en Humanidades y Ciencias Sociales (CALAS) y mi participación en el Laboratorio de Conocimiento “Visiones de paz: transiciones entre la violencia y la paz en América Latina”. Agradezco al Centro de Investigaciones Históricas de América Central (CIHAC) de la Universidad de Costa Rica por su publicación en la colección Avances de Investigación. La dificultad de hacer un trabajo de campo más intensivo con las mujeres de la Fundación Mujer y Vida y el grupo de mujeres Yerbateras del Amor, debido a la pandemia por la COVID-19, transformó la apuesta inicial y terminé poniendo en relación un primer acercamiento al mundo de las plantas con mi experiencia etnográfica y de acompañamiento en otros proyectos con artesanas y cantadoras.

Agradezco entonces a Tania Pérez-Bustos, Isabel González y todas mis compañeras del proyecto “Remendar lo nuevo: practicando reconciliaciones a través del quehacer textil y la memoria digital en la transición al postconflicto de la Colombia rural”, así como a Pilar Riaño y el Comité por los Derechos de las Víctimas de Bojayá, coordinadores del proyecto, “Exhumations and memorialization in the Pacific region of Colombia: fostering healing and strengthening community driven knowledge transfer”, por permitirme articular reflexiones que surgen en colectivo para pensar procesos de duelo y resistencia a la guerra mediante textiles, cantos y plantas. Agradezco a la Universidad de Antioquia por la comisión de posdoctorado que me permitió dedicarme a las actividades del Laboratorio de Conocimiento.

En el laboratorio consolidamos un espacio de intercambio que fue muy valioso e inspiró muchas de las reflexiones que aquí logré traer. Agradezco a todos los colegas por abrir mi espectro para pensar la violencia y la paz desde perspectivas interdisciplinarias y lugares diferentes a mi propio país. Asimismo, agradezco la posibilidad de intercambio que tuve con grandes maestras y colegas durante mi estadía en la sede principal de Calas en la Universidad de Guadalajara. Hoy, cuando estos intercambios presenciales parecen cada vez más distantes, agradezco y recuerdo con nostalgia todas esas conversaciones a la hora del almuerzo, los cineforos para pensar temas que nos convocaban y la hospitalidad de nuestros anfitriones. Finalmente, agradezco la generosidad de la profesora Castriela Hernández por animarse a escribir el prólogo y continuar el diálogo que iniciamos en el malungaje organizado por la profesora Ángela Mena para la creación del programa de las africanías en la Universidad de Antioquia.





# Índice

AGRADECIMIENTOS.....	vii
INTRODUCCIÓN.....	1
<b>CAPÍTULO 1</b>	
<b>EL ATRATO.....</b>	<b>5</b>
<b>ECOLOGÍAS DEL DUELO Y PACES MÁS QUE         HUMANAS.....</b>	<b>8</b>
<b>ACCIÓN POLÍTICA FEMINISTA.....</b>	<b>12</b>
<b>ENCUENTROS Y ACOMPAÑAMIENTOS         ETNOGRÁFICOS.....</b>	<b>15</b>
<b>CAPÍTULO 2</b>	
<b>BORDAR EL ATRATO.....</b>	<b>19</b>
<b>VIDAS RIBEREÑAS.....</b>	<b>22</b>
<b>TELÓN NUESTRAS VÍCTIMAS, 2 DE MAYO DE         2002.....</b>	<b>27</b>
<b>LABERINTOS, VIAJES Y ENCUENTROS BORDADOS.....</b>	<b>32</b>
<b>PRÁCTICAS TEXTILES Y NARRATIVAS         TERRITORIALES.....</b>	<b>37</b>
<b>CAPÍTULO 3</b>	
<b>CULTIVAR ESPACIOS DE DIGNIDAD.....</b>	<b>40</b>

	<b>CAMINANDO LAS CALLES DE QUIBDÓ CON LAS YERBATERAS DEL AMOR.....</b>	<b>44</b>
	<b>PLANTAS DE PODER.....</b>	<b>49</b>
	<b>SIENTATEAQUÍ: CRIAR UN HIJO EN MEDIO DE LA VIOLENCIA .....</b>	<b>53</b>
	<b>EL PATIO DE LEONOR EN BELLAVISTA NUEVO .....</b>	<b>57</b>
	<b>LA PLANTA DEL COLINO Y LA MEMORIA DE ROSARIO .....</b>	<b>59</b>
	<b>RECLAMAR EL TERRITORIO, HABITAR LA VULNERABILIDAD .....</b>	<b>61</b>
<b>CAPÍTULO 4</b>	<b>CANTOS PARA HONRAR A LOS SAGRADOS ESPÍRITUS.....</b>	<b>64</b>
	<b>CANTAR A LA PAZ.....</b>	<b>67</b>
	<b>LA PAZ Y LA BÚSQUEDA DEL DESCANSO PARA LOS MUERTOS.....</b>	<b>72</b>
	<b>DESPEDIR A LOS MUERTOS DIECISIETE AÑOS DESPUÉS.....</b>	<b>77</b>
	<b>«NADIE NACE NI MUERE SOLO» .....</b>	<b>83</b>
	<b>REFERENCIAS .....</b>	<b>86</b>



# PRÓLOGO<sup>1</sup>

Cuando pensamos en el departamento del Chocó y en sus habitantes –mayoritariamente mujeres, niñas, niños, jóvenes y hombres negros e indígenas– es imposible pasar por alto cómo múltiples formas de violencias se intersectan y perpetúan en los territorios del Pacífico y, además, cómo estas se conectan con las violencias en territorios del Caribe, de Nariño y otras regiones del país, en donde la guerra y las agresiones son marcadamente racializadas. El Chocó biográfico es un territorio en donde el “vivir sabroso”, como filosofía y modo de vida, se hace cada vez más utópico. Dicho “vivir sabroso” está cada día más amenazado y condenado producto de las violencias que despojan los cuerpos, los ríos y los territorios, pero también por el racismo y la necropolítica que reproduce el conflicto armado. El tejido, el cultivo, las azoteas y los cantos sirven de herramientas para la preservación de las memorias colectivas del dolor y como prácticas comunitarias, las cuales están orientadas a recomponer la vida, reclamar justicia social y promover lo que denomino “alternativas propias de sanación racial y transformaciones situadas”,<sup>2</sup> entendidas como “formas ancestrales, culturales y políticas de tramitación del dolor, curación, resiliencia y contestación a procesos históricos y contemporáneos de opresión, marginación y exclusión violentos que perpetúan el racismo.”<sup>3</sup>

- 
- 1 Castriela Hernández Reyes, hija de Etilsa Reyes, mamá, intelectual, investigadora y activista de la diáspora palenquera. Candidata a doctora en Antropología de la Universidad de Massachusetts Amherst. Cofundadora y presidenta de la Asociación Colombiana de Investigadoras e Investigadores Afros – (Aciafro). Sus líneas de investigación abordan, pero no se limitan, a las siguientes: *intersectionality of race, gender, body, and class; black/ decolonial feminism theories; racism and armed conflict; the racialized and gendered political economy of war; extractivism and racial capitalism in Latin America; black women's history and struggles in Latin America; state power, patriarchy, and colonialism; skin color and whiteness; social movements; ethnographic methods; race, forced migration and dispossession; human rights and transitional justice; critical race theory; and political anthropology*. Autora de varios artículos y capítulos de libros: “An Epistemology of Absences: More Than Fifty Years of Untold Stories on Black Women Survivors of the Colombian Armed Conflict” en *Critical Social Science Research on Black Women in the Americas*, ed. por Keisha Khan-Perry y Melanie Medeiros (capítulo enviado); “Identity, Belonging, and Exclusion in the Higher Education Library” (en coautoría con Krista Harper, Castriela Hernández-Reyes, Sesma Elena Holmrich Cait, Vanesa Giraldo y Sarah Hutton) en *Cool Anthropology: How to engage a wide audience with your research*, ed. por Kristina Baines y Victoria Costa (en proceso de publicación); *Lenguajes Incluyentes: Alternativas Democráticas* (en coautoría con María Isabel Mena G., Yeison Meneses Arcadio y Antonia Agreda) IOM; *Black Women's Struggles against Extractivism, Land Dispossession, and Marginalization in Colombia*; “Género, lenguajes excluyentes y racismo: descolonizando la historicidad de las mujeres afrodescendientes e indígenas en Colombia”, en *Lenguajes Incluyentes: Alternativas Democráticas*, ed. por María Isabel Mena G., Yeison Meneses Arcadio, Antonia Agreda y Castriela Hernández-Reyes, 110-132; *Interrogando la gramática racial de la blanquitud: Hacia una analítica del blanqueamiento en el orden racial colombiano* (en coautoría con Darío Vásquez-Padilla); “Aproximaciones al Sistema de Sexo/Género en la Nueva Granada en los Siglos XVIII & XIX”, en *Demando mi Libertad: Mujeres Negras y sus Estrategias de Resistencia en la Nueva Granada, Venezuela y Cuba entre 1700 – 1800*, ed. por Aurora Vergara Figueroa y Carmen Cosme Puntiel, 29-76.
  - 2 “Alternativas propias de sanación racial y transformaciones situadas” es un concepto que desarrollo en mi tesis doctoral, la cual ofrece una lectura crítica sobre las dinámicas de la guerra en Colombia desde las epistemologías otras. Por favor, no citar sin la previa autorización de su autora.  
©Etnografía de los sentidos es un concepto que he estado desarrollando en la escritura de mi tesis doctoral. Por favor, no citar sin la autorización previa de su autora.
  - 3 Castriela Hernández-Reyes, “Black women's struggles against extractivism, land dispossession, and marginalization in Colombia”, *Latin American Perspectives* 46, no. 2 (2019): 217-234.

A pesar de los deseos y los esfuerzos en recomponer la vida, preservar las prácticas espirituales y mantener vivas nuestras manifestaciones culturales, saberes y medicinas ancestrales afectados por los “mundos dañados por la guerra”, “el vivir sabroso” sigue siendo el horizonte conducente a la “felicidad”. A una felicidad que no responde a las lógicas de Occidente ni de los mercados, sino que se inscribe en otras formas de vivir y razonamientos, en donde sembrar, cantar, proteger los ríos, pescar, declamar, danzar y ombligar se constituyen en todo aquello que dignifica la vida y a la humanidad.

Los mecanismos de recomposición del mundo se encuentran restringidos por las dinámicas de la guerra en los territorios bañados por el río Atrato en el Pacífico colombiano. Una violencia agudizada por la zozobra de la pandemia de la COVID-19, que, desde el 2020, viene retando al mundo científico y a la humanidad, recordándonos lo frágiles que somos y lo corta que puede ser la vida en los comienzos de la tercera década del siglo XXI. El sistema-mundo capitalista, junto con su sistema de sexo/género colonial/moderno racializado,<sup>4</sup> supuestamente impenetrable e inquebrantable, dejó expuestas sus fisuras. En medio de este panorama, Natalia Quiceno Toro nos presenta los resultados de una investigación etnográfica, la cual parte de comprender la manera en que las comunidades negras e indígenas del Pacífico colombiano intentan reconstruir sus mundos por medio de diversas formas de “rehabilitaciones parciales” y “recomposiciones modestas”.

*Bordar, cantar y cultivar espacios de dignidad: ecologías del duelo y mujeres atrateñas* nos sitúa, desde el primer párrafo, en la dolorosa realidad que sufren las personas de Pogue y Bojayá: la persistencia y el sinfín de la guerra en el Pacífico colombiano. La obra no solo hace visible las voces, las experiencias y la capacidad de resiliencia de las mujeres negras y las comunidades ribereñas del Atrato en el Chocó, sino también las devastaciones y los dolores que circulan en el territorio y recorren los cuerpos y el río que se vuelve protagonista. Los relatos recogidos en este manuscrito lo convierten en un texto envolvente y cautivador. Se trata de historias de vida de mujeres negras sabedoras, quienes, por medio del canto, el bordado, la narración y el sembrar, nos enseñan el valor de la vida, el sanar y la sanación como actos políticos y transgresores dentro de un mundo violento que ha sido narrado por medio de múltiples historias hegemónicas.

De esta forma, el canto, el bordado, la narración y la siembra, junto con el río Atrato, emergen como contra-narrativas que nacen a partir del quehacer cotidiano de quienes experimentan la guerra. Mediante sus cantos por la vida, las mayores invitan a reflexionar y darle significado y sentido a cada evento vivido. La fuerza de la obra de Natalia Quiceno se evidencia en el párrafo que afirma:

Las luchas por la verdad y la justicia que emprenden las mujeres que aquí comparten sus historias tienen en cuenta los modos como el conflicto las ha afectado en tanto mujeres negras y rurales. Muestran los modos como la raza o el lugar de procedencia operaron a la hora de ser violentadas por los actores armados. Sus bordados, cantos y huertas, destacan cómo la transformación de sus actividades productivas, debido al desplazamiento forzado y a la ocupación militar, guerrillera y paramilitar de sus

---

4 Hernández-Reyes, “Black women’s struggles against extractivism, land dispossession, and marginalization in Colombia”.

territorios, atentó contra su autonomía como mujeres agricultoras y transformó su relación con el río y el monte.<sup>5</sup>

Metodológicamente, Quiceno da cuenta de una etnografía del quehacer cotidiano en los alrededores del río Atrato y los territorios de las comunidades negras de Pogue y Bojayá. Su obra se sitúa dentro de lo que denomino una “etnografía de los sentidos”, que parte de las subjetividades, los sonidos, los silencios y los tejidos para hacer visible la fuerza, el amor y la resiliencia como un modo de pervivir de los pueblos negros”.<sup>6</sup> Esta obra es testimonio de la carencia de respuestas institucionales para combatir las violencias que padecen las mujeres, las niñas, los niños y los hombres del pueblo negro, lo cual deja en evidencia “la imposibilidad de la acción” en los territorios del Pacífico. Ser testigo de lo que las comunidades reclaman y de las inadecuadas o las nulas respuestas institucionales refleja lo que Quiceno designa como “la imposibilidad de “separar las formas como se cultiva y garantiza el bienestar de las comunidades afro e indígenas con la posibilidad real de construir la paz”.

Este libro hace un recorrido por diferentes corrientes feministas de América Latina: el feminismo comunitario, los feminismos negros y afrodiaspóricos y el feminismo popular. La obra invita a sus lectoras y lectores a ampliar los horizontes de interpretación de las dinámicas de la guerra a partir de otros referentes. Tomando como apuesta política el concepto de “sentí-pensar”, propuesto por la académica e intelectual negra Elba Mercedes Palacios, Quiceno realiza un ejercicio investigativo que propone “pensar las reexistencias históricas contra las opresiones”, apostando por “romper con la negación histórica y el racismo contra el pueblo negro”. Además, nos invita a transgredir la manera como se ha construido la historia de la violencia en Colombia, particularmente, como esta ha afectado a los pueblos y los territorios negros en el Pacífico.

Para enriquecer esta línea argumentativa, la autora incorpora los aportes teóricos de intelectuales afrocolombianos/as y palenqueras que examinan las configuraciones de las geografías racializadas y las formas como los cuerpos y los territorios son afectados por las dinámicas del conflicto armado. Por lo tanto, su mirada crítica entra en diálogo con los conceptos, los aportes teóricos y las apuestas políticas para comprender la violencia en los territorios negros desde otros horizontes epistémicos, en donde son centrales categorías analíticas como “ecoetnogenocidio”,<sup>7</sup> “territorios y cuerpos vaciados”<sup>8</sup> y “capitalismo racial y luchas de las mujeres negras en contra de la militarización de la vida social, el extractivismo y el despojo”.<sup>9</sup> A partir de esta multiplicidad de diálogos, en el libro se analiza y

---

5 Natalia Quinceno, *Bordar, cantar y cultivar espacios de dignidad: ecologías del duelo y mujeres atrateñas* (Colombia: Instituto de Estudios Regionales. Universidad de Antioquia, 2021).

6 Hernández-Reyes, “Black women’s struggles against extractivism, land dispossession, and marginalization in Colombia”. ©Este concepto no puede ser citado sin la autorización de su autora, puesto que se encuentra protegido bajo los derechos de autor.

7 Santiago Arboleda, “Rutas para perfilar el ecogenoetnogenocidio afrocolombiano: hacia una conceptualización desde la justicia histórica”, *Revista Nómadas* 50, (2019): 93-109. Doi: 10.30578/nomadas.n50a6.

8 Aurora Vergara, “Cuerpos y territorios vaciados ¿En qué consiste el paradigma de la diferencia? ¿Cómo pensamos la diferencia?”, *Revista CS* 13, (2014): 338-360. Doi: 10.18046/recs.i13.1830.

9 Hernández-Reyes, “Black women’s struggles against extractivism, land dispossession, and marginalization in Colombia”.

se expande la noción de “dimensión cuerpo-territorio” para develar cómo las dinámicas de las violencias históricas no solo producen daños que alteran las “formas de hacer y sostener relaciones vitales”, sino que transforman los “roles, lugares e identidades de las mujeres”.

*Bordar, cantar y cultivar espacios de dignidad: ecologías del duelo y mujeres atrateñas* es una mezcla convincente de memorias personales e historias de mujeres negras que hace visible las violencias armadas y estructurales, el racismo y la resiliencia. A los relatos personales y colectivos, enhebrados con una mirada antropológica crítica y feminista sobre el conflicto armado y sus impactos en el Chocó, se les suman las producciones de académicas negras sobre este territorio. Quiceno conoce su lugar de enunciación y subraya las complejidades de ser una investigadora externa (una mujer no negra) que ha estado vinculada y ha acompañado procesos de resistencia de mujeres negras de Pogue y Bojayá durante varios años. En gran medida, las narrativas recopiladas ayudan a sanar múltiples heridas al centrarse en las *formas ancestrales y culturales de curación y resiliencia* utilizadas por las mujeres negras, sin evitar nombrar el dolor o las heridas para abordar las “rehabilitaciones parciales” y las “modestas recomposiciones” del mundo.

Historias como la de Floriana, cantadora y curandera de la comunidad de Pogue, nos llevan a un viaje con las y los ancestros, su memoria y sus relatos sobre los rituales fúnebres, las nueve noches y los alabaos que reivindican la vida y la muerte. Los recuerdos de Floriana y la manera en que describe el valor del plátano para las tradiciones culinarias y como una planta que permite mantener vivos los recuerdos de los que se han ido en el Pacífico explican el “Saber vivir y morir con otros”. Aprendemos sobre el valor de las plantas y la fuerza de la naturaleza cuando se practica el ritual del ombligamiento. El trabajo de las *Yerbateras del Amor* es, de acuerdo con Quiceno, una manera de “dignificar los espacios en contextos de gran precariedad” e “implica la activación de diversas relaciones, saberes y procesos que tienen que ver con territorialidades propias”. Por su parte, para las mujeres negras de Pogue y Bojayá, los alabaos son instrumentos para sostener el dolor y conectar el mundo de los vivos con el de los muertos, pero también son cantos para la paz.

Las dinámicas de una guerra que no cesa en Colombia y afecta de manera desproporcional a los pueblos negros e indígenas dan cuenta de las complejidades de las diferentes formas de violencia que persisten en los territorios racializados. El texto hace una clara denuncia de cómo ha operado la invisibilización y el racismo contra las mujeres negras: “Que los cantos del 2021 sigan denunciando la continuidad del conflicto armado, da cuenta de la vigencia de prácticas racistas donde el cuerpo de las mujeres negras cantadoras se pone en escena para cantar sin ser en realidad escuchadas”. Este también invita a pensar en la existencia de otras maneras de ser y estar en el mundo.





## INTRODUCCIÓN

Las crisis tienen el poder de hacer emerger estados de cosas que hemos normalizado, que bajo el ritmo de lo cotidiano ignoramos o consideramos como el problema de otros. La primera semana de abril del 2020, mientras el mundo entero se encontraba guiado bajo el imperativo del #QuédateEnCasa, debido a la emergencia sanitaria ocasionada por el coronavirus, en la zona rural del municipio colombiano de Bojayá, en el Chocó, se enfrentaban las Autodefensas Gaitanistas de Colombia y la guerrilla del ELN, a pesar de que esta última había emitido un comunicado de cese unilateral al fuego como gesto de paz en medio de la emergencia sanitaria.

Por esos días, como si se tratara de una conjunción de fuerzas destructivas, la creciente de los ríos Bojayá y Pogue inundó la comunidad de Pogue y varias comunidades indígenas, lo que dejó a más de doscientas familias con enormes pérdidas materiales y sin acceso a los medios de sustento; literalmente, sin un lugar en el cual resguardarse en medio de la pandemia. Una reunión por la plataforma Zoom, en la que participaron algunos líderes de la región y funcionarios de la Oficina del Alto Comisionado para la Paz con el objetivo de analizar la situación, me puso en evidencia la imposibilidad de separar las formas de cómo se cultiva y garantiza el bienestar de las comunidades afro e indígenas con la posibilidad real de construir la paz.

Frente a las alternativas infernales de la guerra, el virus y los desastres naturales, las comunidades se organizan para defender su vida, buscar ayuda, organizar campañas, recuperar del lodo los sembrados perdidos y activar sus redes de solidaridad. Sin embargo, para los funcionarios, las alternativas parecían impulsar una sola respuesta: esperar. Es decir, reafirmar la “imposibilidad” de la acción. Seguir los protocolos, apelar a decretos y confiar en que se podrían reactivar las acciones ya emprendidas, como resultado de una reunión en la zona con el presidente de la república, el 11 de enero de ese mismo año, después de que trescientos paramilitares tomaran una comunidad rural de quinientos habitantes en la madrugada del 1 de enero. Esas eran las líneas de la respuesta que los funcionarios daban a los líderes: “mejor esperar porque tal vez tratando de solucionar una emergencia agravamos la otra emergencia”.

Esta pequeña reunión dejó muy claro que, desde diferentes posiciones, se hablaba de mundos muy distintos. Así todos usáramos la palabra “emergencia” en el idioma español, esta no parecía significar lo mismo. ¿La emergencia era cuál? ¿Quién la estaba experimentando? En ese instante, la emergencia seguía siendo la guerra, la violencia que se había venido reconfigurando después de cinco años de la firma del acuerdo de paz con la entonces guerrilla de las Farc-EP. Una violencia que, aunada a cambios abruptos en los ciclos de lluvia, hacía del día a día de las personas de estas comunidades una ardua lucha para mantenerse con vida. Para algunos, sin casa y bajo la amenaza de las balas, “quedarse en casa” o enfermarse de coronavirus no era la evidencia de la emergencia proclamada globalmente.

Sitúo estas intersecciones sobre la crisis desde la cuenca del Atrato para introducir el presente texto, el cual se interesa por “rehabilitaciones parciales, recomposiciones modestas”<sup>1</sup> de mundos dañados por el conflicto armado colombiano. Actualmente, el Pacífico colombiano experimenta grandes tensiones entre paz y violencia. Los intentos por consolidar procesos transicionales están marcados por el escalamiento del conflicto, el reordenamiento de actores armados y la persistencia de las desigualdades históricas. En esas violencias entrelazadas, los pueblos afrocolombianos han sufrido daños desproporcionales y se ha puesto en riesgo su supervivencia cultural. Esto ha sido caracterizado por intelectuales afro de la región como un “ecoetnogenocidio”<sup>2</sup> o “territorios y cuerpos vaciados”<sup>3</sup> para enfatizar que el conflicto armado colombiano y las violencias que produce han contribuido a configurar una geografía racializada, funcional a un proyecto de poder racista.

La ilusión de la paz duró poco para los pueblos afrocolombianos del Pacífico. En algunos lugares donde se celebró la partida de los ejércitos muy rápidamente se sintió el rigor de la llegada de nuevos y desconocidos ejércitos con otras armas, reglas y discursos. Pese a todo un proceso de paz que implicó años, voluntades políticas y esfuerzos por parte de las comunidades, la guerra se sigue perpetuando a lo largo del territorio. Siguen los “detractores” de la paz, hoy en el Gobierno Nacional, legitimando sus discursos de odio, mientras que las economías extractivas continúan instalándose como formas naturalizadas de reproducción de espacios racializados. Ante este panorama, los pueblos persisten en crear formas de mantenerse y sostener vidas ribereñas en medio de la militarización y el despojo.

Los trabajos que las mujeres afrodescendientes de la cuenca del río Atrato han realizado para recomponer sus mundos dañados por la guerra nos manifiestan la importancia de aprender de sus conocimientos en relación con el sostenimiento de la vida y los espacios que crean en contextos donde se entrelazan múltiples violencias. En un encuentro con mujeres cantadoras y artesanas en el río Atrato, una preguntó: “¿qué tenemos en común las mujeres artesanas y las cantadoras?”; inmediatamente, ella misma respondió: “todo lo que hacemos es una forma de expresarnos, expresar lo que somos y sentimos”.

Como veremos aquí, el bordado, las plantas y el canto siguen siendo formas situadas de hacer frente a los daños y las pérdidas ocasionadas por el conflicto armado. Pensábamos que ahora las plantas estarían para sanar dolores cotidianos, pasmo, mal aire o algún mal de amor, pero no, las pencas se siguen marchitando ante la inminente muerte; pensábamos que ahora los bordados estarían llenos de puntadas de un territorio que no solo fuera nostalgia de un pasado y que los rituales mortuorios existirían otra vez para cantar a la muerte, la cual se anuncia con el canto de un pájaro o se asimila en el

- 
- 1 Donna Haraway, *Staying with the trouble: making Kin in the Chthulucene* (North Carolina: Duke University Press, 2016).
  - 2 Santiago Arboldeda, “Rutas para perfilar el ecogenoetnogenocidio afrocolombiano: hacia una conceptualización desde la justicia histórica”, *Revista Nómadas* 50, (2019): 93-109. Doi: 10.30578/nomadas.n50a6.
  - 3 Aurora Vergara, “Cuerpos y territorios vaciados ¿En qué consiste el paradigma de la diferencia? ¿Cómo pensamos la diferencia?”, *Revista CS* 13, (2014): 338-360. Doi: 10.18046/recs.i13.1830.

proceso de acompañar al enfermo, pero no, aún retumba un canto de dolor por quienes defienden la paz y siguen muriendo en esta guerra.

Entiendo estos oficios de las mujeres vinculados a prácticas culturales de cuidado y duelo que reivindican modos de existencia para, a su vez, afrontar la violencia. “Afrontar”, por lo tanto, no tiene un sentido solo de respuesta. Se trata de una práctica creativa que se conecta con las políticas de la vida cotidiana en contextos de guerra, que aquí llamo “prácticas de recomposición modesta”, inspirada en la feminista Donna Haraway.<sup>4</sup> Es decir, prácticas para volver “a hacer vivibles” los mundos dañados. Las mujeres que compartieron sus experiencias describen las prácticas textiles, los cantos y el cuidado de las plantas como oficios entrelazados con el territorio, otras especies, los espíritus, los muertos, los seres articulados a la política, la economía y la reproducción de la vida misma. Esto expande las comprensiones sobre esas prácticas culturales en tanto formas de afrontar la violencia, pues exige conectarlas con los modos de habitar los legados de la guerra, que se reconfigura en el presente y se entrelaza con tiempos de paz.

Desde mi trabajo doctoral con las comunidades rurales de Bojayá me interesé por cuestionar los modos en que las narrativas de la victimización y la exclusión reproducen en muchos casos las lógicas de pensamiento que han llevado a propagar la violencia. Como lo plantea el filósofo camerunés Achile Mbembe,<sup>5</sup> la victimización acude a los mismos tropos que legitiman la violencia y, por lo tanto, es muy posible quedar atrapados en círculos de historias que parecieran sobredeterminar la experiencia de los pueblos y las personas en interminables narrativas del sufrimiento. ¿Qué otras experiencias emergen en medio de la violencia, el sufrimiento y la destrucción? ¿Qué se hace con lo que queda? O, en palabras de Mbembe: “¿cómo se puede redimir la vida, o sea, rescatarla de la incesante operación de su negación?”<sup>6</sup> Estas preguntas siguen movilizando mis encuentros con las comunidades atrateñas en el Pacífico colombiano y devienen en nuevos interrogantes para seguir acompañándonos en modos de conocer, pensar y habitar estos mundos y los que soñamos.

En este texto me pregunto: ¿cómo se habitan los legados de la guerra?, ¿qué se hace con lo dañado, las ruinas, los escombros, los muertos insepultos, los rituales inconclusos, los ríos envenenados y los pueblos desterrados? y ¿de qué modo las prácticas y los espacios “generizados” intervienen en la posibilidad de rehabilitar esos mundos dañados? Según el *Diccionario de lengua española*, la palabra “legado” hace referencia a “aquello que se deja o transmite a los sucesores sea material o inmaterial”. Aquí entenderé el legado como esas huellas materiales e inmateriales que las dinámicas de la guerra y el conflicto armado han dejado en los paisajes, las sociabilidades y, en general, las vidas de las personas que habitan el Pacífico colombiano, en especial la región del Medio Atrato.

---

4 Haraway, *Staying with the trouble: making Kin in the Chthulucene*.

5 Achile Mbembe, *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo* (NED Ediciones, 2016).

6 Mbembe, *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*, 187.

Esas marcas, huellas y daños han obligado a los pobladores a recomponer sus mundos y relaciones en diferentes escalas. Habitar, seguir viviendo con eso dañado, con la pérdida. Seguir insistiendo en repararla o en reclamar el hecho mismo de haber sido dañados, separados de aquello que sostiene la vida. Me inspira la pregunta de la filósofa Donna Haraway<sup>7</sup> sobre cómo podemos cultivar otros modos de vivir y morir bien en un mundo en crisis y el concepto de “*reclaim*” de la filósofa Isabelle Stengers,<sup>8</sup> que apunta a describir las formas en las que se recupera aquello de lo que hemos sido separados, no en el sentido de volver a tenerlo o volver al pasado, sino de recuperarse de la separación, curarse, sanarse del daño que esta produce.

Estas perspectivas exigen leer las formas en que el conflicto armado afecta, transforma y fractura los “territorios existenciales”, entendidos, en el sentido propuesto por Felix Guattari,<sup>9</sup> como espacios de bienestar existencial, los cuales igualmente podemos conectar con nociones latinoamericanas de “creación” y “cuidado de lo común”.<sup>10</sup> Es decir, para afrontar la violencia, estas mujeres ponen en juego espacialidades propias; ellas transforman y crean espacios en donde se reivindica la vida y la paz.

---

7 Haraway, *Staying with the trouble: making Kin in the Chthulucene*.

8 Isabelle Stengers, “Reclaiming animism”, *E-Flux Journal* 36, (2012); e Isabelle Stengers, *Otra ciencia es posible. Manifiesto por una desaceleración de las ciencias* (Futuro Anterior Ediciones, 2019).

9 Félix Guattari, Prácticas ecosóficas y restauración de la ciudad subjetiva, *Quaderns d'Arquitectura i Urbanisme*, no. 238 (2003): 38-47.

10 Raquel Gutiérrez, *Horizontes comunitario-populares* (Traficantes de Sueños, 2017); y Gladys Tzul-Tzul, “El deseo que moviliza la lucha de las mujeres comunales en Honduras”, Clacso, 12 de marzo del 2020.

# CAPÍTULO I

## EL ATRATO

Los municipios de Quibdó y Bojayá, donde habitan las mujeres que compartieron las historias y las experiencias que acompañan este texto, están ubicados en el curso medio del río Atrato y pertenecen al departamento del Chocó, en el norte del Pacífico colombiano. Son municipios con población mayoritariamente afro e indígena, que cuentan con el derecho constitucional para ejercer su autonomía y autodeterminación en territorios de propiedad colectiva. En esta cuenca, el conflicto armado se agudizó a partir de la segunda mitad de la década de los noventa y, como muchos autores e instituciones lo han destacado<sup>11</sup>, se configuró como una estrategia para revertir los avances en el reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos negros mediante el destierro, el despojo y el asesinato selectivo de líderes importantes de la región. Aunque esto también se hizo a partir del impulso de proyectos extractivos, agroindustriales, de minería y, en suma, el envenenamiento del río.

Las crisis y los despojos cotidianos<sup>12</sup> que se viven en esta región están retratados en las transformaciones de las relaciones territoriales que reclaman los bordados, los cantos y, en general, las experiencias de las interlocutoras de este texto. Estas crisis se han nombrado desde muchos espacios de movilización en el Chocó como una crisis humanitaria. En el contexto del conflicto armado, las economías extractivas, la exclusión histórica, el racismo estructural y la constante violación de derechos han llevado a las organizaciones sociales a realizar un llamado de “Acuerdo humanitario ¡ya! en el Chocó”<sup>13</sup>. Este llamado al acuerdo humanitario surge en agosto del 2017 como una apuesta por incluir las demandas de las organizaciones étnico-territoriales del Chocó en el marco de la negociación de paz entre el Gobierno y la guerrilla del ELN.

A pesar de la ruptura de la negociación en enero del 2019 con impactos perversos para la región, las organizaciones siguen reivindicando la necesidad de impulsar este acuerdo que tiene como principios fundamentales: el respeto por los derechos humanos, el derecho

---

11 Corte Interamericana de Derechos Humanos, “Caso de las comunidades afrodescendientes desplazadas de la cuenca del río Cacarica (Operación Génesis) vs. Colombia”, Sentencia del 20 de noviembre del 2013; Wisthon Andrés Abadia, “Volver para reconstruir el territorio y dignificar la vida: la experiencia del Consejo Comunitario de la Cuenca del Río Cacarica”, *Revista Colombiana de Antropología* 56, n. 2 (2020): 197-220; y Tatiana Andrea Quintero *et al.*, *Violencia, racismo y conflictos socioambientales: el despojo de tierras en el Consejo Comunitario de los ríos La Larga y Tumaradó* (Fundación Centro de Investigación y Educación Popular, 2020).

12 Diana Ojeda *et al.*, “Paisajes del despojo cotidiano: acaparamiento de tierra y agua en Montes de María, Colombia”, *Revista de Estudios Sociales* 54, (2015): 107-119. Doi: 10.7440/res54.2015.08

13 Foro Interétnico Solidaridad-Chocó, Mesa Permanente de Diálogo y Concertación de los Pueblos Indígenas de Chocó, *Propuesta de acuerdo humanitario ¡ya! En el Chocó* (2017).

internacional humanitario, la autonomía territorial y las formas de gobierno propio de las comunidades afro e indígenas. El acuerdo hace siete exigencias, entre ellas, respetar los lugares sagrados; acabar con las minas antipersonal; parar con los desplazamientos, los confinamientos y las restricciones a la movilidad; así como suspender la siembra de cultivos de uso ilícito y la minería ilegal. Todas estas acciones se mantienen aún en tiempos de implementación del acuerdo de paz con las Farc-EP y atentan contra la posibilidad de habitar libremente sus territorios.

Por su parte, la Sentencia T622 del 2016 es el resultado de una articulación de autoridades étnico-territoriales en toda la cuenca del río Atrato, que, con la representación del colectivo Tierra Digna, interponen una tutela para garantizar los derechos “a la vida, a la salud, al agua, a la seguridad alimentaria, al medioambiente sano, a la cultura y al territorio de las comunidades étnicas” de la cuenca, debido a la contaminación de sus ríos, la deforestación, la agudización de economías extractivas, la desigualdad histórica y la crisis humanitaria provocada por el conflicto armado. Todo esto aunado a una ausencia completa de acciones por parte de los organismos y las autoridades competentes.

La minería en la cuenca del Atrato no siempre fue extractiva. Heredada de los órdenes coloniales, esta es reconocida como una de las prácticas productivas propias de las comunidades negras y forma parte de un sistema que se articula desde hace siglos con la pesca, la agricultura, la cría de especies menores, la siembra de medicina y el aprovechamiento forestal, lo que ha promovido modos de trabajo colectivo, intercambios y autonomía.<sup>14</sup> Sacar oro demandaba el cuidado de las relaciones colectivas y familiares y de las relaciones con otras comunidades, espacios y especies.

Las familias campesinas agromineras sobrevivieron a diversos auges y caídas de la economía regional<sup>15</sup> y lo hicieron desde el siglo XVIII hasta la entrada de la minería extractiva, la cual vino con el conflicto armado y se alimentó del desplazamiento y la subida de los precios del oro. Las autoridades locales permitieron el ingreso de maquinaria y el “alquiler” de los terrenos familiares dentro de tierras colectivas para sacar este mineral. Así fue como la economía tradicional fue desplazada por la minería extractiva, que dejó a su paso grandes cantidades de mercurio que contaminarían el río y los peces (la principal fuente de proteína para las personas que habitan la zona). Este desplazamiento estuvo anclado a proyectos racistas:

El conflicto social y armado [...] introdujo la visión del monte como improductivo, insostenible y poco rentable, una geografía imaginada, especialmente enraizada y propia del racismo decimonónico, que ha legitimado las intervenciones civilizatorias y desarrollistas de domesticación de selvas tropicales en la región.<sup>16</sup>

---

14 Sterlin Londoño, “Atrato: majestuoso y ancho río” en *Tierra Digna. Majestuoso Atrato. Relatos bioculturales del río, reflexiones académicas y comunitarias de realidades y futuros del Chocó* (Fundación Heinrich Böll, 2018).

15 Carlos Andrés Meza, “El caso de la minería mecanizada ilegal en el municipio de Río Quito, Chocó” en *Tierra Digna. Majestuoso Atrato. Relatos bioculturales del río, reflexiones académicas y comunitarias de realidades y futuros del Chocó* (Fundación Heinrich Böll, 2018).

16 Meza, “El caso de la minería mecanizada ilegal en el municipio de Río Quito, Chocó”, 93.

La Sentencia T622 de 2016 se fundamenta en el reconocimiento de los derechos bioculturales y es considerada un hito al declarar el río como sujeto de derechos; primer caso en todo el continente americano y tercero en el mundo. En ella se considera la cuenca del Atrato como un “espacio para reproducir la vida y recrear la cultura”. Para Cagüañas *et al.*,<sup>17</sup> esta sentencia constituye una oportunidad inédita para la “imaginación ecopolítica”, entendida como la posibilidad de “imaginar un futuro que amplíe el espectro de lo político de modo tal que restituya y fomente las relaciones de mutua dependencia entre humanos y no humanos, tomando distancia de la usual separación entre sociedad y naturaleza.”<sup>18</sup>

Si bien la Sentencia T622 articula perspectivas que permiten dar pasos hacia la comprensión de los daños en la cuenca del Atrato, los retos para comprender esos entramados que hacen el río, el territorio y la vida frente a las condiciones del presente -en medio de la contaminación, la continuidad de la guerra, la violencia, la precariedad, la desigualdad y el racismo- siguen siendo enormes.

A herramientas políticas como la Sentencia T622 y el acuerdo humanitario se les suma el capítulo étnico del *Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera* (Gobierno de Colombia y Farc-EP, 2016). Gracias al trabajo, la persistencia y la incidencia de organizaciones étnicas se logró la incorporación de este capítulo en el acuerdo de paz alcanzado entre el Gobierno colombiano y la guerrilla de las Farc-EP. Este capítulo es de vital importancia en tanto tiene como uno de sus principios la no regresividad de los derechos reconocidos a los pueblos étnicos en el proceso de implementación de lo acordado y, además, deja sentadas las bases para que la construcción de paz en Colombia esté en sintonía con los siguientes principios:

A la libre determinación, la autonomía y el gobierno propio, a la participación, la consulta y el consentimiento previo, libre e informado; a la identidad e integridad social, económica y cultural, a los derechos sobre sus tierras, territorios y recursos, que implican el reconocimiento de sus prácticas territoriales ancestrales, el derecho a la restitución y el fortalecimiento de su territorialidad, los mecanismos vigentes para la protección y la seguridad jurídica de las tierras y los territorios ocupados o poseídos ancestralmente y/o tradicionalmente.<sup>19</sup>

Se trata de darle cuerpo, materialidad, a la paz desde la participación de quienes llevan siglos poniéndola en práctica. Como lo plantea Arturo Escobar,<sup>20</sup> el diseño de transiciones en tiempos de crisis comienza por pequeños procesos que activan lo común. No basta con acordarla, declararla, firmarla o darle apellidos que intenten situarla en apuestas políticas concretas, pues los nombres pueden ser fácilmente capturados por otras prácticas contrarias a los sentidos situados de la paz.

---

17 Diego Cagüañas, María Isabel Galindo y Sabina Rasmussen, “El Atrato y sus guardianes: imaginación ecopolítica para hilar nuevos derechos”, *Revista Colombiana de Antropología* 56, no. 2 (2020): 169-196. Doi: 10.22380/2539472x.638.

18 Cagüañas, Galindo y Rasmussen, “El Atrato y sus guardianes: imaginación ecopolítica para hilar nuevos derechos”, 170.

19 Gobierno de Colombia y Farc-EP, “Capítulo étnico”, en *Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera* (2016), 206.

20 Arturo Escobar, *Autonomía y diseño: La realización de lo comunal* (Universidad del Cauca, 2016).

Por lo tanto, sigo la propuesta de “sentipensar la paz”, desarrollada por Elba Mercedes Palacios, que propone pensar las “reexistencias” históricas contra las opresiones desde “las voces pacíficas de las mujeres racializadas”.<sup>21</sup> Este posicionamiento para pensar la paz busca romper con la negación histórica y el racismo contra el pueblo negro. Sentipensar la paz “propone retornar a las raíces afrodiaspóricas combatiendo así injusticias normalizadas; acercar discernimientos de vivencias de mujeres”.<sup>22</sup> Desde esta perspectiva, que incluye preguntas por violencias y reparaciones históricas, la paz se configura como un trabajo artesanal, un trabajo cuidadoso que apela a procesos continuos; no es un concepto abstracto en nombre del cual se imponen órdenes predefinidos o ideales de futuro.

## ECOLOGÍAS DEL DUELO Y LAS PACES MÁS QUE HUMANAS

A partir de la experiencia de cuatro colectivos de mujeres, dos en la ciudad de Quibdó y dos en el municipio de Bojayá, me acerco a tres prácticas: el bordado, el canto y el cuidado de las plantas. Estas prácticas crean huertas, costureros, encuentros rituales y espacios de solidaridad, memoria y acción política. Son prácticas vinculadas a procesos de cura y cuidado, las cuales crean ecologías del duelo para hacer posible la continuidad de la vida con otros. El duelo aquí no tiene entonces el sentido de “pasar la página” o “dejar atrás”, sino que se trata de un duelo incorporado, que se hace cargo de la pérdida y la entiende como constitutiva de la vida que se debe continuar. La relación con la herida y la cicatriz se transforma, pero no tiene un fin, un cierre definitivo, como lo señala Virginia Cano en una entrevista.<sup>23</sup>

Entiendo por “ecología del duelo” ese entramado de experiencias y prácticas que las mujeres atrateñas concretan mediante relaciones materiales con los cantos, los muertos, las plantas y los textiles. Estas ecologías sostienen las relaciones que hacen posible seguir con la vida sin dejar atrás la pérdida, habitando lo que ha sido dañado para reclamar, a partir de ahí, las posibilidades de vivir y morir con otros. El duelo se hace con otros seres humanos y no humanos a través de relaciones de cuidado mutuo, que, más que una disposición moral, implican hacer y materialidades que mantienen y reparan la vida.<sup>24</sup> En este sentido, las artesanas, las cantadoras y las yerbateras nos comparten conocimientos valiosos para las sociedades que viven procesos transicionales. Como dicen la feminista Tania Pérez-Bustos et al., “el cuidado y la responsabilidad por los otros y las otras es un

---

21 Elba Mercedes Palacios, “Sentipensar la paz en Colombia: oyendo las reexistentes voces pacíficas de mujeres negras afrodescendientes”, *Revista Memorias*, no. 38 (2019): 136. Doi: 10.14482/enor.38.303.66.

22 Palacios, “Sentipensar la paz en Colombia”, 144.

23 Virginia Cano entrevista por Futurock, *Hablamos con Vir Cano sobre el duelo y el dolor*, Futurock, 6 de mayo del 2021. <https://futurock.fm/1990-hablamos-con-vir-cano-sobre-el-duelo-y-el-dolor/>

24 María Puig de la Bellacasa, *Matters of care: speculative ethics in more than human worlds* (University of Minnesota Press, 2017).



asunto político que atraviesa lo doméstico, lo local y lo global, y que puede permitirnos mejorar este mundo desde nuevas formas democráticas”.<sup>25</sup>

Los textiles elaborados por los grupos de mujeres de Artesanías Choibá y Artesanías Guayacán traen al presente la vida ribereña despojada y la reivindican como posible, como deseable. El hacer textil les permite a las mujeres emprender diálogos intergeneracionales sobre lo sucedido en medio del conflicto armado y activar pedagogías textiles para la paz.<sup>26</sup> Por su parte, el canto denuncia la violencia y “mitiga la pena”, a la vez que cuida a los muertos, hace habitable y armoniza el territorio, se conecta con el río y diseña formas de recomposición de sociabilidades, avivándolas por medio de la mortuoria. Las huertas y las plantas cuidadas por las mujeres de Yerbateras del Amor en Quibdó reafirman los saberes del monte para curar las heridas emocionales que ha dejado la guerra. Además, estas equilibran las temperaturas y reavivan las fuerzas de la tierra resistiendo, desde los espacios domésticos, al despojo y reivindicando sus territorialidades de mujeres ribereñas desde la ciudad.

Aprender con las plantas, los muertos y los textiles permite acercarse a los hilos que organizan la vida en común cuando esta ha estado atravesada por un entramado de violencias. Estas prácticas y espacios, desde donde se afronta la violencia de manera creativa, hacen posible de distintas maneras eso que las mujeres llaman: “lo que somos y sentimos”; un camino en el que se resisten a ser capturadas por las identidades de víctimas, sujetos vulnerables o sujetos de intervención. Esas prácticas no solo narran, nombran o representan horrores y dolores, sino que las mujeres afro del Atrato reivindican sus prácticas ancestrales, tanto para buscar un goce efectivo de su territorio colectivo como para evitar que sean exterminados sus pueblos.

A pesar de que son consideradas prácticas menores que no tienen incidencia en las apuestas políticas colectivas, dichos trabajos, desde los espacios de costura, comadreo y creación, defienden el territorio bordando, sembrando y cantando. En últimas, estas son prácticas de cimarronaje para las mujeres que han huido de la guerra y deben enfrentar el reto de hacer la vida nuevamente. Prácticas que ponen en marcha “políticas de la habitabilidad”,<sup>27</sup> que reavivan fuerzas para hacer nuevamente habitables lugares, tiempos y cuerpos.

Habitar los territorios contaminados, destruidos, abandonados y producidos por el conflicto armado implica además resistir a la imaginación geográfica de unos territorios devastados y vacíos donde todo debe comenzar de nuevo. Como bien lo muestran

---

25 Tania Pérez-Bustos et al., *Género y cuidado: teorías, escenarios y políticas* (Universidad Nacional de Colombia; Universidad de los Andes; Pontificia Universidad Javeriana, 2018), 9.

26 Isabel González-Arango et al., “Pedagogías textiles sobre el conflicto armado: trayectorias y transmisión de saberes desde la experiencia de cuatro colectivos de mujeres en Quibdó, Bojayá, Sonsón y María La Baja”, *Revista de Estudios Sociales*, no. 79, (2020).

27 Stacey Ann Langwick, “A politics of habitability: plants, healing, and sovereignty in a toxic world”, *Cultural Anthropology* 33, no. 3 (2018): 415-443. Doi: 10.14506/ca33.3.06.

Aurora Vergara,<sup>28</sup> Diana Ojeda<sup>29</sup> y Eloisa Berman-Arévalo,<sup>30</sup> se debe cuestionar la creación de categorías que contribuyen a borrar una larga historia de relaciones de las poblaciones locales con sus territorios. Paisajes y cuerpos que han sido racializados y, en esa medida, representados como lugares y vidas exentos de valor, atrasados o subdesarrollados. Estos discursos racistas<sup>31</sup> también han servido para promover modelos de intervención y presencias autoritarias, que, en nombre de la paz o la reparación, atentan contra las vidas ribereñas que reclaman los textiles, los cantos y las prácticas que aquí reseñamos.

La “transición” como discurso que promueve futuros de posviolencia está en vilo en la cuenca del Atrato. Lo anterior no solo por la reactivación de grupos armados en disputa, sino por las consecuencias y las transformaciones espaciales que ha dejado la guerra, la imaginación del monte como un lugar inhabitable y la producción de un río envenenado. Las responsabilidades derivadas de estos daños apenas comienzan a ser discutidas por los dispositivos transicionales centrados en las violencias hacia los sujetos individuales y colectivos. ¿Qué implica entonces que el problema y el daño no se localice en un pedazo de tierra que se perdió o en un familiar asesinado? El daño es un envenenamiento que permea las relaciones históricas que las personas han tenido con su territorio y con otras especies, el cual afecta la posibilidad de reconocer y remendar lo que ha sido roto. Es también el sostenimiento de relaciones que permiten la reproducción de violencias de diversa naturaleza, así como las desigualdades y los procesos de racialización de cuerpos y territorios, cuyas consecuencias son destructivas para la vida.

Prestar atención a las composiciones de la vida más que humana -la justicia multiespecie y las configuraciones territoriales-, en relación con el conflicto armado, nos invita a conectar los diversos hilos que hacen y mantienen vivo el territorio<sup>32</sup> y nos exige entender los procesos de reparación individual y colectiva y la restauración del río Atrato,

---

28 Aurora Vergara, “Cuerpos y territorios vaciados ¿En qué consiste el paradigma de la diferencia? ¿Cómo pensamos la diferencia?”, *Revista CS*, no. 13, (2014): 338-360. Doi: 10.18046/recs.i13.1830.

29 Diana Ojeda, “Los paisajes del despojo: propuestas para un análisis desde las reconfiguraciones socioespaciales”, *Revista Colombiana de Antropología* 52, no. 2 (2016): 19-43. Doi: 10.22380/2539472X38.

30 Eloísa Berman-Arévalo, “Making space in the «territorial cracks». Afro-campesino politics of land and territory in the colombian Caribbean” (PhD dissertation. University of North Carolina at Chapel Hill Graduate School, 2017). Carolina Digital Repository, <https://cdr.lib.unc.edu/concern/dissertations/dz010q811?locale=en>

31 Ángela Yesenia Olaya, “Discursos y representaciones racistas hacia la región Pacífico y comunidades afrocolombianas” en *Afrodescendencias. Voces en resistencia*, ed. por Rosa Campoalegre (Clacso, 2018), 289-308.

32 Santiago Arboleda, “Rutas para perfilar el ecogenocidio afrocolombiano: hacia una conceptualización desde la justicia histórica”, *Revista Nómadas*, no. 50 (2019): 93-109. Doi: 10.30578/nomadas.n50a6; Ángela Lederach, “El campesino nació para el campo”: un enfoque multiespecies hacia la paz territorial en Colombia”, *Maguaré* 33, no. 2 (2019): 171-207. Doi: 10.15446/mag.v33n2.86200; Kristina Lyons, “Ríos y reconciliación profunda: la reconstrucción de la memoria socio-ecológica en tiempos de conflicto y “transición” en Colombia”, *Maguaré* 33, no. 2 (2019): 209-245. Doi: 10.15446/mag.v33n2.86201; y Daniel Ruiz-Serna, “El territorio como víctima. Ontología política y las leyes de víctimas para comunidades indígenas y negras en Colombia”, *Revista Colombiana de Antropología* 53, no. 2 (2017): 85-113. Doi: 10.22380/2539472X.118.

contemplada en la Sentencia T622, como hilos de una misma madeja con la que se bordean las conexiones vitales que hacen posible la vida ribereña. Esto es, de algún modo, además una invitación a conectar las apuestas de la transición a la paz con otras prácticas y otros discursos como es el caso de las transiciones a mundos posextractivistas y los debates sobre la crisis civilizatoria<sup>33</sup> desde las perspectivas de los mismos pueblos.

Coincidimos con la perspectiva de que la paz “requiere de prácticas que permitan a las personas arraigarse, restablecer relaciones mediante las cuales un sentido de sí mismo y del lugar pueda emerger”.<sup>34</sup> Una paz que resuena con la pregunta: “¿Cómo puede construirse la paz no solo en sino también con un lugar, cuando está inmerso en conflictos sociales y armados?” (cursiva agregada).<sup>35</sup> Por lo tanto, la atención a los modos en que se narra y produce el territorio en las tensiones entre la paz y el conflicto armado es una clave para cuestionar las visiones de la paz, traducidas en lógicas de posconflicto, que reducen el enfoque territorial a la presencia del Estado y el desarrollo en territorios distantes y abandonados.<sup>36</sup>

Las paces que se crean cotidianamente en el Atrato desde las manos de las mujeres implican el trabajo de cuidado para el descanso de los muertos, la reproducción de las plantas en su enorme diversidad, el sostenimiento de los vínculos y los espacios que permiten la transmisión de esos conocimientos a futuras generaciones y el fortalecimiento de los cuerpos que siguen siendo violentados por múltiples fuerzas, entre ellas, el abandono histórico, las desigualdades de género y raciales y los nuevos órdenes armados. Se trata de “paces más que humanas”, ya que no solo tratan de recomponer relaciones y crear una vida en común entre humanos, sino con el río, los muertos, los espíritus y el territorio. Podríamos decir que estas paces están asociadas a la recomposición de lo que Felix Guattari llama “territorios para-sí” como territorios que se bifurcan, singularizan y se hacen habitables en su apertura práctica. No un territorio “en-sí, cerrado sobre sí mismo”,<sup>37</sup> más bien uno creado desde la capacidad de ser con otros, salir de sí, vivir y morir con otros.

Desde sus oficios, las visiones de paz que comparten las mujeres se basan en entender que recuperar la vida y transitar hacia futuros más justos no es un proceso temporal y lineal que avanza en una sola dirección, sino que también un problema espacial y material. Estas mujeres nos enseñan que el duelo no implica solo tiempo, pues incluye hacerse cargo de las huellas materiales que deja la guerra, los muertos sin lugar y los ríos envenenados.

---

33 Arturo Escobar, *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia* (Ediciones Unaula, 2014).

34 Lederach, ““El campesino nació para el campo”: un enfoque multiespecies hacia la paz territorial en Colombia”, 196.

35 Lyons, “Ríos y reconciliación profunda”, 234.

36 Heriberto Cairo et al., ““Territorial peace”: the emergence of a concept in Colombia’s peace negotiations”, *Geopolitics* 23, no. 2 (2018). Doi: 10.1080/14650045.2018.1425110; Estefanía Ciro, “No más su paz territorial: siete meses de implementación de los acuerdos sobre la sustitución de la coca en el Caquetá”, *A la Orilla del Río*, 1 de septiembre del 2017. <http://alaorilladelrio.com/2017/09/01/no-mas-su-paz-territorial-siete-meses-de-implementacion-de-los-acuerdos-sobre-la-sustitucion-de-la-coca-en-el-caqueta/>; y Luis Peña, *Paz territorial: conectando imaginación moral e imaginación geográfica* (Instituto Colombo-Alemán para la Paz, Capaz, 2019).

37 Félix Guattari, *As três ecologias* (Papyrus, 1990), 9.

## ACCIÓN POLÍTICA FEMINISTA

Situadas desde una apuesta feminista, las historias que aquí aparecen ponen el foco en las luchas de las mujeres afro que han cruzado fronteras en sus posicionamientos políticos sin abandonar la potencia de la casa y los espacios donde se cultivan formas de solidaridad; se crea, se cuida y se recrea lo común. Ellas buscan valorar las formas como se construye la paz desde “tramas comunales”;<sup>38</sup> que incluyen a las personas, las materialidades, las especies y los seres que componen sus mundos. Así, la apuesta de este pequeño libro es destacar el lugar de las mujeres en la construcción de esas paces más que humanas, en las que el cuidado y la defensa del territorio se hace desde sus propias perspectivas, conocimientos y prácticas.

Los roles, los lugares y las identidades de las mujeres se han transformado en medio de crudas historias de violencia, pues atentar contra la vida implica también atentar contra las relaciones que la sostienen cotidianamente y contra quienes lideran esa tarea.<sup>39</sup> Desde los feminismos latinoamericanos se han destacado dimensiones complejas de las experiencias de las mujeres y los sujetos feminizados en contextos de guerra, que no se reducen a la condición de víctimas e involucran procesos creativos de acción política, en donde tienen lugar el cuerpo, las emociones, la hermandad, el territorio y las cosmovisiones de los pueblos étnicos.<sup>40</sup> Para el caso colombiano, las lecturas sobre la guerra y la paz desde los feminismos han permitido “descentrar miradas del conflicto que se limitan a

---

38 Tzul-Tzul, “El deseo que moviliza la lucha de las mujeres comunales en Honduras”, 6.

39 Donny Meertens, “Género, desplazamiento, derechos” en *Desplazamiento forzado: dinámicas de guerra exclusión y desarraigo*, ed. por Martha Nubia Bello (Agencia de la ONU para los Refugiados; Universidad Nacional de Colombia, 2004), 197-204; y Donny Meertens y Richard Stoller, “Facing destruction, rebuilding life. Gender and the internally displaced in Colombia”, *Latin American Perspectives* 28, no. 1 (2001): 132-148. Doi: 10.1177/0094582X0102800108.

40 Eloísa Berman-Arévalo y Diana Ojeda, “Ordinary geographies: care, violence, and agrarian extractivism in “post-conflict”, *Colombia. Antipode* 52, no. 6 (2020): 1583-1602; Diana Marcela Gómez y Diana María Montealegre, “Estrategias feministas de construcción de paz: acumulados, logros y retos de los movimientos de mujeres y feministas en Colombia” en *Estrategias feministas de justicia y reparación en Guatemala y Colombia*, ed. por Irantzu Mendia (Hegoa, 2021), 87-116; Castriela Hernández-Reyes, “Black women’s struggles against extractivism, land dispossession, and marginalization in Colombia”, *Latin American Perspectives* 46, no. 2 (2019): 217-234; Luz María Londoño, “La corporalidad de las guerreras: una mirada sobre las mujeres combatientes desde el cuerpo y el lenguaje”, *Revista de Estudios Sociales*, no. 21 (2005): 67-74. Doi: 10.7440/res21.2005.05; Donny Meertens, “Las mujeres y la violencia: conflictos rurales y sus efectos diferenciados por género” en *La paz: miradas de esperanza*, ed. por Mauricio García (Universidad Javeriana, 1995); Donny Meertens, “El futuro nostálgico: desplazamiento, terror y género”, *Revista Colombiana de Antropología*, no. 36 (2000): 112-135; Charo Mina, *Derrotar la invisibilidad. Un reto para las mujeres afrodescendientes en Colombia. El panorama de la violencia y la violación de los derechos humanos contra las mujeres afrodescendientes en Colombia, en el marco de los derechos colectivos* (Proyecto Mujeres Afrodescendientes Defensoras de Derechos Humanos, PCN, 2012); Palacios, “Sentipensar la paz en Colombia”; Patricia Tovar, *Las viudas del conflicto armado en Colombia. Memorias y relatos* (Instituto Colombiano de Antropología e Historia y Colciencias, 2006); María Eugenia Ulfe, *¿Y después de la violencia que queda? Víctimas, ciudadanos y reparaciones en el contexto post-CVR en el Perú* (Clacso, 2013); y Aurora Vergara, *Afrodescendant resistance to deracination in Colombia. Massacre at Bellavista-Bojayá-Chocó* (Palgrave Macmillan, 2018).

las dimensiones estructurales de, por ejemplo, la distribución de la tierra. También ha permitido entender cómo las comunidades lidian con el sufrimiento y mantienen su camino en medio de la violencia”<sup>41</sup>

Desde América Latina, el enfoque interseccional ha construido sus propias genealogías y ha destacado las particularidades de las formas en que se configura el racismo en relación con otras formas de opresión en el continente.<sup>42</sup> Esta perspectiva, como lo señala la maestra Mara Viveros,<sup>43</sup> evidencia que no es posible analizar las relaciones de género independientemente de otras relaciones de poder y que justo en esos entramados de poder es donde se configuran las experiencias de género vividas por las mujeres racializadas. Es así como considero que, desde una mirada interseccional, es posible comprender cómo operan, en la experiencia de las mujeres negras víctimas del conflicto armado en Colombia, otras categorías de discriminación que configuran desigualdades sociales.

Asimismo, es posible desnaturalizar las categorías de diferencia cuando se evitan lecturas victimizantes y esencialistas que relegan a los sujetos a unos destinos sociales marcados por la opresión. Veo una potencia emancipadora que invita a comprender las posiciones experimentadas por los sujetos como posiciones móviles, producto de relaciones sociales desiguales históricas, pero, a su vez, susceptibles de ser transformadas desde las acciones de resistencia.

Las luchas por la verdad y la justicia emprendidas por las mujeres que aquí comparten sus historias comprenden las formas en que han sido afectadas por el conflicto, en tanto mujeres negras como rurales. Estas luchas muestran cómo los modos (por ejemplo, la raza o el lugar de procedencia) operaron cuando ellas fueron violentadas por los actores armados. Sus bordados, sus cantos y sus huertas destacan la manera en que fueron transformadas sus actividades productivas, debido al desplazamiento forzado y a la ocupación militar, guerrillera y paramilitar de sus territorios, atentó contra su autonomía como mujeres agricultoras y transformó su relación con el río y el monte. Estas narrativas nos recuerdan que no es posible aislar a las víctimas de sus contextos históricos y de las violencias que han vivido por cuenta de otras categorías de discriminación que han operado en su historia.

En el caso de las mujeres atrateñas, no es posible comprender el contínuum de violencias que las han oprimido si no entendemos los modos como esas violencias también atentan contra las relaciones territoriales y los espacios de vida, especialmente su río. Las pérdidas a las que se enfrentan las mujeres afrodescendientes en el Pacífico colombiano no son solo humanas o materiales, sino que comprenden todo un ecosistema de relaciones que se transforma y pasa por los mundos espirituales, la subsistencia cotidiana y la transformación de los paisajes.

---

41 Diana Marcela Gómez y Diana Ojeda, “Feminismo y antropología en Colombia: aportes epistemológicos, diálogos difíciles y tareas pendientes” en *Antropología y feminismo*, ed. por Alhena Caicedo (Asociación Colombiana de Antropología, 2019), 101-133.

42 Flavia Ríos y Alex Ratts, “A perspectiva interseccional de Lélia Gonzalez” en *Pensadores negros, pensadoras negras: Brasil, séculos XIX e XX*, ed. por Ana Flávia Magalhães y Sidney Chalhoub (Fino Traco Editora, 2016), 387-403; y Mara Viveros, “La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación”, *Debate Feminista*, no. 52 (2016): 1-17.

43 Viveros, “La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación”.

Asimismo, las resistencias de las mujeres negras frente al contínuum de violencias que atraviesan sus cuerpos no están separadas de la defensa y el cuidado del territorio; tampoco están aisladas de la búsqueda de una justicia racial y ambiental que permita el respeto para sus modos de vida. Como bien lo ha recordado la lideresa Francia Márquez en una entrevista,<sup>44</sup> para los pueblos afrodescendientes en Colombia defender “la permanencia” en sus territorios ha sido una lucha interminable con muchas dimensiones. Una de ellas es el cuidado, la sostenibilidad de los vínculos y las relaciones que conectan a las personas con su tierra, sus parientes, las plantas y los muertos. Por lo tanto, no es posible comprender las luchas y las visiones de paz de las mujeres afro de la cuenca del río Atrato sin considerar sus propios conocimientos, los espacios que crean para reparar los vínculos entre ellas mismas y su territorio, así como a los dispositivos culturales y estéticos que se activan como herramientas potentes para la acción política en contextos de violencia.

Poner atención a la dimensión cuerpo-territorio, destacada por los feminismos comunitarios, es útil para entender los males causados en medio de la guerra como un perjuicio a las formas de hacer y sostener relaciones vitales, es decir, no solo como daños individuales, colectivos o ambientales que están separados. Como veremos aquí, se trata de cuerpos que bordan ríos y vidas ribereñas y que, en el hacer, las reclaman como vidas dignas de ser vividas. Cuerpos que, desde la fuerza de su voz y canto colectivo, armonizan el territorio y proponen procesos de sanación de los lugares del horror de la guerra. Cuerpos que se hacen y se fortalecen con la potencia de las plantas, los cuales rehabilitan sus propias territorialidades en el sostenimiento de los vínculos con dichas plantas, incluso en medio del destierro o el confinamiento.

De esta forma, los feminismos negros expanden la lectura de la producción de subjetividades políticas e incorporan conocimientos, estéticas y prácticas que muchas veces no son reconocidas como políticas para comprender las luchas de las mujeres negras en América Latina. En el análisis de la Movilización de Mujeres Afrodescendientes por el Cuidado de la Vida y los Territorios Ancestrales, liderada por mujeres negras del departamento del Cauca en el 2014, Castriela Hernández-Reyes<sup>45</sup> evidencia el papel que jugaron las emociones y los afectos colectivos para concretar los procesos de organización política, la denuncia de la exclusión y la resistencia al despojo y el “extractivismo”. Estos enfoques dan pistas para comprender, desde otras epistemes, la movilización social y las formas de resistencia frente a los modos de opresión entrelazados.

Diversas tradiciones estéticas y culturales donde las mujeres han sido protagonistas en América Latina, como el bordado, los textiles, los cantos y los rituales mortuorios, la terapéutica, entre otras, se han transformado en herramientas políticas de sanación colectiva, memoria y encuentro en medio de los actuales entrelazamientos entre la violencia y la paz. Por lo tanto, es clave continuar documentando los activismos textiles,

---

44 “A muchos líderes ambientales nos seguirán matando, pero la existencia del planeta también está en juego”. Francia Márquez, entrevista por Robert Valencia, *Earthjustice*, 19 de agosto del 2019.

45 Hernández-Reyes, “Black women’s struggles against extractivism, land dispossession, and marginalization in Colombia”.

musicales y territoriales que dan cuenta de formas creativas de afrontar la violencia, darle forma a la paz y reivindicar los modos de vida.

Para acercarme a las prácticas políticas de estas mujeres, me inspiro también en la propuesta de la geógrafa feminista Eloisa Berman-Arévalo, quien reconoce la narración como una “práctica político-epistémica que produce el territorio en la cotidianidad”.<sup>46</sup> Berman-Arévalo propone pensar “una política “ordinaria” de hacer espacio y “coser” las relaciones sociales y espaciales que sostienen la vida cotidiana”.<sup>47</sup> Su perspectiva de análisis desde las “geografías ordinarias del conflicto armado” le permite identificar cómo los espacios se configuran y negocian por medio de relaciones, prácticas y experiencias que hacen visibles otras territorialidades, que emergen desde las “grietas”, al interior de las territorialidades de la guerra. Así, comprendo las narrativas textiles, mortuorias y terapéuticas como formas de producir territorio vinculadas, a su vez, con los activismos y las apuestas políticas por su cuidado y defensa.

En esa política ordinaria de hacer espacio destaco los espacios domésticos como lugares que fueron fundamentales en la recuperación de la dignidad y la fuerza para continuar. Bell Hooks,<sup>48</sup> en su hermoso texto “Homeplace a site of resistance”, analiza la potencia política del espacio doméstico en contextos de dominación y opresión. La autora reivindica la forma en que su abuela trabajó para crear un hogar que permitiera afirmar su existencia, su negritud, y propone releer los roles “naturales” de cuidado de las mujeres como “gestos subversivos radicales”.<sup>49</sup> El recorrido que aquí hacemos por espacios como costureros, jardines, huertas, casas o talleres de los colectivos nos muestra que las mujeres atrateñas persisten en hacer de sus casas y espacios domésticos lugares de dignidad, aun cuando afuera reina el racismo, la violencia y la precariedad.

## ENCUENTROS Y ACOMPAÑAMIENTOS ETNOGRÁFICOS

Por un lado, en la conferencia de Clacso del 2015, realizada en la ciudad de Medellín, el profesor Arturo Escobar dijo unas palabras que han resonado por estos años en mi cabeza: “No podemos seguir pensando el posconflicto con las mismas categorías que hemos pensado el conflicto”. En sintonía con esta idea, la profesora María Victoria Uribe,

---

46 Eloísa Berman-Arévalo, “Making space in the “territorial cracks”. Afro-campesino politics of land and territory in the colombian Caribbean” (PhD dissertation. University of North Carolina at Chapel Hill Graduate School, 2017), 167. Carolina Digital Repository, <https://cdr.lib.unc.edu/concern/dissertations/dz010q811?locale=en>

47 Eloísa Berman-Arévalo, “Making space in the “territorial cracks”. Afro-campesino politics of land and territory in the colombian Caribbean”, iii.

48 Bell Hooks, “Homeplace a site of resistance” en *Yearning: race, gender and cultural politics* (Boston: South End Press, 1990).

49 Bell Hooks, “Homeplace a site of resistance”, 387.

en la conferencia inaugural del Congreso Procesos de Transición entre Violencia y Paz en América Latina, como cierre del Laboratorio Visiones de Paz de Calas, llamó la atención sobre el agotamiento de los conceptos con los cuales se ha estudiado el conflicto armado y la violencia en Colombia y en América Latina.<sup>50</sup>

Por otro lado, desde la literatura, Ursula K. Le Guin,<sup>51</sup> en su texto “The carrier bag theory of fiction”, cuestiona la historia de la evolución humana escrita por hombres, centrada en la narrativa heroica y la invención de herramientas para matar, además, llama la atención sobre la necesidad de otras historias; historias donde la humanidad es posible gracias a herramientas domésticas como la bolsa que acompañó a aquellos y aquellas que recolectaban semillas, frutos y plantas. Lo que allí se recogía, guardaba y llevaba a casa fue fundamental para reproducir la vida en el día a día.

Estos llamados nos invitan a renovar los materiales con los que tejemos la bolsa y las cosas que decidimos cargar dentro de ella. Invitan a contar las muchas otras historias que vivimos en este país, el cual insiste en buscar caminos diferentes a la violencia. Las historias que traigo en este libro no son formas alternativas de narrar una historia mayor, general, regional o nacional del conflicto armado. No se refieren a otros modos de contar la misma historia. Por el contrario, se trata de otras historias conectadas, afectadas e impulsadas, en muchos casos, por esa historia de guerra y violencia que tantas veces aparece sobredeterminando nuestra imaginación, pero que, desde los conocimientos de las personas que han vivido en sus cuerpos y territorios el horror de la guerra, nos abren a nuevos conceptos y perspectivas para comprender lo que significa la paz, el territorio y la recomposición de la vida.

Esta apuesta feminista atiende a los intereses, los espacios y los tiempos de la narración de las mujeres y no ha pretendido “extraer” sus testimonios de vida como algo separado de su hacer cotidiano y de sus prácticas artesanales, rituales, políticas y organizativas. El enfoque y el método etnográfico han dado forma a mis encuentros con las mujeres atrateñas y sus prácticas textiles, rituales y terapéuticas sin la pretensión de presentarlas desde una perspectiva neutral. Se trata, más bien, de una apuesta por producir conocimiento situado,<sup>52</sup> en donde los conceptos, las vidas, los espacios y las experiencias de las mismas mujeres se configuran como puntos de vista parciales, los cuales contribuyen a la comprensión de un problema común. En este sentido, con su consentimiento, mantengo los nombres originales, pues es una forma de reconocer sus contribuciones a este aprendizaje mutuo.

Las historias se han recolectado gracias a la articulación de diversos proyectos de investigación que reseño en cada aparte y que han contribuido al sostenimiento de una

---

50 La conferencia internacional se encuentra disponible en YouTube en el canal Calas (Center for Advanced Latin American Studies) con el título: “Inauguración y Mesa 1: Congreso Procesos de Transición entre Violencia y Paz en América Latina”.

51 Ursula K. Le Guin, “The carrier bag theory of fiction” en *Dancing at the edge of the world: thoughts on words, women, places* (Grove Press, 1989).

52 Donna Haraway, “Situated knowledges: the science question in feminism and the privilege of partial perspective”, *Feminist Studies* 14, no. 3 (1988): 575-599; Sandra Harding, *Ciencia y feminismo* (Ediciones Morata, 1996).



relación de acompañamiento, aprendizaje y amistad con estas mujeres por los últimos diez años. Ellas han sido mis maestras desde que llegué por primera vez al Atrato preguntándome por las formas de resistir la guerra y defender la vida y el territorio. En coherencia con esta apuesta, el libro se estructura en tres partes, cada una enfocada en una de las prácticas agenciadas por las mujeres y las historias que de allí se derivan; historias de telones, antejardines, plantas de poder o rituales mortuorios, en donde las mujeres son las que guían la narración.

No se trata de analizar solo el resultado, un textil terminado, la letra de un canto o la propiedad de una planta ni tampoco de examinar sus testimonios separados de estas producciones. Se trata de acompañar los procesos en los cuales esas materialidades y conocimientos toman forma y configuran espacios singulares desde las vidas de las mujeres atrateñas. Por lo tanto, procuro mantener una narrativa etnográfica en este texto, que destaque el diálogo situado que he sostenido con las mujeres, así como la descripción de los espacios que ellas crean para mantener vivas esas prácticas, pues estas les permiten sostener y seguir con la vida.

Así es como me mantengo alerta, buscando subvertir las prácticas de apropiación, racismo y colonialismo que atraviesan los modos como hemos sido socializados en el mundo académico. Soy consciente de que la apuesta por narrativas dialógicas, situadas y colaborativas no depende exclusivamente de su afirmación, sino de su constante creación, asediada por los peligros, los ritmos y las condiciones del mundo académico neoliberal. Dado lo anterior, me uno a las preguntas que se hace la escritora mexicana Cristina Rivera Garza en su libro, *Los muertos indóciles. Necroescrituras y desapropiación*. Ella se cuestiona lo siguiente:

¿Qué tipo de retos enfrenta el ejercicio de la escritura en un medio donde la precariedad del trabajo y la muerte horripalante constituyen la materia de todos los días? ¿Cuáles son los diálogos estéticos y éticos a los que nos avienta el hecho de escribir, literalmente, rodeados de muertos?<sup>53</sup>

Inspirada en el concepto del pueblo mixe de “comunalidad”, esta autora propone pensar la escritura como un proceso de pertenencia mutua:

Lejos, pues, del paternalista “dar voz” de ciertas subjetividades imperiales o del ingenuo colocarse en los zapatos de otros, se trata aquí de prácticas de escritura que traen esos zapatos y a esos otros a la materialidad de un texto que es, en este sentido, siempre un texto fraguado relacionamente, es decir, en comunidad.<sup>54</sup>

Este viaje por los encuentros textiles, los cantos y las plantas con las mujeres del Atrato comienza, en el primer capítulo, con los bordados del grupo de mujeres de Artesanías Choibá y Artesanías Guayacán, junto con los modos como se narra y se imagina el río y la vida con él, desde los paisajes bordados hasta sus espacios de encuentro. En el segundo capítulo expone la experiencia de comadreo acerca de las plantas, situada en la ciudad de Quibdó y el municipio de Bojayá. El conocimiento que atraviesa la terapéutica afrochocoana

53 Cristina Rivera, *Los muertos indóciles. Necroescrituras y desapropiación* (Penguin Random House, 2019), 16.

54 Cristina Rivera, *Los muertos indóciles. Necroescrituras y desapropiación*, 20.

está vinculado a territorialidades marcadas por el género. A su vez, estos conocimientos inciden de maneras creativas en la búsqueda por la justicia y la rehabilitación de sus vidas en medio de la experiencia del destierro.

Finalmente, el último capítulo se concentra en los cantos de las mujeres bojayaseñas, que transitan del activismo por la paz al cuidado de sus muertos y la armonización del territorio. Allí se activan visiones de paz, en donde las conexiones parciales entre vivos, muertos y territorio hacen posible el descanso de los fallecidos durante la masacre del 2 de mayo del 2002, mediante el cumplimiento de las obligaciones rituales diecisiete años después.

## CAPÍTULO 2

### BORDAR EL ATRATO<sup>55</sup>

En el barrio La Subestación, zona norte de Quibdó, se encuentra el taller del grupo de mujeres de Artesanías Choibá. Desde hace veinte años, estas mujeres se encuentran para hacer diversos productos textiles con sus manos, de los cuales las muñecas negras son su creación insigne. Aprendieron a elaborarlas cuando apenas se abrían camino en una nueva ciudad, después de haber sido desterradas por operaciones militares y paramilitares en el Bajo Atrato, que, encubiertas en la idea de una guerra contrainsurgente, atacaron a los campesinos afroatrateños y los despojaron de sus tierras a finales de los años noventa.<sup>56</sup>

Las primeras muñecas se elaboraron como regalos para sus hijos en Navidad, mientras se refugiaban en el coliseo de la ciudad de Quibdó. Ante las precarias condiciones, el relleno se hizo con plástico que reciclaban, limpiaban y picaban cuidadosamente. En el proceso de aprendizaje, cada mujer hizo su muñeca. Hoy, en el taller, la confección de una muñeca pasa por el trabajo colectivo. En cada una de estas creaciones está el esfuerzo de todas las mujeres de Artesanías Choibá. Algunas cortan los moldes, otras los ensamblan, varias rellenan con algodón los cuerpos y las demás se especializan en el pelo y sus hermosos peinados o en los vestidos tejidos y los gestos bordados que le dan el toque final a la muñeca.

Los bordados y tejidos que articulan a estas mujeres atrateñas son mucho más que un proyecto productivo o un proceso organizativo. En las creaciones materiales que ellas elaboran se hacen también vidas, se cultiva la posibilidad de seguir adelante en medio de las pérdidas y se crean nuevas gramáticas para compartir las experiencias y los daños que la guerra ha dejado en sus cuerpos y territorios. Las corrientes, los movimientos y los flujos que articulan el río Atrato con la práctica del bordado y el trabajo realizado

---

55 Este capítulo retoma materiales etnográficos de diversos proyectos realizados entre el 2018 y el 2020 con colectivos de mujeres atrateñas. Destaco el trabajo realizado en los proyectos “Camino y cantos de lucha. Trayectorias de mujeres atrateñas” y “Oficios para reparar la vida”, financiados por la Universidad de Antioquia, así como el proyecto “Remendar lo nuevo. Practicando reconciliaciones a través del quehacer textil y la memoria digital en la transición al postconflicto de la Colombia rural”, subvencionado por Colciencias y el Fondo Newton. Agradezco a Isabel González, Adriana Villamizar, Tania Pérez-Bustos, Olga Elena Jaramillo y a todas las mujeres de los colectivos de Artesanías Choibá y Artesanías Guayacán, porque sin ellas estas reflexiones no hubieran sido posibles. También, y especialmente, el encuentro “Ecologías tentaculares”, realizado en Bogotá, durante junio del 2019, con Donna Haraway, fue un impulso a las historias que aparecen en este capítulo.

56 El 20 de noviembre del 2013, la Corte Interamericana de Derechos Humanos emitió una sentencia, donde se señala al Estado colombiano como responsable por las violaciones a los derechos humanos en la operación Génesis, llevada a cabo en 1997 en el Bajo Atrato.

por las mujeres atrateñas, en especial las mujeres de los colectivos Artesanías Choibá y Artesanías Guayacán, son el objeto de este capítulo. ¿Cómo estas mujeres crean apuestas de paz desde el trabajo artesanal?, ¿qué procesos de imaginación geográfica y política<sup>57</sup> se dan por medio del bordado? y ¿cuáles son los paisajes de despojo<sup>58</sup> que estos bordados confrontan? Estas son las preguntas que nos acompañan en este pequeño viaje por el río Atrato.

Los colectivos de mujeres afrotrateñas de Artesanías Choibá y Artesanías Guayacán realizan su trabajo desde la ciudad de Quibdó y el pueblo de Bellavista Nuevo en Bojayá. Son colectivos que nacen articulados al trabajo pastoral de la Diócesis de Quibdó. En la década de los noventa, las comunidades atrateñas y los equipos misioneros buscaron alternativas de diversa naturaleza para hacerle frente al conflicto que se intensificaba en sus territorios desde el accionar de diversos grupos armados.

Se trató de tiempos cuando se multiplicaron los reclutamientos, las amenazas, los asesinatos, las desapariciones y especialmente todo tipo de violaciones a los derechos territoriales de comunidades afro, indígenas y campesinas. Por ello, encontrarse para bordar, tejer, conversar u orar fue una forma de confrontar el miedo, denunciar y exigir atención. Cuando ya el desplazamiento forzado había expulsado a las mujeres y sus familias de los territorios rurales, estas prácticas constituyeron también maneras de hacer acompañamiento psicosocial, ofrecer alternativas de subsistencia, entre otras.<sup>59</sup>

Los activismos textiles han sido documentados en Latinoamérica desde diversas perspectivas. La conexión con las luchas por los derechos humanos, el trabajo de las mujeres, la dimensión política del espacio doméstico y la fuerza colectiva del encuentro mediante la costura son algunos de los temas abordados<sup>60</sup>. Los acercamientos recientes a los activismos textiles en Colombia evidencian lo siguiente:

Prácticas textiles configuran lo colectivo incluso cuando estas se realizan de forma individual. No solo porque las prácticas textiles devienen con diversas genealogías –usualmente femeninas–, en el sentido de que las evocan y son con ellas, sino porque su producción material implica lo común, lo que reúne.<sup>61</sup>

---

57 Berman-Arévalo, “Making space in the «territorial cracks». Afro-campesino politics of land and territory in the colombian Caribbean”.

58 Ojeda, “Los paisajes del despojo: propuestas para un análisis desde las reconfiguraciones socioespaciales”.

59 Natalia Quinceno y Adriana Villamizar, “Mujeres atrateñas. Oficios reparadores y espacios de vida”, *Revista Colombiana de Antropología* 56, no. 2 (2020). Doi: 10.22380/2539472X.702; y Adriana Marcela Villamizar, “Del “derecho a la reparación” a la reconstrucción de la vida: trayectorias de los grupos de mujeres Artesanías Guayacán y Choibá frente a la reparación en el Medio Atrato chochoano” (Tesis de pregrado, Universidad de Antioquia, 2019). Repositorio institucional, <http://hdl.handle.net/10495/14350>

60 Mariana Rivera, “Tejer y resistir. Etnografías audiovisuales y narrativas textiles”, *Universitas* 27, (2017): 139-160. Doi: 10.17163/uni.n27.2017.06; y Eliana Sánchez-Aldama, Tania Pérez-Bustos y Alexandra Chocontá-Piraquive, “¿Qué son los activismos textiles?: una mirada desde los estudios feministas a catorce casos bogotanos”, *Athenea Digital* 19, no. 3 (2019): 1-24. Doi: 10.5565/rev/athenea.2407.

61 Eliana Sánchez-Aldama, Tania Pérez-Bustos y Alexandra Chocontá-Piraquive, “¿Qué son los activismos textiles?”, 20.

Trabajos como los de las arpilleras en Chile en los tiempos de la dictadura<sup>62</sup>, las arpilleras que representan las luchas contra las represas en Brasil<sup>63</sup>, así como diversos trabajos que, desde Colombia, se realizan en los colectivos de víctimas del conflicto armado por medio de la narrativa textil,<sup>64</sup> se han convertido en acciones materiales de duelo, en donde se cultiva la esperanza y la lucha por la paz.

Otros ejemplos los ofrecen los colectivos como el Fuentes Rojas en México y El Ojo de la Aguja en Colombia. En el 2011, Fuentes Rojas arrancó con la iniciativa “Bordando por la paz y la memoria. Una víctima, un pañuelo”, en la plaza pública de Coyoacán, para bordar historias de muerte, desaparición y violencia<sup>65</sup>. Por su parte, El Ojo de la Aguja nace en el 2016 como respuesta ante el asesinato sistemático de líderes sociales, después de la firma del acuerdo de paz entre las Farc-EP y el Gobierno nacional en Colombia. Esta iniciativa se define como un memorial para reclamar justicia por los líderes y las lideresas asesinados desde el 2016:

Un ritual para revelar la ausencia y convertir la impotencia y la indignación en fuerza creativa para exigir el cuidado de la vida, así como las garantías para la participación y la no estigmatización de la labor social de los líderes y las lideresas que en Colombia día a día buscan la paz y la defensa de sus territorios.<sup>66</sup>

Así pues, este viaje por los encuentros con las mujeres del Atrato comienza con los bordados del colectivo de Artesanías Choibá y los modos como se narra y se imagina el río y la vida ribereña, desde los paisajes bordados y sus espacios de encuentro. Posteriormente, se desarrolla, según la experiencia de las mujeres del grupo de Artesanías Guayacán, el trabajo de elaboración del telón *Nuestras víctimas, 2 de mayo de 2002*, en el que se bordaron los nombres de las víctimas de la masacre de Bojayá como un primer esfuerzo por documentar la pérdida y dar nombre, textura e historia a esos familiares asesinados, que representan mucho más que un número para la vida de la comunidad.

Luego, se profundiza en la experiencia de una de las mujeres integrantes del colectivo de Artesanías Guayacán y los modos en que, desde el bordado, se narran las tensiones entre paz,

---

62 Christine Andrä et al., “Knowing through needlework: curating the difficult knowledge of conflict textiles”, *Critical Military Studies* 6, no. 3-4 (2020): 341-359. Doi: 10.1080/23337486.2019.1692566.

63 Marina Ertzogue y Monise Busquets, ““El agua es de la gente, no de Belo Monte”. Represas y pérdida de redes de sociabilidad entre las poblaciones afectadas, representadas en arpilleras amazónicas”, *Tabula Rasa* 30, (2019): 109-131. Doi: 10.25058/20112742.n30.06.

64 Beatriz Elena Arias, “Entre-tejidos y redes: recursos estratégicos de cuidado de la vida y promoción de la salud mental en contextos de sufrimiento social”, *Prospectiva* 23, (2017): 51-72. Doi: 10.25100/prts.v0i23.4586; Andrea Carolina Bello y Juan Pablo Aranguren, “Voces de hilo y aguja: construcciones de sentido y gestión emocional por medio de prácticas textiles en el conflicto armado colombiano”, *H-ART* 6, (2020): 181-204. Doi: 10.25025/hart06.2020.10; Isabel González, “Un derecho elaborado puntada a puntada. La experiencia del costurero de Tejedoras por la Memoria de Sonsón”, *Revista Trabajo Social Universidad de Antioquia* 18-19, (2015): 77-100; e Isabel González, “Repositorio digital para la documentación de textiles testimoniales del conflicto armado en Colombia” (Tesis de maestría, Universidad de Antioquia, 2019). Repositorio institucional, <http://bibliotecadigital.udea.edu.co/handle/10495/16377>

65 Andrea Bravo, “Fuentes Rojas: zurcir la memoria”, *Gastv*, septiembre del 2019. <https://gastv.mx/fuentes-rojas-zurcir-la-memoria-por-andrea-bravo/>

66 Artesanal Tecnológica, *El Ojo de la Aguja* (2019). [http://artesanaltecnologica.org/el\\_ojo\\_de\\_la\\_aguja/](http://artesanaltecnologica.org/el_ojo_de_la_aguja/)

memoria y guerra; su narrativa se da en la visita al Atrato del Costurero Viajero, una iniciativa textil del colectivo Artesanal Tecnológica. Finalmente, se proponen algunas puntadas para seguir ponderando los modos como las prácticas textiles que bordan el Atrato y sus memorias retan a pensar formas de recomposición territorial en los contextos de transición política.

## VIDAS RIBEREÑAS

*Choibá atrateño...*

*Recias raíces, selva, vida y fuerza*

*mi vida y mi negrura...*

*Flores moradas, ramas siempre verdes:*

*mi amor y mi ternura...*

*Bello choibá, gigante de los bosques:*

*mi vida y mi cultura...*

Gonzalo de la Torre



Telón Choibá atrateño y detalle del paisaje bordado en la primera franja (2019). Fotografía: Natalia Quiceno.

Una composición de árboles diversos, arbustos y plantas, en compañía de diferentes animales –pájaros rojos, babillas, peces y jaguares–, todos atravesados por un gran río, le da forma a la primera franja del telón *Choibá atrateño*. La segunda franja está formada por un espacio de habitación y un conjunto de casas de diversos colores a la orilla del río: gente, canoas y agua. Movimiento. La tercera franja es un grupo de flores bordadas con hilos de muchos colores. El choibá es un árbol atrateño que se destaca por su resistencia. De ahí que su nombre haya sido adoptado por el colectivo de artesanas y, más recientemente, por un grupo musical de chirimía, que trae los abozaos y las memorias de bundes en la región.

*Traje mi marido de afuera*

*porque lo necesitaba (bis).*

*No sabiendo que aquí había*

*sabaleta de quebrada (bis).*

Luz Romaña



Telón Choibá veinte años (2019). Fotografía: Adriana Villamizar.

En una tertulia realizada con las mujeres de Choibá en el 2019 sobre su telón Choibá atrateño, Luz Romaña, una de las fundadoras del grupo, trajo un canto al espacio, de manera que empezó con fuerza a “tirar versos” mientras su cuerpo se resistía a quedarse sentada. Su tonada y alegría nos contagiaron a todas. Entre risas y coros, las demás seguimos el verso. Luego, Luz nos explicó que ese canto era parte de los encuentros colectivos, reconocidos en su tierra como “alumbramientos” o “tongueos”. “Se alumbraba

con tambor y requinta, tirando versos todos en ronda, todos juntos”, expresó. El poema del choibá, los paisajes y las vidas que retrató trajeron a su memoria la vida ribereña en La Grande, su pueblo natal en el Bajo Atrato. Esta vez también estábamos juntas, cantando desde un taller de costura en el barrio La Subestación de Quibdó, ciudad ribereña que hoy trata de no darle la espalda a su río Atrato.

Reconstruyendo el momento y las condiciones en las que se decide hacer el telón, las mujeres recuerdan que fue durante la movilización del Atrataiando: “estábamos tratando de abrir el río, volver a embarcarnos y confrontar los bloqueos que a finales de los noventa e inicios de la década de los dos mil imponían los diferentes grupos armados sobre la movilidad”. En esa movilización, que involucró a muchas organizaciones y acompañantes internacionales, las artesanas de Choibá dieron a sus acompañantes un telón con el nombre de cada organización; esto las impulsó a bordar uno para ellas mismas en el 2005. Además de esa importante movilización, los detalles que llegaban a la memoria sobre quién, dónde y cómo bordaron su telón se componen de eventos importantes en sus vidas como artesanas. Se trata de eventos que, al ser compartidos, las han convertido en una gran familia extensa. Los embarazos de las compañeras, el momento del bautizo de un nuevo bebé, el inicio de la escuela del hijo de otra, el tiempo del taller en el barrio Villa España y las edades de sus hijos que siempre han acompañado el trabajo cotidiano del bordado.

Al preguntarles por lo que la pieza representa para ellas, las artesanas de Choibá replican: “Representa nuestro trabajo, nuestra alegría», “las manos y el trabajo de las compañeras que ya no están, que han muerto”, así como la historia de cualificación del bordado y lo que las ha convertido, con su persistencia, en artesanas actualmente reconocidas. El telón es su vida y, por lo tanto, la vida de la selva, el monte, la finca de sus familias y el río. El telón articula tres ejes de la vida ribereña: los espacios de trabajo en el monte, las prácticas productivas que les daban sustento y autonomía, la vida en el pueblo que hablaba de la vida comunitaria y las flores que alegraban el corazón. Estos espacios y elementos que daban vitalidad y permitían reproducir la vida con el río es lo que ellas sienten que han perdido con el destierro. “Ahí estamos reflejando la vida en el campo, que uno vivía rodeado de las plantas, los árboles, las flores. En cambio, aquí en Quibdó... mmm”. En Quibdó, la vida es otra, pero, entonces, ¿por qué insistir en narrar el río desde el trabajo cuidadoso del bordado?, “para contarle a los muchachos cómo vivíamos”, responde Luz.

Para las mujeres de Artesanías Choibá, el bordar su memoria es un modo de reclamar el territorio del que fueron desterradas en 1997, cuando la incursión paramilitar y militar entró a la cuenca del río estigmatizando como guerrilleras a las comunidades negras e indígenas de la región. Llevan veinte años viviendo en la ciudad de Quibdó; la vida en el destierro ha sido difícil. Estos oficios las han reunido y mantenido a flote. Hoy, después de veinte años de trabajo textil, ellas conmemoran su historia con un nuevo telón, cuyo eje narrativo vuelve a ser el río Atrato y el poema del choibá. En este, cada mujer bordó su nombre y creó un paisaje en el que aparece un oficio de su tierra. Esta composición vital de río, los árboles, el monte, los oficios y las personas es una forma



cuidadosa de mantener viva la cuenca del Atrato y sus oficios, de invitar a sembrar y pescar en un contexto donde el conflicto armado y los proyectos extractivos debilitan la vida, deforestan el bosque, envenenan el río y crean despojo.

Hacer memoria desde la narrativa textil les ha permitido crear nuevos vínculos y redes de apoyo, transformar su lugar de enunciación y contestar las prácticas racistas que las excluyeron y discriminaron en su condición de “desplazadas”. El telón recuerda la fuerza de su territorio y la “la fuerza que tuvimos cuando llegamos, cuando fuimos discriminadas por ser desplazadas; en el bordado encontramos inspiración y ayuda para el sustento”. Los paisajes y los espacios que resalta el telón se complementan con las muñecas negras que hacen diariamente en su taller, porque el territorio, la vida que cuidan y defienden, incluye sus cuerpos; no son dos cosas separadas. Cuando hablan de las muñecas, ellas insisten en que estas representan su negritud e identidad. Muñecas que les recuerdan la infancia y las muñecas que les hacían sus madres con retazos en las comunidades rurales. Las primeras muñecas representan la tristeza de estar lejos de su territorio, de manera que fueron muñecas hechas con mucho dolor. Sin embargo, continuar haciéndolas, manteniendo vivo el encuentro con otras mujeres, y aprendiendo este oficio les permitió reconstruir los sentidos de dicha creación. Las muñecas del presente representan nuevas luchas contra el racismo y no solo una forma de supervivencia.

Desde el taller de costura y el apoyo que han recibido de Ursula Holzapfel, de la Comisión Vida, Justicia y Paz, las casas en la ciudad fueron tomando forma con retazos de antiguas casas, madera de sus comunidades en el Bajo Atrato y lo poco que iban juntando con su trabajo de artesanas. Así, ellas lograron tener nuevamente una casa, mientras que muchas volvieron a sembrar sus plantas y flores e hicieron de Artesanías Choibá una escuela y una nueva familia. Este daño acumulado<sup>67</sup> lleva décadas, tal vez generaciones, en irse recomponiendo. Aunque nunca se recupera del todo, lo que enseñan las artesanas de Choibá es a reclamar sus paisajes, vidas y memorias desde los nuevos espacios que se vieron forzadas a habitar.

Estas mujeres nos invitan a “permanecer con el problema”<sup>68</sup> como una forma de contestar soluciones y diagnósticos generales. Nos invitan a pensar la etnografía desde bordar, pescar y cocinar y a embarcarse con ellas, así como a reconocer que estar allí implica hacer, disposiciones corporales, acciones y relaciones; es decir, no solo es “analizar” y “racionalizar” los problemas y sus posibles soluciones. Se trata de hacer y nombrarse árbol, insistir en habitar el río, volver al monte y contarles a los hijos de las otras vidas posibles en esas tierras. Permanecer con el problema es mantener vivo el reto de dimensionar los efectos del despojo y el destierro que ha traído el conflicto armado en la cuenca del Atrato, junto con los paisajes y los espacios que producen. Recordar cómo la herencia de paisajes y prácticas de destrucción de la vida se articulan con las condiciones de precariedad, tanto las que crea la guerra como las que vienen desde siglos atrás con la explotación de la mano de obra

---

67 Flor Edilma Osorio y Olga Elena Jaramillo, “Desde las víctimas y los territorios rurales: conflicto armado y diálogos en La Habana”, en *Dime qué paz quieres y te diré qué campo cosechas* (Pontificia Universidad Javeriana, 2016), 205-235.

68 Haraway, *Staying with the trouble: making Kin in the Chthulucene*.

esclavizada. Hoy, estos ciclos se alimentan de “alternativas infernales”<sup>69</sup> como el “desarrollo” y el asistencialismo, los cuales reafirman lógicas individualistas, competitivas e inmediatas, que difieren de los legados culturales desde donde se hace territorio con otras especies.

En el 2017, una de las mujeres de Bojayá me dijo “el río está triste”, hablando del envenenamiento de sus aguas con mercurio, debido a la intensificación de la minería ilegal en la parte alta de la cuenca. Siete años atrás, ella había descrito con palabras similares la masacre del 2 de mayo del 2002 en su municipio: un momento donde “hasta el río sintió dolor”.<sup>70</sup> Este río triste, que materializa lo que el conflicto armado ha dejado a su paso, es contestado desde diversas prácticas, algunas de ellas textiles y encarnadas por mujeres que, en sus bordados, confrontan la imaginación geográfica de la muerte, la ruina, la destrucción y la contaminación.

Estas experiencias de alzar la voz y sostener las vidas fracturadas o amenazadas por diversos modos de opresión, desde el trabajo continuo con hilos, agujas, telares, telas, entre otros materiales, son cada vez más relevantes en América Latina para comprender los modos como se crean y transforman los sentidos de los daños causados, así como las apuestas por crear mundos dignos y en paz. En este sentido, los textiles artesanales “son materialización de la cotidianidad que se vive y al mismo tiempo de la que se desea vivir”<sup>71</sup>y, como veremos aquí, de aquello que se ha vivido y es preciso recordar, ya sea para reclamar y cuidar o para condenar y evitar su repetición.

En una columna escrita en la página de la Comisión de la Verdad, el 19 de mayo del 2020, la comisionada Ángela Salazar (q. e. p. d.) escribió sobre el alma de los ríos, el alma del Atrato. Ella recordó que “al río lo mancharon de sangre, lo llenaron de dolor y le ahogaron su voz con el trueno de las armas”.<sup>72</sup> En esta columna, la comisionada recuerda una conversación con un grupo de mujeres desplazadas de sus tierras, quienes hoy viven en la ciudad de Quibdó y trabajan para recuperar el tejido espiritual de los pueblos negros. Su queja era que ni en momentos donde se trata de construir la paz es posible despedir como es debido a los muertos.

Es un dolor individual, familiar, pero también colectivo; cuando habíamos creído que la guerra quedaba atrás, que la fuerza y la importancia de la vida, de los usos y tradiciones comunitarias podían recuperarse, es muy duro que no podamos enterrar a nuestros muertos; necesitamos que tanto los que se van como los que nos quedamos podamos estar en paz.

En esta columna, la imposibilidad del descanso de vivos y muertos también se conecta con el bienestar del río. Restaurar el río, desde esta perspectiva, implica además sanarlo del exceso de muerte, los bloqueos de los armados, el mercurio y las nuevas especies

69 Isabelle Stengers y Philippe Pignarre, *Capitalist sorcery. Breaking the spell* (Palgrave Macmillan, 2011).

70 En medio de un enfrentamiento entre paramilitares y la entonces guerrilla de las Farc-EP, la población civil que se resguardaba en la iglesia del pueblo fue masacrada por el impacto de un cilindro-bomba que cayó en este lugar y ocasionó la muerte de 102 personas, entre ellas, 149 niños y niñas.

71 Tania Pérez-Bustos et al., *Hacer-se textil: cuestionando la feminización de los oficios textiles*, 265.

72 Ángela Salazar, “Los ríos tienen alma, hay que recuperarla”, *Comisión de la Verdad*, 19 de mayo del 2020. <https://comisiondelaverdad.co/actualidad/blogs/los-rios-tienen-alma-hay-que-recuperarla>

de peces que llegaron con proyectos productivos a crear desequilibrios ecológicos. Sustancias, objetos, especies y muertos sin descanso que, en palabras de la comisionada, “se han apropiado de las aguas”.

Las diversas narrativas del río, que conectan paisajes y espiritualidades, evidencian experiencias en las cuales la memoria y los usos políticos del pasado no se concentran exclusivamente en documentar eventos o acontecimientos donde han sido vulnerados los derechos humanos. En los telones, en las memorias que aquellas mujeres compartían con la comisionada, se reclaman las relaciones que hace la vida con el río y que permiten resistir a las lógicas del gobierno y las relaciones con la diferencia que producen los cuerpos y los territorios vaciados, laboratorios de muerte.<sup>73</sup> Se trata de un trabajo cuidadoso para reactivar las fuerzas que han mantenido vivos los vínculos con el río, el monte y los seres que lo componen. El reto está, entonces, en comprender la dimensión relacional, donde la restauración del río, la reparación colectiva, la no repetición de la guerra y las apuestas alternativas para hacer la vida en el territorio se conjuguen en los caminos de búsqueda de la paz.

## TELÓN NUESTRAS VÍCTIMAS, 2 DE MAYO DE 2002<sup>74</sup>



Telón Nuestras víctimas, 2 de mayo de 2002 (2019). Fotografía: Natalia Quiceno.

73 Aurora Vergara, “Cuerpos y territorios vaciados ¿En qué consiste el paradigma de la diferencia? ¿Cómo pensamos la diferencia?”, *Revista CS* 13, (2014): 338-360. Doi: 10.18046/recs.i13.1830.

74 Una versión resumida de este relato será publicada en el artículo: “Pedagogías textiles sobre el conflicto armado en Colombia: activismos, trayectorias y transmisión de saberes desde la experiencia de cuatro colectivos de mujeres en Quibdó, Bojayá, Sonsón y María La Baja”, escrito en colaboración con Isabel Cristina González-Arango, Adriana Marcela Villamizar Gelves y Alexandra Chocontá-Piraquive para la *Revista de Estudios Sociales*, no. 79 (2022), de la Universidad de los Andes.

*“Nuestras víctimas, 2 de mayo de 2002, Bellavista-Bojayá-Chocó. Por ríos y por selvas que guardan la memoria de tantos pueblos negros que aquí hacemos historia”*. Estas palabras bordean el telón de seiscientos centímetros de ancho por doscientos cincuenta centímetros de largo. Catorce líneas de tela amarilla, roja, blanca, verde y azul se ubican horizontalmente y representan seis nombres bordados, lo que crea seis columnas multicolor de catorce nombres. ochenta y cuatro personas que murieron en la Masacre de Bojayá. El telón documenta su existencia, sus nombres, así como la conexión con los ríos, los peces, los pájaros, los instrumentos musicales, las canoas, las plantas y los oficios. Un paisaje colorido y vital que, si no fuera por el título que acompaña el telón, sería difícil saber que es justamente toda esa vida la que se perdió con la masacre del 2 de mayo del 2002.

El telón, *Nuestras víctimas, 2 de mayo de 2002*, ha sido testigo material del largo recorrido que las comunidades bojayaseñas han realizado para dignificar la vida de su pueblo y la memoria de sus muertos. Presente en cada conmemoración del 2 de mayo, este fue elaborado puntada a puntada por el colectivo de mujeres de Artesanías Guayacán. Este telón nació con la intención de conmemorar el primer aniversario, una idea que surgió todavía en medio del desplazamiento forzado de los sobrevivientes en la ciudad de Quibdó, y se comenzó a materializar con el apoyo del grupo de Artesanías Choibá y la Comisión Vida, Justicia y Paz de la Diócesis de Quibdó.

Las mujeres recuerdan que los materiales que tenían en el momento no eran los mejores, sin embargo, lo importante era hacer, juntarse para confeccionar algo colectivo. Así, ellas se repartieron varios fragmentos de tela de varios colores y los diferentes nombres de las personas que perdieron la vida en la masacre. Algunas bordaron un nombre, otras, más experimentadas en la labor del bordado, pues venían trabajando desde finales de los años noventa con el grupo de artesanas de Guayacán, bordaron tres y cuatro nombres. Hacer el telón implicó que los conocimientos sobre el bordado se multiplicaran, que el intercambio entre los colectivos de Guayacán y Choibá se materializara en uno de los muchos proyectos conjuntos que continuarían haciendo en su trayectoria de más de veinte años hasta el presente.

Permitir el encuentro, articular colectivos en la cuenca, promover acciones de duelo entre los sobrevivientes y documentar la pérdida son algunas de las acciones que el telón terminó consolidando en su proceso de elaboración. Como cuentan las mujeres que lo bordaron, esta pieza, además de nombrar a los difuntos y activar a los sobrevivientes, también es testimonio de muchas pérdidas. Con las vidas humanas, otras vidas y relaciones se perdieron o se fracturaron:

También muestra las realidades de nuestras comunidades porque, por ejemplo, los elementos que se colocan al lado son parte de nuestra realidad. Cada uno de esos elementos, que el pájaro, que el árbol, que la flor, que el tambor. Entonces es mostrar esa realidad que no es solo muerte, que además de muerte teníamos una realidad muy bonita y que en cierta medida con ese hecho lo que hicieron fue truncar la realidad de la comunidad, romper con ese tejido social que teníamos tan bien estructurado (Bernardina Vásquez, comunicación personal, Bojayá, 2020).

El número de víctimas siempre ha sido un debate importante en el esclarecimiento del crimen de la masacre. El telón documentó ochenta y cuatro en el 2003. Mientras algunos

medios hablaban de ciento nueve y se habló de setenta y nueve en el informe del Grupo de Memoria Histórica<sup>75</sup>. De alguna manera, el telón, en su nacimiento y trayectoria, también incorpora la incertidumbre y será, como veremos más adelante, un documento importante a la hora de la lucha por esclarecer el número total de víctimas y su identidad.

En diciembre del 2015, algunos integrantes de la cúpula de las Farc-EP y jefes del Frente 57 visitaron el pueblo viejo de Bellavista para realizar el primer acto de reconocimiento de responsabilidades frente a las víctimas de la masacre. En este importante evento, que tuvo un despliegue nacional bajo la imagen del “perdón”, previo a la firma del acuerdo final de paz, estuvieron presentes el telón *Nuestras víctimas, dos de mayo de 2002* y el Cristo Mutilado de Bojayá, los cuales fueron recuperados por los fieles después de la masacre. Estos objetos, en compañía de la ruina del pueblo y la iglesia, configuraron un paisaje de memoria, testimonio material que les recordaría a la guerrilla, el Estado y los paramilitares los nombres de cada una de las personas masacradas en medio de su guerra. Con sus 84 nombres y detalles de la vida ribereña que hoy continúa fracturada, el telón permite que quien se acerque a esta pieza textil trate de imaginar, una a una, las personas que perdieron la vida.



Cristo Mutilado y telón *Nuestras víctimas, 2 de mayo de 2002* en el contexto de los rituales mortuorios de las víctimas de la masacre, durante noviembre del 2019. Fotografía: Natalia Quiceno.

Dado lo anterior, las mujeres de Artesanías Guayacán plantean que su trabajo está hecho de puntadas que honran la memoria de sus seres queridos. Recordando aquel importante momento como uno de los acontecimientos de la vida social del telón, una de las mujeres

75 Grupo de Memoria Histórica, *Bojayá: la guerra sin límites* (Taurus, 2010).

bordadoras le dice a la otra: “Ellos sí se conmovieron. Los vimos llorar y temblar”. Otra de las mujeres responde: “No sé... yo he escuchado que el temblor es por enfermedad”, haciendo referencia a Pastor Alape, quien leyó un texto frente a la comunidad, en donde las Farc-EP reconocían su responsabilidad y pedían perdón:

Sabemos que las palabras no reparan lo irreparable, no devuelven las personas que perecieron y tampoco borran el sufrimiento causado. Sufrimiento que se refleja en los rostros de todos ustedes, por quienes ojalá algún día seamos perdonados.

Ese día era momento de escucharse siendo conscientes de la fragilidad de las palabras. Lo importante aquí es que esas palabras, ese encuentro cara a cara, esa *performance* que abonaba un camino para la firma de la paz, estaban situadas material y simbólicamente. Situadas en la ruina de un pueblo, al lado de una pieza textil, recordando a todos aquellos que no podían estar ahí con sus cuerpos, junto con un Cristo mutilado, que ha sido símbolo de la fuerza para continuar y habitar con la ausencia. Pastor Alape también señaló:

Episodios desgarradores como los ocurridos en esta comunidad y en los que tenemos parte de responsabilidad no pueden volver a repetirse. Nosotros también hemos llorado con honradez por la muerte inocente de quienes esperaban misericordia, por los hombres y las mujeres, los ancianos y las ancianas, las niñas y los niños... Hace trece años pesa en nuestros hombros el dolor desgarrador que afecta a todos ustedes.

El dolor que pesa tanto en los hombros de las víctimas como en los de quienes deciden apostarle a la paz y dejar sus armas, en ocasiones, pareciera que no pesara en la sociedad, la cual sigue legitimando el camino de la violencia. ¿Encuentros con las materialidades de la memoria que rodearon este acto podrían involucrar a esa parte de la sociedad? ¿Ayudar a que el dolor que se carga y se representa en una pieza textil pueda ser compartido?

Este acto situado dejaría en suspenso condiciones esenciales para seguir sembrando la paz, así como perspectivas de la reconciliación, que se van afinando en el camino. Para nombrar solo una, podemos decir que este acto de reconocimiento, donde el telón, el Cristo, las ruinas y los cantos acompañaron a las personas bojaseñas y les dieron fuerzas para escuchar a los líderes de las Farc-EP, solo se llevó a cabo cuando un grupo de líderes comunitarios recorrió las diferentes comunidades y consolidó una serie de condiciones para aceptar que este importante acontecimiento fuera posible.

Aceptar el reconocimiento de responsabilidades partía de la exigencia de actos concretos, gestos de paz y humildad de los frentes de la guerrilla aún activos en el territorio en ese 2015. Reconocer, condolerse y pedir perdón son actos fundamentales en la perspectiva de las personas bojaseñas, pero estos serían actos vacíos si no se traducen en transformaciones concretas dentro de la vida cotidiana. Esta perspectiva da puntadas claves sobre los sentidos de la paz que se tejen en ese paisaje de la memoria y que el telón seguiría configurando en el camino que mantendría viva la búsqueda por esas transformaciones concretas, por el reconocimiento de las responsabilidades de todos los actores.

En el 2016, gracias al trabajo del Comité por los Derechos de las Víctimas de Bojayá, se logró concretar el inicio de un nuevo proceso, esta vez participativo, de exhumación, identificación, entrega y entierro digno de los muertos de la masacre. El salón parroquial de Bellavista se convirtió en el lugar de encuentro de los familiares de los muertos caídos en la masacre para el desarrollo de asambleas familiares, en donde se tomaron las decisiones sobre el proceso de manera colectiva. Cuando un familiar entraba a este salón, lo primero que hacía era dirigirse al telón para buscar el nombre de su ser querido; ese encuentro con la materialidad que reunió los 84 nombres dio un paso en el proceso de duelo colectivo iniciado por las artesanas en el 2003.

La Asamblea de Familiares de Bojayá fue una figura de participación importante durante todo el proceso de exhumación, identificación y entierro final. Las familias, que en muchos casos no habían regresado a Bojayá desde que fueron desterradas aquel 2002, se encontraron nuevamente ahí en su territorio, con sus parientes, para saldar una deuda con sus muertos. Los familiares conocían los nombres de cada uno de sus seres queridos perdidos, pero no podrían recordar los de las cien personas; un nuevo número que fue emergiendo en este proceso de esclarecimiento.

El telón ganó una nueva dimensión. No se trataba solo de una memoria para el espacio de la conmemoración, sino que se convirtió también en una herramienta, así como los informes técnicos, los recuerdos de los familiares o los procedimientos científicos de los expertos forenses. Durante mucho tiempo, el telón funcionó como el espacio concreto para honrar la memoria de los caídos en la masacre. A falta de una tumba o una palma de cristo en donde encontrarse con su pariente, el telón ofrecía la materialidad del nombre en cada hilo bordado. En el momento de emprender la construcción de ese lugar adecuado para los muertos, el telón se convirtió en un documento, un dispositivo de memoria comunitaria, que se contrastó con los informes técnicos entregados por la Fiscalía General de la Nación sobre el número de muertos.

La memoria, frágil y fragmentada, se materializaba además en el telón. Allí no fueron bordados los nombres de los nueve angelitos, como se le conoce hoy a los bebés que murieron en el vientre de sus madres en el contexto de la masacre, ni fueron bordados aquellos que fueron asesinados días antes o después del 2 de mayo del 2002. La actualización del sentido, la dimensión y el contexto del crimen de la masacre de Bojayá se materializó entonces en los vacíos que tiene la pieza textil, pero también en la interacción con todo el transcurso del acompañamiento y la documentación durante el proceso de exhumación. De esta forma, el telón es una materialidad que pone en público las ausencias y las presencias. Se trata de los fragmentos de la memoria, pero, sobre todo, el intento por dimensionar el horror a la vez que la imposibilidad de hacerlo.

## LABERINTOS, VIAJES Y ENCUENTROS BORDADOS



“Laberinto con salida” de Macaria Allín (2017). Fotografía: Adriana Villamizar.

El Costurero Viajero<sup>76</sup> fue un proyecto creado por el colectivo Artesanal Tecnológica con el costurero Tejedoras por la Memoria de Sonsón. Esta materialidad es producto de una beca de investigación del Ministerio de Cultura de Colombia para crear proyectos museográficos en relación con la memoria del conflicto armado en el país. Después de su creación, el dispositivo-herramienta quedaría abierto a nuevos viajes y conexiones y es allí donde nace la posibilidad de embarcarse por el Atrato. Así fue como aquel baúl de madera nos acompañó en nuestro viaje por el Atrato en junio del 2017. Este baúl -que parece el equipaje de un cartógrafo del siglo XIX- guarda en su interior no solo hilos, tijeras, agujas, lanas y telas; este también conserva historias, palabras y, sobre todo, conexiones potenciales entre muchos grupos de personas y lugares en Colombia, durante un momento en el que hacer memoria e imaginar la paz parece no solo un imperativo político, sino una urgencia después de la firma del acuerdo de paz entre el Gobierno y la guerrilla de las Farc-EP.

Tejer, coser y bordar implican relaciones, acciones, que, a su vez, son metáforas poderosas para comprender lo que se hace cotidianamente en la vida. Se hace y en el hacer hay muchos sentidos involucrados, así como despliegues de acciones y creaciones. Reconocer en toda su extensión estos haceres permite valorar lo que significa cuidar la vida de manera diaria. El recorrido del Costurero Viajero proponía reflexionar sobre las herramientas que lo componen y las acciones que ellas permiten. Una tijera sirve para

76 Para conocer más sobre este proyecto se puede consultar su página web: [costureroviajero.org](http://costureroviajero.org)



cortar. ¿Pero qué sentidos le damos a esa acción, a esa palabra? Ante la pregunta de qué cosas necesitaríamos cortar para vivir mejor, las mujeres de Bojayá nos decían que era necesario cortar con la rabia, el ego, el racismo, el machismo y el egoísmo. Así como un metro sirve para medir y la tambora funciona para sostener la tela al bordar, resulta necesario “medir las palabras” para no ofender y también fue importante “sostener a los familiares de las víctimas durante el proceso de exhumación”<sup>77</sup> por medio del trabajo de cuidado emocional que realizaron las mujeres de Guayacán.

Después de reflexionar sobre los materiales y las acciones que guarda un costurero, cada grupo por el que esta materialidad viaja construye una narrativa textil desde las reflexiones que allí emergen. En Bellavista y Quibdó, este costurero fue uno de los muchos encuentros y diálogos textiles que permitieron bordar el río, las vidas que son posibles con el río y las formas en que la militarización y la implementación de políticas de muerte las insertan en ciclos repetitivos de violencias. Los elementos que le dieron forma a la colcha colectiva de Bojayá están hechos de cuadros de tela bordados como si fueran cartas enviadas por cada una de las mujeres de Guayacán a otros grupos de trabajo textil en Colombia. Algunos destacan elementos fundamentales (como los que retoma el telón *Choibá atrateño* del que hablamos en el apartado anterior), entre ellos, las champas (canoas), las mujeres pescando, los peces, los ríos, la selva y el monte; todos estos aspectos que narran la vida ribereña desde el bordado. Otros elementos representaban pequeños llamados a la paz como una vela encendida con la palabra “paz” o una mariposa que celebra la vida.

Macaria es una de las integrantes del colectivo que sobrevivió a la masacre dentro de la iglesia, aquel terrible 2 de mayo del 2002. Para ella, el trabajo del bordado con el grupo Guayacán ha sido fundamental en la sanación de las heridas físicas y emocionales. Al socializar los bordados que conformaron la colcha colectiva, Macaria nos compartió su historia con la imagen de un laberinto profundo que encuentra salida. El laberinto, hecho de círculos, traza caminos, pasos, huecos y salidas. Su experiencia y narración textil nos acercan a las tensiones de la paz y la guerra en estos territorios. Producida por la invitación del Costurero Viajero, dicha narrativa textil crea un retazo-mensaje-bordado dirigido a todos esos lugares potenciales y, además, sintetiza una historia de vida en medio de la guerra, que, desde el encuentro con otras mujeres, sigue insistiendo en bordar e imaginar la paz. Estas fueron sus palabras para describir su mensaje bordado:

Yo aquí en mi trapo tengo un pensamiento. Esta fue mi vida por un tiempo. Aquí es donde ya empezó a salir. Ya estoy saliendo. El encuentro. Ese fue un renacer. O sea que yo ahí empecé a sentir que mi vida tenía una importancia. Que todo no se había quedado acá en el fondo. Entonces por eso yo aquí estoy plasmando que vivía encerrada aquí. Luego, después de ese encuentro, empiezo a salir. La verdad es que en este momento me gustaría compartirlo con más de uno, pero, como ya había dicho antes, son cosas que para unos son malas y para otros pues, como personas, los aceptamos, porque los errores no están apenas en uno ni en dos, somos humanos y nos equivocamos. Y el hecho de que una persona se haya equivocado no quiere decir que la tengamos que condenar de por vida. Hay

---

77 Proceso iniciado en el 2016 para identificar plenamente y hacer entrega digna de los restos de las víctimas de la Masacre de Bojayá a sus familiares, según se detalla en la tercera parte de este documento.

que darles una segunda oportunidad, si él la exige (Memoria del taller Costurero Viajero, junio del 2017. Bellavista, Bojayá).

Un laberinto del que un encuentro, un viaje, le permite salir, salir para florecer y dar nuevas oportunidades. En este viaje, el nuestro con el costurero, Macaria nos daba puntadas de su historia, algo ya tenía en mi memoria de viejas conversaciones en el 2012. Sin embargo, estas puntadas eran diferentes. La esperanza y la alegría no cabían en su corazón. El hueco por fin tenía luz; el laberinto contaba con una salida. El 2017 fue el año más feliz para ella. Un día hablando por teléfono, me dijo: “ahora entiendo por qué sobreviví”. Ese día finalmente confirmó lo que trataba de decir en su bordado, lo que quería gritar con todas sus fuerzas, pero que se contenía por la contradicción que dicha historia podía remover en su comunidad. Se trataba del reencuentro con su hijo Wilmer Asprilla, que había sido reclutado por la guerrilla de las Farc-EP, cuando era aún menor de edad en el 2001. Gracias a los diálogos y la firma del acuerdo de paz, Macaria se pudo reencontrar con su hijo de quien no tuvo noticias durante quince años.

Cuando recuerda aquel año del reclutamiento, ella cuenta que fue un sabio del pueblo el que la aconsejó y le dio fuerza para no morir de dolor ante la pérdida de su hijo. Pescador, le decían, era un gran curandero y el consejo que le dio después de que se llevaron a su hijo fue claro: “No lo llore más. Yo ya hice lo necesario para que no se lo maten. Si lo sigue llorando, la que lo va a matar es usted”.

Ella aceptó el consejo, pero no llorar no significó dejar de sentir. Su dolor creció, se transformó y terminó metido en su cuerpo cuando la fuerza de esos armados llegó hasta la iglesia donde ella se refugiaba el 2 de mayo del 2002, en medio del enfrentamiento entre paramilitares y guerrilla. La misma guerrilla que un año antes se había llevado a su hijo. Aunque ella tenía certeza de que su hijo no estaba ahí, disparando contra su propio pueblo, algunos se atrevieron a circular ese rumor. Y el dolor se multiplicó.

Fue también Pescador quien, antes de ese acontecimiento atroz, le advirtió: “Váyase de este pueblo, aquí va a correr sangre como ríos”. A lo que Macaria le respondió: “Si usted ya sabe eso, ¿por qué no se va?”. La respuesta de Pescador fue igual de contundente que los consejos anteriores, pues le dijo que “su gente” ya lo tenían comprometido, lo cual ella entendió en el instante. Se trataba de las ánimas. Los compromisos que este curandero mantenía con ellas le impedían huir. A pesar de que él había sido advertido de los ríos de sangre que correrían por Bellavista, su responsabilidad era estar ahí, acompañando y cuidando la muerte que llegaría en masa a su pueblo.

Aunque hubo advertencias, fueron pocos los que decidieron partir, escuchar a los muertos por medio de la voz de Pescador. Él también murió en la masacre y con él se perdieron muchos saberes de la espiritualidad afrotrasteña. Posiblemente, con la muerte de Pescador también se perdió la protección que él le había hecho al hijo de Macaria para que un “hombre de este mundo no lo matara”. Una protección poderosa que mantuvo vivo a Wilmar Asprilla durante dieciséis años dentro de la guerra, tal vez los años de mayor intensidad que haya vivido la guerrilla de las Farc-EP en su confrontación con las fuerzas del Estado colombiano y los grupos paramilitares.

Gracias a las posibilidades que abrieron los diálogos del acuerdo de paz, la demanda del pueblo bojayaseño para saber de los jóvenes reclutados en su territorio fue escuchada y Macaria pudo encontrarse con su hijo en el 2016. Ese día, ella entendió que había sobrevivido a la masacre solo para vivir ese momento. El laberinto encontraba una salida: para eso estaba viva, para volver a abrazar a su hijo. Finalmente, todo el dolor encontró un lugar, el de la esperanza, la paz y la posibilidad de que su hijo regresara un día a su territorio y mirara a los ojos de sus vecinos con la certeza de que sus manos no estaban manchadas con la sangre de su propio pueblo. Con la esperanza de que sus parientes y amigos le dieran una segunda oportunidad y entendieran que haber permanecido en la guerra fue una forma de sobrevivir, que crecer en un ejército no fue su elección y que encontrar a su familia y gente era el principal logro de la paz.

La ilusión de la paz duró poco para los bojayaseños: en algunos lugares donde se celebró la partida de los ejércitos, ellos muy rápidamente sintieron el rigor de la llegada de otros, nuevos, desconocidos y con otras reglas y discursos. Así mismo fue la experiencia de Macaria; tanta felicidad que no cabía en su cuerpo de un día para otro se convirtió de nuevo en un río de sangre que le inundaría la vida de dolor. Ese mismo río del que alguna vez le habló el señor Pescador. La misma muerte de la que él había protegido a su hijo. Wilmar Asprilla fue asesinado por paramilitares en el municipio de Peque, Antioquia, en enero del 2018, cuando asistía a una reunión política del nuevo partido Fuerza Alternativa Revolucionaria Colombiana (Farc). Desde el 2016, tras la firma del acuerdo de paz, doscientos cincuenta excombatientes de las Farc-EP han sido asesinados<sup>78</sup>. Tristemente, la esperanza de no tener que cambiar varias veces este número antes de que el presente texto salga a la luz pública es poca.

El ciclo de un duelo que, tras la firma de la paz, parecía vislumbrar un cierre, se abrió nuevamente para Macaria. Recuperar el cuerpo de su hijo, llevarlo a donde está enterrado su ombligo<sup>79</sup> y hacerle un velorio y un entierro dignos. Rencontrarse con su pueblo que le canta sin recelo por haber sido un armado en otro tiempo. ¿Podrán retornar las víctimas de la guerra y los excombatientes a sus territorios estando vivos? ¿Podrán permanecer vivos desde los sentidos de la vida que sus pueblos reivindican? Son estas preguntas que, a partir de las apuestas de paz y la insistencia en su defensa, seguimos haciéndonos en Colombia.

La experiencia de Macaria y el retorno del cuerpo de su hijo al pueblo de Bojayá nos enseñan que hacer territorio es también asegurarse de que los cuerpos de los muertos descansen en su lugar. Nos muestran que reconciliarse con su pueblo seguía siendo necesario, incluso desde la despedida y el ritual en la muerte. Con tristeza, este ritual mortuorio fue cuando por fin Macaria pudo decir a viva voz que se había encontrado con su hijo y que, a pesar de ser una verdad incómoda para algunos, la paz y la recomposición de la vida pasaba por darle una segunda oportunidad a aquellos que empuñaron las armas. El laberinto de Macaria reta las narrativas victimizantes y, además, nos impulsa

---

78 Redacción Colombia +20, “Con Mario Téllez ya son 200 los excombatientes asesinados, según Farc”, *El Espectador*, 15 de junio del 2020.

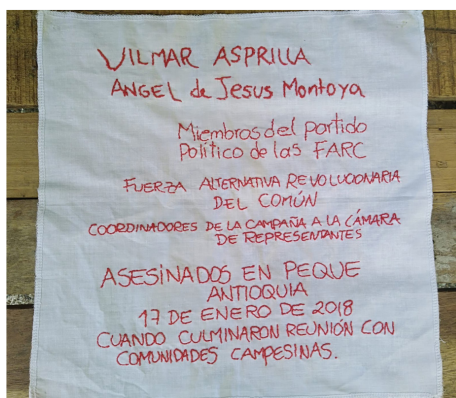
79 Práctica ritual de los pueblos afrocolombianos en la que se entierra el ombligo del recién nacido en compañía de un árbol o una palma en la comunidad a la que se pertenece. También es conocido como “ombligada” el proceso de curación del ombligo del bebé con sustancias del entorno para transferir ciertas cualidades.

a comprender las complejidades de los daños que causa la guerra en los entramados comunitarios.<sup>80</sup> Asimismo, sus memorias puestas en tensión al interior de su propia comunidad abren espacios de encuentro para recomponer esos entramados; es lo que ella hace al insistir en devolver su hijo a su tierra y despedirlo en comunidad.

En febrero del 2019, cuando se cumplía un año de la muerte de su hijo Wilmar, Macaria me enseñó esta importante lección: “Cuando uno le da más espacio a la tristeza que a la vida, la vida se le va perdiendo”. Tal vez otro modo de narrar lo que Pescador le había enseñado, seguir llorando sin parar es otra forma de morir. Por ello, hoy Macaria, con su hijo nuevamente en su tierra, aunque sin vida, y el dolor de una paz truncada en su propia historia y pueblo, decide que la premisa es continuar. Sacar fuerzas de las otras vidas que la rodean: las de sus nietos, parientes e hijos, así como las del río, la ciénaga donde le gusta pescar y las plantas que le curan el alma en los momentos más críticos de dolor.

El mensaje bordado evidenció una salida para recomponer y entrelazar los hilos de las relaciones de parentesco suspendidas por la guerra, las relaciones comunitarias, las memorias contradictorias o en tensión que aún se deben enfrentar y el retorno a su pueblo ribereño que ya no está a la orilla del río. Estas relaciones siguen rotas, pero Macaria sigue insistiendo en recomponerlas cotidianamente desde muchos oficios; el bordado es uno de ellos.

En el 2018, Macaria asistió a tejer y bordar en el evento “El duelo como resistencia”, organizado por el Centro de Estudios Afrodiaspóricos del Icesi. Allí, ella se encontró en y con la fuerza de mujeres como Débora Silva, una de las integrantes del colectivo Madres de Mayo en Brasil, que reúne a madres de jóvenes negros asesinados por la policía en la ciudad de São Paulo; Francia Márquez, lideresa y referente de las luchas de las mujeres negras en Colombia; mujeres del distrito de Aguablanca en Cali; y madres de jóvenes negros asesinados por la policía en los Estados Unidos. Todas son mujeres en quienes ella se inspiró y encontró aliento para seguir, para habitar el dolor y equilibrar el espacio que se le da, como me lo enseñó en el 2019. Para Maca, como le decimos muchos, volver al bordado con sus compañeras es una forma de recuperar la propia vida. Se trata de reconocer que tiene motivos para vivirla.



“El Ojo de la Aguja”, memorial y archivo bordado (2018). Fotografía: Isabel González Arango.

80 Raquel Gutiérrez, *Horizontes comunitario-populares* (Traficantes de Sueños, 2017).

El nombre de Wilmar Asprilla hoy hace parte de los cientos de pañuelos bordados con hilo rojo que viajan por distintos espacios para denunciar, por medio de la iniciativa El Ojo de la Aguja,<sup>81</sup> el asesinato sistemático de líderes sociales en Colombia. El Ojo de la Aguja une manos que disponen conocimientos y tiempo para bordar el nombre, así como evitar que las cifras escandalosas opaquen las geografías, los tiempos y los nombres que tiene cada pérdida. Se trata de una acción de duelo que, desde el hilo y el bordado, permite que el dolor de mujeres como Macaria pueda ser compartido y que su búsqueda por un tiempo de paz no esté signada nuevamente por la presencia de la guerra.

## PRÁCTICAS TEXTILES Y NARRATIVAS TERRITORIALES

El hacer textil que aquí nos convocó es un “práctica político-epistémica que produce territorio”<sup>82</sup>, tanto desde el encuentro y la creación de espacios comunes para sanar las heridas de la guerra como desde el reclamo de paisajes y vidas ribereñas en comunidad, de laberintos con salida y de pueblos negros que hacen historia en conexiones con muchos otros seres. El bordado a la vez que narra la vida ribereña es una práctica que supone modos de acción política y de cuidado de la vida a partir del mantenimiento de relaciones y la creación material que da testimonio de las historias, los cuerpos y las vidas de las artesanas, pero también de sus pueblos y comunidades. El bordado que hace el Atrato en las manos de las mujeres de Choibá y Guayacán crea un territorio en donde el río es la trama de una urdimbre compleja, de manera que, si este muere, se contaminan todas las otras relaciones que con él hacen posible la vida.

Desde sus espacios de costura, artesanía y trabajo, las mujeres de Guayacán y Choibá se han encontrado con las heridas y las pérdidas que les dejó el conflicto armado, junto con la vulnerabilidad que deben enfrentar día a día en una nueva ciudad, en un nuevo pueblo. Sin embargo, vivir esos duelos a partir del hacer colectivo les ha dado la fuerza para imaginar caminos y proyectos vitales, así como para dignificar su cotidianidad, su existencia. Dar testimonio de la pérdida, insistir en valorar eso que se perdió e, incluso, insistir en recuperarlo es un trabajo político histórico que ha hecho la diáspora afro en América. Esto es lo que vemos en el trabajo cuidadoso del bordado. Mediante esta práctica y con cada hilo se le da textura a esa falta para no olvidarla, hacerla pública y revivir lo perdido, es decir, mantenerlo vivo de algún modo, bordándolo. No necesariamente porque se pretenda volver a un pasado sin el dolor o el sufrimiento de la pérdida. No se busca volver a una raíz, una esencia o una tradición. Se trata de

---

81 Para conocer más sobre este proyecto se puede consultar su página web: [artesanatecnologica.org/el\\_ojo\\_de\\_la\\_aguja/](http://artesanatecnologica.org/el_ojo_de_la_aguja/)

82 Berman-Arévalo, “Making space in the «territorial cracks». Afro-campesino politics of land and territory in the colombian Caribbean”.

activar la pérdida en el presente, hacer de eso que se añora, o se perdió, la fuerza para mantener la vida y renovarla. Este sentido es trabajado por la filósofa Isabelle Stengers en el concepto de “*reclaim*”<sup>83</sup> como una forma de recuperar, curar, retomar vínculos y “volver a ser capaces de aquello que hemos sido separados”.

A la vez que denuncian los acontecimientos violentos, los textiles también reclaman las relaciones que han sido rotas, los paisajes de los que han sido separadas, las prácticas que, aunque sencillas e íntimas, daban sentido a unas vidas con el río. Estos textiles son testimonio<sup>84</sup> de vidas y vínculos, es decir, son más que representaciones de experiencias, pues consisten en modos de reclamar las vidas y los mundos que se desean, así como testimonios que reclaman otros mundos como posibles.<sup>85</sup>

Desde el bordado, las artesanas conectan las memorias, las pérdidas, las violencias del conflicto armado y la devastación de su río con sus propias vidas. Ellas articulan los daños a partir de su hacer. Así, imaginar su futuro pasa por reclamar y, simultáneamente, hacerse cargo, habitar lo que ha sido dañado. Al señalar la pérdida, las artesanas confrontan los procesos que han producido las pérdidas y reivindicar sus vidas, derechos y dignidades atropelladas en ciclos repetidos de violencias. Una imaginación política y material que se hace con hilos, pero también mediante el encuentro entre cuerpos, la creación de espacios de conversación y el diálogo entre mujeres.

Mantenerse embarcado, poner el cuerpo en movimiento, volver al monte y ser con el río son luchas que se dan cotidianamente. Bordar y recordar el río, el monte y los peces son maneras de cuidar lo que han perdido de maneras violentas, modos de resistir para que sus hijos no se olviden cómo se vive con el Atrato y cómo el monte es fundamental para hacer personas y vida, no solo una tierra para alquilar y tener renta o un recurso para subsistir. Se trata de espacios que hacen cuerpos, personas y comunidades. Estas creaciones textiles constituyen formas de residir en esos mundos dañados, vivir el río ya envenenado y confrontar a los armados, que, en algunos casos, han terminado siendo sus propios hijos reclutados por los ejércitos. Las luchas de estos colectivos que se expresan textilmente nos inspiran a “permanecer con el problema”,<sup>86</sup> crear entramados de múltiples especies no a pesar de la destrucción, sino justamente porque esta continúa y tiene el potencial de capturar las alternativas y colonizar la imaginación.

Para las mujeres de Guayacán y Choibá distanciarse del río no es darle la espalda, es hacer de esa distancia una condición para nuevas formas de creación y composición de las relaciones con el río. Las prácticas textiles y lo que estas activan trazan unas geografías de la pérdida y el dolor, pero también de la vida, de lo que se desea y se reclama como propio, digno y vital. La geografía del destierro y la pérdida que aparece en estos textiles nos habla, además de trayectos y viajes, de lo que las mujeres insisten

---

83 Stengers, “Reclaiming animism”.

84 González, “Repositorio digital para la documentación de textiles testimoniales del conflicto armado en Colombia”.

85 Escobar, “Sentipensar con la tierra”.

86 Haraway, *Staying with the trouble: making Kin in the Chthulucene*.

en no abandonar u olvidar. Esta insistencia, que tiene una forma de reclamo y de composición, la veremos en espacios como la casa con las huertas y el trabajo de cuidar a los muertos en los siguientes capítulos.

## CAPÍTULO 3

### CULTIVAR ESPACIOS DE DIGNIDAD

*Na falta de certezaas  
regar as plantas.*

LUIZA ROMÃO

“Comadreo” es una palabra que se usa en el Chocó y, de manera general, en el Pacífico colombiano para denominar las charlas entre amigas, vecinas y, como su nombre lo indica, comadres. En el comadreo no se comparte solo la palabra, allí se actualizan los vínculos, tanto afectivos como de parentesco, y se aviva la confianza. Como lo explican las mujeres Yerbateras del Amor, de la Fundación Mujer y Vida en la ciudad de Quibdó, esta forma de encuentro “es algo que nace desde la comunidad, es algo que no necesita una técnica o mucho protocolo. Es una forma de comunicarnos entre las comunidades y nos ha salvado vidas”. A diferencia de la idea negativa que se tiene de este, un chisme a buen tiempo puede salvar vidas. “Yo voy donde mi comadre, mi amiga, mi vecina y le digo: “Ay, manita, mire que su hijo está en esto o aquello, póngale cuidado”.

El comadreo tiene varios espacios y protagonistas: las puertas, los patios, las cocinas y las huertas. Es la forma como se han transmitido conocimientos ancestrales entre parteras, curanderas, cocineras, lideresas y, en general, entre mujeres. Es en el espacio-tiempo del comadreo donde las mujeres se conectan entre ellas y, además, unen sus fuerzas y sus conocimientos para habitar el espacio público, acompañar a su comunidad y cuidar su propia vida y la de los suyos. No es en la tertulia donde se intercambian las historias y los conocimientos, sino en el comadreo: “Para nosotras tertulia significa desorden, como que nadie escucha a nadie, aquí decimos: ¡deje esa tertulia! Un comadreo es donde todas vamos a hablar en confianza entre nosotras”.

Comprender estos espacios de encuentro entre mujeres es un paso fundamental para acercarnos a las formas en que las plantas atraviesan sus vidas en contextos de violencia: cómo se hace, se cultiva y se defiende la vida en medio del conflicto armado, echando mano de los conocimientos, las herramientas y las prácticas que les han dado forma a sus existencias como mujeres negras. ¿De qué manera se transforma y se sostiene la vida de las mujeres rurales del Atrato que atraviesan la experiencia del destierro? ¿Cómo las plantas, las huertas, los patios, las azoteas y los antejardines están presentes en la composición y la recomposición de sus vidas? ¿Qué visiones de paz se articulan cuando tenemos en cuenta otros actores en la recomposición de estas vidas afectadas por la guerra? Las apuestas por la paz en el Atrato aparecen conectadas con las plantas, el comadreo y las alianzas



entre mujeres. Sobre estos temas nos enseñan las Yerbateras del Amor, caminando por sus barrios, patios y casas, comadreando en la sede principal de su organización.

La Fundación Mujer y Vida está conformada por un grupo de aproximadamente ochenta mujeres madres cabezas de hogar. Mujeres que quedaron viudas o perdieron sus tierras, profesiones e hijos y hoy siguen luchando para no ser nuevamente víctimas de las violencias que vive la ciudad de Quibdó. Ellas llegaron desterradas de muchos rincones del Chocó: Baudó, Lloró, Bagadó, Riosucio, Neguá, Bojayá, Urabá... Para estas mujeres chocoanas, la vida y la urgencia de defenderla desde los espacios cotidianos, colectivos, políticos e íntimos se ha convertido en una lucha constante desde su destierro a finales de los años noventa. De esta urgencia nace la iniciativa Yerbateras del Amor, mujeres que, para ayudar a sanar las heridas y los daños causados por la guerra, acuden a sus saberes enraizados en la estrecha relación que existe en tierras chocoanas entre personas y plantas. En este caso, “ser una yerbatera” es estar dispuesta a acompañar a otros, escuchar sus experiencias y recrear, en una política de afectos y contactos, prácticas que dignifican la vida y promueven la idea de que reparar implica recomponer relaciones rotas por la violencia.

En la casa de la fundación encontramos objetos que hablan de sus apuestas como colectivo, pero también elementos que dan cuenta de relaciones con instituciones que apoyan su caminar: máquinas de coser, implementos para acondicionar un espacio de trabajo con niños y niñas e utensilios de cocina. Entre todos objetos hay una muñeca de trapo colgada en un muro de la sala principal: Agustina. Cuando preguntamos quién era y por qué estaba ahí, las mujeres explicaron que esa muñeca representa el poder de la palabra; cuando hacen comadreos, reuniones y asambleas, ella las acompaña para circular la palabra e invitar a la escucha. Dicen que Agustina era el nombre de una mujer que fue esclavizada en la zona del río San Juan, en Tadó. Ella luchó por su libertad alzando la voz, haciéndose escuchar. Su presencia como una ancestral guía el diálogo y dispone a las mujeres para la escucha.

El comadreo es una forma de cimarronaje para las mujeres que han huido de la guerra y deben enfrentar el reto de hacer de nuevo la vida con sus familias en la ciudad de Quibdó. Un lugar para ser escuchadas y crear con sus manos y desde sus propios conocimientos. Un espacio para actualizar los saberes del campo, de la tierra, una tarea nada sencilla en la ciudad. El trabajo de las Yerbateras del Amor no acude, como diría Audre Lorde,<sup>87</sup> a “las herramientas del amo”, sino a los conocimientos que históricamente les han permitido emanciparse y las han acompañado en sus búsquedas por la libertad. Por ello, las mujeres de este colectivo se identifican con lo que ellas denominan su “planta de poder”.

La ruda, el cilantro, el prontoalivio, la amansajusticia, el matarratón, la albahaca y el quereme son algunas de las plantas de poder. Una planta de poder es aquella con la cual cada una de las yerbateras establece una conexión particular, ya sea por algún evento, favor o memoria de su vida o por el gusto y la presencia de esta en sus cotidianidades. Al hablar de las plantas de poder, no solo aparecen funciones terapéuticas, sino además historias de ríos, familias y búsquedas por hacer la vida en común y paz dentro de su territorio. De

---

87 Audre Lorde, “The master’s tools will never dismantle the master’s house” en *Sister outsider: essays and speeches* (Crossing Press, 1984).

esta forma, las Yerbateras del Amor nos enseñan que la escucha está atravesada por la relación con las plantas y sus territorialidades.

Este capítulo es una invitación al comadreo, a escuchar eso que las mujeres nos compartieron con tanta generosidad desde su experiencia con las plantas cuando se trata de recomponer lo que ha sido dañado y habitar los paisajes de despojo<sup>88</sup> que la guerra ha producido. Se espera que esta escucha cuidadosa nos permita entender sus espacios del presente más allá de los estereotipos y los estigmas que marcan lugares como la zona norte de Quibdó; una ciudad donde se reconfiguran los actores del conflicto y se reproducen los ciclos de violencia que atraviesan el país en tiempos donde se busca construir paz.

Aquí retomamos cuatro momentos y espacios de comadreo, dos en Quibdó y dos en Bojayá, donde compartimos y conocimos mucho más de las relaciones de las mujeres atrateñas con las plantas y las formas como sus prácticas terapéuticas y ecológicas configuran apuestas por la paz en sus territorios. El primer comadreo nace en el recorrido con las Yerbateras del Amor por las calles de la zona norte de Quibdó, un recorrido donde nos expandieron la noción de huerta y nos mostraron que relacionarse con las plantas y conocerlas es hacer territorio. Para hablar de la “azotea” se debe hablar del río, el barrio, las relaciones entre vecinas y las conexiones que aún persisten y se cultivan con los contextos rurales. Por lo tanto, la huerta no es un espacio exclusivamente doméstico o comunitario: en tierras atrateñas, las huertas están en la intersección de esos espacios, así como las plantas no están solo en la huerta. Para relacionarse con ellas es necesario caminar, recorrer y conocer el lugar que se habita.

El segundo comadreo nos permitió conocer la experiencia de la maternidad en una ciudad donde el reclutamiento y el asesinato de jóvenes es una de las formas en las que se ha reconfigurado la guerra en el contexto urbano. Se trata de visitar a una compañera que experimenta el duelo por su hijo asesinado, conocer con ella los secretos de las plantas y la forma como buscó en estas refugio para ayudar a su propio hijo o evitar acabar con la “cabeza mala”, vagando por las calles de Quibdó a causa de tanto dolor.

El tercer momento de este recorrido por la palabra y el conocimiento compartido hace una pausa en el patio de la señora Leonor en Bellavista Nuevo, Bojayá. Leonor, una de las integrantes del grupo de mujeres de Artesanías Guayacán, además de bordar como forma de expresar su historia de vida marcada por la masacre del 2 de mayo del 2002, el destierro y la reubicación de su pueblo, cuida con amor su patio y crea en ese microespacio un universo donde reclama y reivindica todo lo que aprendió en su historia de mujer caminante de las selvas chocoanas.

El capítulo cierra con un comadreo que nos invita a conectar las plantas con los muertos y el conocimiento de las mujeres cantadoras con las curanderas en la experiencia de Floriana, que heredaron de sus ancestras ambos conocimientos. Caminar por el patio y las calles de Pogue con Floriana es acercarse a las conexiones entre plantas, territorio y personas. La muerte, las plantas, los cantos y el territorio se constituyen. Además, para que esos circuitos de relaciones permanezcan activos, las labores que históricamente las mujeres han

---

88 Diana Ojeda, “Los paisajes del despojo: propuestas para un análisis desde las reconfiguraciones socioespaciales”.

emprendido son fundamentales. Cuando se apaga una vida en el Atrato, la existencia de estos seres toma nuevas formas vinculadas de manera estrecha con el territorio.

Estos comadreos nos ayudan a entender que hacer y componer la vida con las plantas es habitar la vulnerabilidad. Si esa vulnerabilidad se exacerba en la experiencia de las violencias estructurales, los conflictos armados, la guerra por las drogas y, en general, los órdenes militares que condicionan la vida, las plantas ganan nuevas agencias e incrementan ciertas potencias, como lo veremos con las plantas de poder de las Yerbateras del Amor o la persistencia por hacer la vida con las plantas, cuando lo que se configura como reparación es el concreto y la vida lejos del monte.

Las “azoteas” o “zoteas”, como también se conocen, son “sistemas agrícolas domésticos dinámicos en los cuales las mujeres manejan una gran variedad de plantas alimenticias, medicinales, ornamentales y de protección de importancia cultural y social”<sup>89</sup> Por lo tanto, son espacios que sintetizan diversas relaciones –sociales, económicas, ecológicas, de género y políticas– y tienen un gran potencial para enseñarnos sobre las transformaciones vividas en medio de la guerra, pero además sobre las capacidades y las potencialidades existentes en las sociedades afrochocoanas para reparar sus mundos. Los jardines, los patios y las huertas son espacios de imaginación y experimentación social. Las relaciones con las plantas configuran espacios, activan la “politicidad” del mundo doméstico y extienden las relaciones entre barrios, ciudad, poblados ribereños, entre otros; todos estos movimientos activados en el circuito de las plantas hacen frente a las lógicas militarizadas, las fronteras invisibles, el miedo y las representaciones de lo peligroso en una ciudad como Quibdó y, en general, la región del Atrato.



Azotea en comunidad de Pogue, río Bojayá, 2021. Fotografía: Natalia Quiceno.

89 Juana Camacho, “Mujeres, zoteas y hormigas arrieras: prácticas de manejo de flora en la costa Pacífica colombiana” en *Zoteas, biodiversidad y relaciones culturales en el Chocó biogeográfico colombiano*, ed. por Jesús Eduardo Arroyo, Juana Camacho, Mireya Leyton y Maribel González (Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico, Fundación Natura y Fundación Swissaid-Colombia, 2001), 35-58.

Mientras el interés inicial de este acercamiento estaba en las huertas de las mujeres que experimentaron el destierro en la ciudad de Quibdó, caminar con ellas sus patios, casas, calles y barrios nos ayudó a comprender que el concepto de huerta no puede aislarse de una red espacial mucho más compleja activada constantemente por las mismas plantas y las composiciones potentes que con estas se crean. Así, las plantas no son solo un recurso o cumplen una función de curar, proteger o alimentar. Son seres vivos que interceden en los modos como las mujeres habitan sus espacios, barrios y comunidades. Por lo tanto, estas dan cuenta de lo que Langwick<sup>90</sup> llama “políticas de la habitabilidad”, es decir, las formas en las que plantas, jardines y huertas permiten reavivar fuerzas para hacer lugares, tiempos y cuerpos de nuevo habitables.

La composición con las plantas que aviva fuerzas políticas está principalmente en manos de las mujeres.<sup>91</sup> Sus conocimientos, genealogías, prácticas y espacialidades atraviesan las huertas, las parcelas, los montes y las calles en donde tienen lugar las plantas. Los baños, los cocidos, los vahos y las tomas fortalecen los cuerpos que se enfrentan a una vida marcada por violencias entrelazadas.

## CAMINANDO LAS CALLES DE QUIBDÓ CON LAS YERBATERAS DEL AMOR

*Aquí tenemos muchas planticas de la región, ahí está que el quereme, que la yerbabuena, que el sígueme; son como símbolos de nosotras, eso ha ayudado a que las mujeres saquen todo ese dolor, sanen para después ayudar a sanar a otra, a la que le toque.*

YAILA MENA DEL PINO

Las plantas no se distinguen entre los matorrales de los barrios mientras vamos caminando una tarde de enero del 2021, para nosotras solo es monte que brota de la tierra, pero, mientras andamos con Yaila y Adolfa, nos damos cuenta de que las yerbas están en todas partes, que no es necesaria una siembra intencionada. Las yerbas están en los caminos, las quebradas, los linderos de las casas, los barrios y entre las grietas del asfalto. Estas crecen porque la tierra misma es medicina. En el paisaje de Quibdó están muchas de las plantas que curan y eso es posible saberlo cuando se camina con mujeres que las conocen.

Desde el parque de la Gloria caminamos hacia Villa España, Samper y otros barrios de la zona norte con la intención de visitar los patios de algunas de las mujeres. Comenzamos a

---

90 Stacey Ann Langwick, “A politics of habitability: plants, healing, and sovereignty in a toxic world”, *Cultural Anthropology* 33, no. 3 (2018): 415-443. Doi: 10.14506/ca33.3.06.

91 Bela Henríquez, “Sembrar el futuro, recordar el pasado: plantas y reconfiguración del territorio en Bellavista, Bojayá”, *Revista Colombiana de Antropología* 56, no. 2 (2020): 139-168.

cruzar y recorrer calles y, a cada paso, descubríamos que las plantas no solo nos esperaban en los patios, sino que las calles de los barrios estaban llenas de especies que ellas se detenían a señalar, “esta es la Santamaría”, “esta es la costeña”. Todas tenían en común que eran plantas que estaban por ahí solas, sin el cuidado de nadie y libres, tomando su fuerza de la tierra, el agua de la lluvia, que nunca falta en esas tierras del Pacífico, y el sol; ahí seguirán mientras nadie les haga daño.

En la actualidad, la Fundación Mujer y Vida tiene su sede en la zona norte de la ciudad de Quibdó. La referencia para llegar al lugar es el colegio Pedro Grau y Arola: una institución educativa que nace por la lucha de las familias desplazadas que llegaron a Quibdó en la década de los noventa, las cuales experimentaron cómo cotidianamente la ciudad les cerraba las puertas, las discriminaba y las estigmatizaba por huir de la guerra en sus tierras. Las mujeres de la fundación tienen en común la experiencia del destierro y la violencia sexual; dos daños que la guerra ha dejado en sus vidas, pero que ellas han insistido en transformar en apuestas por la justicia, la dignidad, el reconocimiento y el trabajo para que otras mujeres no vivan lo que ellas han sufrido.

Quibdó, capital del departamento del Chocó y principal centro urbano en la cuenca del río Atrato, es una ciudad que palpita al ritmo de los múltiples conflictos que se viven en la región: el reordenamiento de los actores armados después de la firma del acuerdo de paz con las Farc-EP, la retoma de algunos territorios por parte del paramilitarismo, los conflictos ambientales, la desigualdad y la inequidad. Estos conflictos, que tienen unas genealogías particulares, confluyen en el destierro de habitantes rurales y la consolidación de la ciudad como centro de las economías ilegales (minería y narcotráfico), pero también como lugar de diversas iniciativas y procesos organizativos para luchar por vivir en autonomía y con dignidad.

A final de la década de los noventa, con los desplazamientos masivos de la población rural provocados por las incursiones paramilitares en la región,<sup>92</sup> la ciudad se enfrentó al reto de recibir miles de nuevos habitantes. Durante esta época, Quibdó pasó de tener un cuarenta por ciento de la población ubicada en la zona rural a más del noventa por ciento en la zona urbana en la actualidad.<sup>93</sup> Esto ha configurado una ciudad informal en la cual la precariedad se enfrenta, desde los conocimientos y las alternativas colectivas que logran abrir cotidianamente los habitantes de estos territorios, a modo de grietas,<sup>94</sup> en paisajes violentos, donde no existen servicios básicos, acceso a educación o salud y la regulación de la vida está, en muchos casos, en manos de los armados.

---

92 Tatiana Andrea Quintero et al., *Violencia, racismo y conflictos socioambientales: el despojo de tierras en el Consejo Comunitario de los ríos La Larga y Tumaradó* (Fundación Centro de Investigación y Educación Popular, 2020); y Adriana Marcela Villamizar, “Del “derecho a la reparación” a la reconstrucción de la vida: trayectorias de los grupos de mujeres Artesanías Guayacán y Choibá frente a la reparación en el Medio Atrato chocono” (Tesis de pregrado, Universidad de Antioquia, 2019). Repositorio institucional, <http://hdl.handle.net/10495/14350>

93 Rodolfo Escobedo y Nadia Guío, “Oro, crimen organizado y guerrillas en Quibdó”, *Fundación Ideas para la Paz*, 29 de julio del 2015. <https://www.ideaspaz.org/publications/posts/1154>

94 Berman-Arévalo, “Making space in the «territorial cracks». Afro-campesino politics of land and territory in the colombian Caribbean”.

Ante la llegada masiva de desplazados forzados, la primera reacción fue la solidaridad de parientes, compadres, comadres, vecinos, vecinas, paisanos y paisanas de los pueblos que ya habían migrado a la ciudad en busca de oportunidades de acceso a educación o trabajo. A esta solidaridad le contrastaba la indiferencia y la falta de preparación de las instituciones del Estado para enfrentar una emergencia de tales dimensiones.<sup>95</sup> Por ello, se comienza a consolidar articulaciones y procesos organizativos con el objetivo de demandar garantías para la población desplazada.<sup>96</sup> Es en este contexto que surge la iniciativa de la “toma del coliseo” en la ciudad de Quibdó.

La mayoría de estas mujeres yerbateras participaron en la famosa toma del coliseo. Es común que, cuando Yaila presenta a una nueva integrante del colectivo o cuando hablamos de alguna de las mujeres de otros colectivos en la ciudad, como las de Artesanías Choibá, ella acuda a ese referente, “Ah, sí, ella vivió con nosotros en el coliseo”. La toma del coliseo fue una acción colectiva impulsada por las personas desplazadas y acompañada por organismos defensores de los derechos humanos como la Comisión Vida, Justicia y Paz de la Diócesis de Quibdó.

Decidimos hacer una toma aquí, ya en el noventa y ocho, nos tomamos el coliseo de aquí de Quibdó para que el mundo entero supiera qué era una persona en situación de desplazamiento. En el coliseo llegamos a albergarnos seiscientos veinte cabezas de familia, imagínese, eso da un promedio de más de cinco mil o siete mil personas, entre niños, mujeres y hombres. Nos tocaba dormir ahí, comer allí, hacer todo allí, porque la gente no tenía vivienda, no tenía dónde llegar. Imagínese en un coliseo todo lo que se fue formando. Y para las mujeres mucho más. Las mujeres en esa época en el coliseo no nos veían sino como las que hacíamos el aseo, las que hacíamos la olla comunitaria, las que llevábamos los enfermos a los hospitales, las que llevábamos las mujeres a los partos. Y allí en el coliseo es que conocemos la Ruta Pacífica de las Mujeres, la conocimos mediante la iglesia, de la Diócesis de Quibdó, porque ellas llegan, hacen una invitación para que con Nubia Castañeda trabajemos con las mujeres desplazadas todo ese tema del movimiento, mujeres en contra de toda guerra y violencia (Yaila Mena del Pino).

---

95 Según los análisis del Consejo Nacional de Paz Afrocolombiano (Conpa), es difícil definir una cifra concreta sobre la población afro desplazada forzosamente en Colombia, debido a la falta de enfoques étnico-raciales en la producción de estadísticas sobre las víctimas en el país. Según la Unidad de Víctimas, 1 286 818 personas afrodescendientes han sido desplazadas en el conflicto armado colombiano, lo cual que un 14,5% del total de las víctimas del desplazamiento. Por su parte, la cifra que propone el Conpa, desde un análisis de las cifras con enfoque territorial y étnico-racial en los municipios con mayor población afro, es un total de 1 752 704 personas afrodescendientes para los 302 municipios analizados. Comisión de la Verdad, “Entrega de los aportes del Consejo Nacional de Paz Afrocolombiano a la Comisión de la Verdad”, 2020. [https://www.youtube.com/watch?v=8\\_mP\\_Lej874](https://www.youtube.com/watch?v=8_mP_Lej874)

96 En el 2004, la Corte Constitucional de Colombia declara inconstitucional el estado de cosas en la Sentencia T-025, debido a la desprotección y la vulneración de los derechos fundamentales en los que se encontraba la población víctima de desplazamiento forzado. En el 2009, el Auto 005 plantea la necesidad de implementar un enfoque diferencial, la cual reconozca la diversidad de los desplazados afrodescendientes. Sin embargo, a pesar de la claridad de dichas disposiciones, la realidad de las poblaciones afrodescendientes desplazadas sigue siendo la de la vulneración y la no garantía de los derechos fundamentales. Los mandatos dispuestos por el auto no se han cumplido a cabalidad y esa negligencia del Estado ha tenido grandes costos en términos de la continuidad del destierro de los pueblos afrodescendientes.

En todo el movimiento de reconocimiento de las víctimas del desplazamiento forzado en el Chocó, que se siembra y se fortalece con la toma del coliseo, también se gesta la pregunta por el lugar de las mujeres en esa lucha, en especial de las mujeres negras que estaban viviendo el impacto de la guerra y el destierro de formas singulares, debido a violencias históricas que han marcado sus cuerpos y se entrelazan con la militarización y el despojo. Según lo recuerda Yaila, ellas, como mujeres negras, vivieron la sexualización y la estereotipación sobre las cualidades y las capacidades vinculadas a su color de piel; ese racismo se exagera en las violencias experimentadas en el contexto del conflicto.

El conflicto, no sé si es por ser negra, pero nos ha afectado más, ciento por ciento, tanto a las mujeres negras e indígenas. Porque a nosotras nos han utilizado es como un botín. Ejemplo claro, el contendor suyo me toma a mí, abusa sexualmente de mí como para que usted se sienta humillado, o a veces por ser negra me utiliza también como cocinera, como lavandera, como pa' que le baile "striptis". Entonces ellos creen que por uno ser negra no vale absolutamente nada. No es igual la guerra ni la violencia ni para las mujeres indígenas ni afro, que para las otras mujeres. Hay múltiples violencias que las sufrimos todas, pero en nosotras hay una particularidad muy grande por el simple hecho de ser mujeres negras (Yaila Mena del Pino).

Dicha discriminación es experimentada igualmente en los procesos nacientes de resistencia y organización de las personas desplazadas para reivindicar sus derechos en la ciudad. Es gracias a la Ruta Pacífica de las Mujeres y otras organizaciones feministas como Sisma Mujer que las mujeres lideresas del coliseo vieron la necesidad de apropiarse de esos oficios que parecían exclusivamente de cuidado, al interior de la vida colectiva en el coliseo, y empoderarse para expandir estos saberes a nuevos campos.

Por medio de la Ruta nos hemos empoderado políticamente, las mujeres ya no somos las mismas que llegamos al coliseo hace más de veinte años. Ya no somos las mismas, las mujeres hemos aprendido, las mujeres han estudiado, terminaron su bachillerato, una carrera profesional, bueno, cursos en el Sena (Yaila Mena del Pino).

De ese trabajo articulado nació la propuesta de organizar albergues temporales con el apoyo del Comité Internacional de la Cruz Roja. Se planteó comprar un terreno en la zona norte para que, por medio del trabajo comunitario y los recursos internacionales, se hicieran los primeros albergues:

Así se hizo y así nace el barrio Villa España, nace de las mujeres que clavábamos su tabla, cargábamos su cemento, llenábamos agua, hacíamos la olla comunitaria y eso se repartía. Pero las mujeres fuimos viendo que nuestro liderazgo no se sentía, que nosotras participábamos, íbamos y hacíamos, y como que las cosas que nosotras decíamos no tenían la mínima importancia. Y los hombres siempre como relegándonos a lo más mínimo. Entonces de ahí muchas mujeres decidimos salirnos y formar la Fundación Mujer y Vida (Yaila Mena del Pino).

Las Yerbateras del Amor nacen entonces de la Fundación Mujer y Vida, que, a su vez, surge de los procesos de la Ruta Pacífica de las Mujeres, regional Chocó. Ellas nos enseñan que las plantas acompañan de manera permanente ese proceso de transformación de las huellas de la guerra para insistir en la continuidad de la vida. Hacerse persona, reconstruir la vida y recuperar la dignidad en un territorio como el Atrato implica el trabajo con

las plantas. Sin embargo, hay plantas con las que también han cambiado las relaciones: no todas aquellas con las que se han vinculado desde niñas están presentes en los lotes vacíos, los patios, las azoteas y los antejardines del barrio. Al no tener la posibilidad de habitar sus territorios rurales de manera autónoma, entrar al monte y buscar sus plantas, el mercado de Quibdó y las vendedoras de yerbas se han convertido en la alternativa, así como el intercambio, las encomiendas y el mantenimiento de redes de compadrazgo y parentesco con quienes aún habitan territorios rurales.

En el mercado de Quibdó, en la calle primera del centro de la ciudad, a la orilla del río Atrato, la sección de plantas aromáticas ocupa un buen porcentaje del espacio. Entrar en ese corredor estrecho con plantas a ambos lados y siempre húmedo, por el agua con la que las remojan las dueñas de los puestos, es un viaje olfativo maravilloso. Nadie ofrece nada, siempre hay que preguntar. Se venden manojos desde dos mil pesos en adelante y cuando se pregunta de dónde vienen las plantas pareciera que la pregunta es indiscreta, pues se responde rápidamente el nombre de un río o una comunidad.

Vencedora que da fuerza para atraer lo bueno, garrapata para amarrar, carpintero para la prosperidad, las siete albahacas para renovar las energías, canela para atraer las buenas y quereme para mantener el amor. Adolfa las conoce muy bien a todas ellas, desde niña tuvo inquietud por aprender de las plantas. Cada vez que su abuela María Perea salía a buscar alguna para un remedio, ella la acompañaba y no se perdía de ningún detalle. Caminando con Adolfa por el mercado nos detenemos en el puesto de la señora Mary Luz, oriunda de Boca de Tanando.

Mary Luz nos cuenta que ese conocimiento lo heredó de su madre, quien trabajaba con esas plantas medicinales: “y usted sabe que uno va creciendo y de esa raíz se va pegando”. En su puesto, ella vende botellas para la lombriz, biche, verduras para la comida y plantas aromáticas. Las plantas vienen de doña Josefa, de Playa de Oro, Samurindó, Puerto Meluk y Munguidó; todo llega por el río. “Antes mi madre sembraba, venía desde el campo, se hacía en el mercado, vendía y se iba. Pero ya nosotras no sembramos porque vivimos aquí en la ciudad, nos tocó venirnos desplazadas, ya todo lo compramos y cada una tiene su puesto para vender”. Mary Luz dice que ella considera que son las mujeres las que tienen el conocimiento de las plantas, por ejemplo, en el mercado, las vendedoras de plantas son en su mayoría mujeres. “Los hombres se pegan y aprenden”, incluso, los curanderos que llegan a comprar yerbas vienen con la idea de aprender de lo que las vendedoras saben. De ahí surgen los celos con ese conocimiento, no se le puede estar dando a cualquiera las fórmulas que ellas manejan.

Nosotras vendemos medicinales, otras para protección cuando a usted le hacen mal, como las siete albahacas, los siete queremes, la citronela. O plantas para limpiar lo malo como la ruda, el anamú, el venadillo, la yerba de sapo. Para protegerse bien se deben hacer baños primero con las amargas para limpiar y luego con las dulces para proteger.

En tiempos de Semana Santa, la venta de plantas se incrementa, quienes les tienen fe se hacen siete baños los siete viernes, antes y durante la Semana Santa, para que “por donde uno se meta le vaya bien”.



Para cerrar la conversa, doña Mary Luz nos dice: “le digo que yo mis plantas no las olvido, porque hay veces me enfermo y no ocupo ni una pastilla, pero para conocer de plantas debe conocer el territorio. Porque si no, no se sabe dónde están ellas, cómo cuidarlas, la gente que las tiene”.



Plantas en el mercado de Quibdó, 2021. Fotografía Natalia Quiceno.

Decidimos comprar varias plantas para hacer un encuentro con las mujeres Yerbateras del Amor en la sede del barrio. Las mujeres concluyen que compremos de todas las categorías: amargas, frescas, dulces, medicinales o de protección y de monte, patio o azotea. Esa tarde llegamos a organizar el espacio para compartir historias acerca de las plantas.

## PLANTAS DE PODER

En el centro del espacio están las yerbas emanando olores y dos velas encendidas que llaman la atención de las mujeres que llegan. Las yerbas son de diferentes verdes, algunas tienen algo de morado. Solo el jengibre y las semillas de cilantro logran distinguirse con facilidad de las demás. Desde nuestra historia y conocimiento no somos capaces de distinguir ninguna de las plantas, mientras que, por el contrario, las mujeres que llegan las van nombrando una a una a simple vista. Decidimos presentarnos con alguna planta que sintiéramos cercana o, en el caso de las yerbateras, con su planta de poder. Estamos sentadas en un círculo para compartir la palabra, comadrear.

Yaila se presenta con la planta de amansajusticia, la quiere y la respeta porque recuerda que su esposo, líder de la UP<sup>97</sup> en Riosucio, fue alertado por esa planta cuando un día amaneció toda apagada y marchita en su antejardín. Para él, esto fue un anuncio de que algo malo iba a suceder y fue así como, junto con su esposa, decidieron que debía irse de la casa por unos días. “Preciso al día siguiente, sin ninguna orden, se metieron a la casa los militares, lo buscaban, le revolcaron todo buscando algo”. Para Yaila algo era cierto: si su esposo hubiera estado ahí, algo malo le hubieran hecho. Años después, él fue asesinado y Yaila emprendió un viaje sin retorno a río Atrato arriba en busca de refugio para proteger su vida y la de sus hijos.

María se presenta con el achim, un tubérculo que algunos conocen como “papa china” (aunque otros sostienen que son diferentes, puesto que hay muchos tipos), que es de gran alimento y se mantiene en el patio de su casa. Ella fue desplazada de la comunidad de Carrillo en el municipio de Bojayá. Después del destierro, muchos de sus familiares insistieron en viajar por temporadas a trabajar a sus tierras para no perderlo todo y fueron asesinados en el 2019. María también viajaba en las ocasiones que podía, pero cada día ve más difícil la situación. Desde la firma de los acuerdos de paz en el 2016, su río Napipí se ha convertido en un territorio en disputa por parte de grupos neoparamilitares como las Autodefensas Gaitanistas de Colombia y la guerrilla del ELN.

En Quibdó, María vive también en la zona norte y, cuando habla de las plantas, plantea que su mayor insistencia es mantener cuidadosamente en su casa los espacios que le permiten avivar los conocimientos que recibió desde niña en el río por parte de su madre, su tía y su abuela. En su patio, ella cultiva el achim, su planta de poder, y también tiene yuca, guayaba, guanábana, popocho, tres dedos o costeña, sauco, carpintero, altamisa, albahaca, cilantro, jengibre, limoncillo y lulo, que parece tomate de árbol, “no todos tienen esa especie”.

Al hablar de las plantas, María insiste que estas no solo cuidan a las personas, sino que ellas además requieren de nuestros cuidados e, incluso, necesitan de cualidades propias de los humanos para su vitalidad o fertilidad: “Un árbol, una palma o arbusto que no cargue sus frutos o tenga mal aspecto se le aplica remedio. Un remedio para una palma que no da coco es que una mujer embarazada la abrace y le diga “para que parás como yo voy a parir””. Los tiempos para el cuidado mutuo entre plantas y personas también son fundamentales. La Semana Santa es un momento importante, como ya había dicho Mary Luz en el mercado. Es una semana para la siembra porque trae fertilidad. Los Jueves y los Viernes Santos se va a “capar” los árboles, a “hacerle remedio” a los que no cargan frutos. Se les hace una marca con el machete, se les da rejo para que cargue, se les habla y se les echa un colmillo de algún animal.

Adolfa se presenta con el trébol, “siempre tengo una mata de trébol sembrada, a donde voy la llevo. Es como la protección de mi lugar”. Esta es considerada su planta de poder, pero

---

97 La Unión Patriótica (UP) es un partido político que nació en 1985, fruto de los diálogos de paz entre el Gobierno de Belisario Betancur y la guerrilla de las Farc-EP. Después de su constitución, se dio un exterminio sistemático de sus líderes y militantes que llevó a muchos al exilio. El genocidio de la UP dejó más de seis mil víctimas y, actualmente, es uno de los casos que se tramitan en la Jurisdicción Especial para la Paz.

también nombra el albacón, “la reina de todas las albahacas, una planta que uno puede echar en su casa para atraer todo lo bueno”. Su conexión con las plantas es tan profunda que, además de presentarse con estas plantas, rápidamente comienza a nombrar otras que están en su vida cotidianamente: el botoncillo para el hígado y el colesterolo; el sígueme, que también se conoce como “queredora”, “la que quiere que la sigan, la que quiere tener la vida atormentada, báñese con eso”; y la murapacha, hierbalavieja o venturosa, tres nombres para la misma planta en la que deposita gran confianza, “es caliente, muy aromática, se usa mucho para el resfriado y el pasmo”. Para este último mal, Adolfa recuerda que también usa la alhucema y el romero, es un mal muy común en las mujeres y, por eso, sus amigas y vecinas la suelen buscar para que ella les haga remedio.

Según los ancestros, el pasmo se da porque en momentos especiales, como el periodo o el embarazo, los poros están abiertos y se puede coger frío, que se manifiesta como resfriado, brotes en la piel o aires en el cuerpo. Para Adolfa, la diferencia entre el conocimiento que tienen los hombres y las mujeres sobre las plantas está asociada a las labores del cuidado, quien cuida a los hijos y la familia de una enfermedad o por medio del alimento es la mujer. Ella dice: “los hombres son más de poner su plata o ayudar montando la estructura de la azotea”, pero son las mujeres las que se vinculan con mayor fuerza con las plantas para el cuidado de su vida y la de sus familiares.

Su abuela, María Perea, era la matrona de Vidrí, una comunidad en el río Arquía. Desde niña, Adolfa fue “come vieja”, una forma como se les conoce a los niños y las niñas que les gusta andar con los adultos y aprender de lo que ellos saben hacer. De su abuela aprendió de la sabiduría de las plantas, un conocimiento generacional porque fue la abuela de María, una mujer indígena que se unió con un hombre afro, la que le enseñó todo lo que sabía sobre estas. La abuela cuidaba las plantas de piso y las de azotea, “a las de piso se les cuida desyerbando y ya, pero las de azotea son plantas que requieren mucho cuidado, que les hablemos, les pongamos cada tanto tierra de hormiga, se rieguen, se poden, son como un animalito que uno tiene en la casa”. Adolfa ha recorrido muchos lugares del Atrato, vivió algunos años en el Cacarica y, por causa de la violencia, tuvo que desplazarse de regreso a su tierra natal, donde se fue agudizando la presión de la guerrilla en los años noventa, la cual llegaban armada a amanecer al pueblo y exigir apoyo. Si bien la guerrilla nunca los sacó a la fuerza, la zozobra de la vida militarizada fue afectando la salud de toda su familia y eso los impulsó a desplazarse nuevamente, esta vez a la ciudad de Quibdó.

Para Adolfa, la relación con las plantas ha cambiado con el desplazamiento forzado, “en la ciudad ya no tenemos tanto espacio, si al vecino le cae mal que yo siembre mis plantas entonces no puedo hacerlo. En el campo estamos rodeadas de las plantas”. Las posibilidades o no que ofrecen los espacios urbanos son fundamentales para cultivar la sabiduría, la ciencia de las plantas, por parte de las mujeres. “Yo le pido a Dios que nunca me deje vivir en una casa donde no pueda sembrar mis plantas”, dice Adolfa. Adriana, otra de las yerbateras, que actualmente vive en la ciudadela Mia, se identifica con este sentimiento. La ciudadela Mia, más conocida como “las milquinientas”, es un proyecto de vivienda de interés social en donde fueron reubicadas muchas de las familias desplazadas que llegaron a la ciudad.

Adriana también llegó a Quibdó desplazada del municipio de Bojayá, del río Napipí. En los cuarenta y seis metros cuadrados de su nuevo apartamento, ella dedicó todo el espacio de su pequeño balcón para sembrar y cuidar sus plantas. Estar en un apartamento hace aún más difícil mantener esa relación espacial con las plantas; sin embargo, en el pequeño balcón, ella insiste en aplicar sus conocimientos como yerbatera y siembra las plantas para condimentar, curar a sus hijos de parásitos y sanar a la familia. Una de las plantas que cuida con celo es un árbol de limón que tiene sembrado en una ollita vieja. Lo cuida porque sabe que algún día comerá de él sus propios limones, así como en el campo.

La ciudadela Mia es, sin duda, un lugar donde la sensación de destierro es doble; no solo el destierro de sus ríos y comunidades rurales, sino de las redes comunitarias de la ciudad. La ciudadela está en un extremo de la ciudad, por lo que, para llegar a las reuniones de la fundación, Adriana debe tomar dos buses y gestionar con sus vecinas el cuidado de los hijos. Aquí, la desconexión del río, el monte, las plantas y las redes comunitarias se exagera.

Adriana siempre tiene temor de hablar con extraños, pues la relación con la gente que llega de afuera ha estado atravesada por la forma como la guerra marcó su cuerpo. Visitarla en enero del 2021 y conversar con ella en su balcón sobre sus plantas fue un respiro. Que nos acercáramos a su vida a partir de la fuerza de su siembra y conocimiento, no desde la historia de violencia sexual que la desterró de su río Napipí, implicó una apertura, un brillo en los ojos. No es fácil hacer memoria del horror. No negar ese horror, sino señalar el daño, le ha permitido construir su red afectiva y política con otras mujeres. Sin embargo, esto no significa que deba seguirlo trayéndolo al presente y la palabra cada vez que su testimonio es demandado. Vivir con sus dos hijos, sola y sin trabajo, en un apartamento de la ciudadela Mia, con una cuenta de servicios pendiente que puede equivaler al recurso para comer durante más de un año y, no obstante, tener florecido y lleno de plantas su balcón, nos dice algo sobre la insistencia de la vida. La experiencia de Adriana, que comparte con todas las otras mujeres, reafirma la idea de Yaila cuando dice: “si no tiene un patio puede hacer una azotea en el aire. Por eso, el trabajo con las plantas es un modo de trabajar con el medioambiente, de construir semillas para la paz y los saberes ancestrales»”.

Damaris Palacios, bojayaseña criada en el río Munguidó, también hace parte de la Asociación de Desplazados Dos de Mayo (Adom) y la Ruta Pacífica de las Mujeres. Sus plantas de poder son muchas, por lo que nos habla de ellas e invita, después del encuentro, a visitar el patio de su casa en el barrio vecino. Toda su casa es un espacio rico en plantas. Desde la ciudad, ella cultiva sus conocimientos, relaciones y aprendizajes de mujer campesina y ribereña. El 8 de marzo del 2021, en el encuentro propiciado por la Comisión de la Verdad de Colombia para el reconocimiento de las violencias contra las mujeres en el conflicto armado, Damaris compartió su voz y experiencia como documentadora de las memorias de las mujeres chocoanas para aportar a la verdad.

En su intervención, Damaris resaltó los retos de escucha en un territorio como el Chocó, en donde muchas violencias se continúan superponiendo en el presente. Sobre todo, ella destacó lo que ha implicado escucharse entre mujeres. Escucharse en el camino que comparte Damaris y las mujeres de Yerbateras del Amor es acompañar un proceso de sanación constante que

acude a los conocimientos propios. Es activar esos espacios creados para el cuidado como los espacios de comadreo, pero también los espacios en los que se cultivan relaciones con las plantas, entre ellos, los patios, los lotes, los antejardines y las huertas.

En la actualidad, las mujeres de la fundación se articulan con otros colectivos de mujeres para proponer espacios de escucha ante la Jurisdicción Especial para la Paz, el componente de justicia del Sistema Integral de Verdad, Justicia, Reparación y no Repetición, creado por el acuerdo de paz entre el Gobierno nacional y las Farc-EP. Las plantas de poder, las Yerbateras del Amor, su trabajo con las plantas, la circulación de la palabra en la memoria de la cimarrona Agustina y los recorridos por calles y barrios de Quibdó crean alternativas para escuchas más adecuadas de los testimonios y las experiencias de las mujeres; escuchas que tienen características importantes para una sociedad que busca construir la paz.

Estas mujeres no delimitan lo que debe o no debe ser contado. Se interesan por las condiciones de la escucha, es decir, cómo está la persona, el lugar y la familia. Ellas proporcionan cuidados con las plantas para canalizar las emociones que las historias producen y, a la vez, permiten que las mujeres se reconozcan en su conocimiento botánico, se identifiquen con una planta de poder y recuperen la fuerza en ese camino. La escucha y el acompañamiento no son posibles sin activar la potencia de las plantas, los cantos y el río. Las memorias de estos conocimientos le han permitido a la gente afrochocoana rehabilitar cotidianamente sus mundos.

## **SIENTATEAQUÍ: CRIAR UN HIJO EN MEDIO DE LA VIOLENCIA**

Mientras caminaba por Villa España, Yaila sabía que debía visitar a una de sus grandes amigas del barrio porque le habían contado que se encontraba en medio de una tristeza profunda. Así, invitó a Adolfa a desviar el camino y visitar a Eleana. Cuando Villa España era todavía solo una zona de albergues, esta mujer, también conocida como La Negra, fue la que se atrevió a “meterse” a vivir definitivamente y comenzar el barrio. Con sus seis hijos, sin energía eléctrica y sin nada, ella decidió iniciar una nueva vida en “ese monte”, “en esa trocha”. Eleana recuerda que un día dijo: “No, yo me voy a meter porque yo no tengo vivienda, estoy pagando arriendo y donde esté me echan, así como esté me meto”. Después de ese primer impulso, muchas mujeres y familias la siguieron.

Compañera del tiempo en el coliseo, conocedora y amante de las plantas, así describen sus comadres a Eleana. Las tres comadream sentadas en la sala de la casa mientras recuerdan los ríos de donde fueron desplazadas; las tierras que dejaron en Arquía, Opogadó y Riosucio; los primeros años del barrio; las instituciones que las acompañaron; y las luchas para conformar nuevamente una vida en comunidad. La esperanza de otra vida lejos de la guerra no duró mucho para quienes decidieron quedarse habitando la ciudad. Las tres

lamentan que hoy “la delincuencia” haya tomado el control en el barrio. Al inicio, por lo menos había confianza y, en medio de la vida precaria que implicaba comenzar de cero, sin energía, escuela o calles, en la “temporalidad” de lo que sería un albergue, la gente fue apropiándose, de manera que se hacían ollas comunitarias y bailes los fines de semana. Incluso, Yaila recuerda que fueron ellas mismas quienes fundaron la escuela del barrio:

Allí con trabajo voluntario nace hasta la primera escuela para los niños que eran rechazados en las instituciones educativas de la ciudad. Cuatro docentes que llegamos en situación de desplazamiento, Yulis, Biyarda, Mary, Merly y Yaila, decidimos empezar a dar clases allá en Villa España, pero las dábamos en la calle, incluso los niños, a veces como no tenían cuaderno, escribíamos en la tierra o en cualquier hojita y todo. De ese proceso nace la escuela mixta Luis Gonzalo Perea. Fundamos la escuela con Adacho [Asociación de Desplazados Afrodescendientes del Chocó], y todas éramos una sola masa.

Fuera de la casa de Eleana hay un pequeño jardín en donde crecen plantas medicinales y algunas flores; el comadreo que inició en la sala se traslada hacia aquel jardín. “Esto es manos mías”, dice Eleana señalando su antejardín, fruto de su propio trabajo. Las tres mujeres yerbateras conversan sobre los beneficios de las plantas presentes en aquel lugar que apenas está volviendo a florecer. El jardín perdió fuerza y vida luego de que su hijo Jordi fuera asesinado. Eleana siempre tuvo latente el miedo de que su hijo fuera asesinado, conocía la crueldad de la guerra por la cual llegó desplazada a esta tierra: “uno huyéndole a la violencia y se encuentra con otra más dura”, dice. Cuando aún estaba reciente la pérdida de su hijo, el dolor de la muerte también entró al jardín y no volvió a regar las plantas que había cuidado siempre.

“Este es para la anemia” y señala el pacó, un fruto parecido a la ahuyama que, además de ser un gran alimento, tiene propiedades medicinales; papaya, sauco, anamú y guayaba, todo eso lo sembró al llegar al barrio, incluso una planta que trajo de un viaje que realizó a Medellín. Una de las plantas que avisó a Eleana que algo iba a suceder fue la penca; ella reconoció que esta venía cambiando, se estaba secando. Esta planta es para las mujeres atrateñas y, en general en la cultura popular colombiana, una planta protectora, la cual se suele poner en la entrada del hogar o tener en la sala principal para anunciar o recibir posibles males. Para seguir hablando de las plantas protectoras y las fuerzas espirituales presentes en ellas, las mujeres bajan la voz. El tono indica que era mejor volver a la sala de la casa. Para las mujeres es muy importante conocer los secretos de las plantas y estos solo se comparten cuando hay confianza y amistad entre ellas. Las plantas poseen una dimensión secreta: mundos de cálculos, dosis y combinaciones que permiten resolver no solo necesidades físicas, sino también espirituales. Lo inexplicable. Sobre las plantas se construyen mitos, secretos y cosas hechas. Cosas que todos saben, pero que pocos dicen.

En la sala, la protagonista del intercambio es la sientateaquí, una planta que tiene su “jodideza”, dice Yaila, no es tan sencillo saberla usar. Eleana la nombra a la vez que lamenta la violencia de su barrio, el riesgo en el que se empezaron a encontrar los jóvenes por el simple hecho de ser jóvenes, el reclutamiento y las ofertas de dinero cuando todo falta.

Son las bandas criminales las que quieren capturar la vida de los jóvenes.<sup>98</sup> Ella recuerda cuando le arrebataron a su marido en su tierra, asesinado por los paramilitares y a quien nunca pudo enterrar, pues “nunca lo hayamos”. Fue en ese momento, 1997, cuando Eleana se desplazó del río Opogadó, municipio de Bojayá, con todos sus cinco hijos. Para entonces, Jordi, el hijo que le asesinaron, tenía cuatro años. Él vivió veintitrés años de su vida en esta ciudad. “Aquí dejó su fuerza, su crecimiento, su inteligencia, su desarrollo. Estudió en la escuela Luis Gonzalo Perea en el colegio Pedro Grau y Arola. Y este año por cuestiones de la misma violencia, me lo arrebataron, el 24 de noviembre de 2020”.

Mi hijo comenzó a andar mucho la calle y fue entonces cuando decidí hacerle el remedio del sientateaquí. Esta planta es poderosa, aquieta a las personas, las anima a estar en la casa. “A mí me gusta mucho cuidar mis matas porque yo creo en las yerbas, en lo natural”, dice Eleana. Yaila la interrumpe e insiste, “la sientateaquí tiene su “jodidez”... porque las mujeres que la usan para dejar al marido en la casa, muchas veces se arrepienten porque ya ni quieren salir a trabajar. Y marido sin trabajar es un problema”. Eleana decidió sembrar dos de ellas, una para su hijo y otra para su hija, porque las mujeres jóvenes también están expuestas a los riesgos de ver su vida perdida en el mundo de las bandas criminales de la ciudad de Quibdó.<sup>99</sup> El procedimiento es sencillo: usted se sienta, toma una hoja de papel y un lapicero, escribe el nombre de su hijo con apellido y todo, después organiza la tierra y el lugar donde la va a sembrar, el antejardín o un lugar dentro de la casa, y ahí siembra el nombre de la persona con la sientateaquí. “Mi hijo comenzó a quedarse más en la casa, a dejar de andar por ahí en fiestas”. No obstante, la fuerza de la violencia fue mayor. “Es difícil ser madre en medio de tanta cosa. Yo no pensé que aquí me fueran a matar un hijo”, concluye Eleana.

Las plantas del antejardín de Eleana anunciaron un mal que llegaría. Ellas también guardan la memoria de las herramientas que esta madre usó para proteger a su hijo de la violencia. Ante un Estado indolente que no ofrece oportunidades para los jóvenes, una madre como Eleana sintió que los caminos se agotaban. Es difícil enfrentarse con las herramientas de la vida, con su fuerza, a semejante proyecto de muerte. Las mujeres siguen su comadreo y el sentimiento que aflora es de impotencia. En las primeras dieciséis semanas corridas del

---

98 Según un artículo realizado por *Pacifista y la Liga contra el Silencio*, el 3 de marzo del 2021, el 2020 “fue violento para Quibdó, una capital con al menos 120 679 habitantes, según el Dane. Creció el control de los grupos armados en varios barrios y zonas rurales; aumentaron los desplazamientos urbanos, la sensación de inseguridad y los asesinatos. De acuerdo con el Sistema de Información Estadístico, Delincuencial Contravencional y Operativo de la Policía Nacional, entre 2017 y 2019, la cifra de muertes violentas no superó el centenar de casos; pero el número llegó a 151 en 2020. Y las principales víctimas fueron los jóvenes: el 54% de los quibdoseños asesinados el año pasado son menores de 30 años. La violencia se ensañó con ellos”. *Pacifista y La Liga Contra el Silencio*, “La violencia en Quibdó se ensaña contra los jóvenes”, *Pacifista*, 3 de marzo del 2021. <https://pacifista.tv/notas/la-violencia-en-quistado-se-ensana-contra-los-jovenes/>

99 Según un artículo publicado por la revista *Semana*, el 24 de abril de 2021: “Quibdó está bajo el dominio de seis grandes estructuras criminales que se disputan el territorio para hacerse con el microtráfico, la extorsión a comerciantes y el robo a camiones repartidores de alimentos. En medio de la pandemia, los grupos armados construyeron un poder absoluto sobre la comunidad. Son ellos quienes ordenan los toques de queda y los horarios en que la ciudadanía puede salir a la calle, y cuando la institucionalidad reacciona, no tienen reparos en atacar a tiros a comitivas de la Alcaldía”. *Semana*, “Los detalles del aterrador asesinato de tres niños en el Chocó”, *Semana*, 24 de abril del 2021. <https://www.semana.com/nacion/articulo/los-detalles-del-aterrador-asesinato-de-tres-ninos-en-el-choco/202100/>

2021, más de cuarenta personas han sido asesinadas en la ciudad.<sup>100</sup> De ellas, la mayoría son jóvenes e incluso niños. Como menciona Yaila:

Hay mucha violencia aquí en Quibdó y nos están matando muchas jóvenes, y también nos están encarcelando muchos, tanto hombres como mujeres, y en su mayoría son hijos de nosotras las mujeres víctimas, que primero llegaron aquí como víctimas, ahora algunos son victimarios, entonces a nosotras nos duele porque es el mismo sistema, que la falta de oportunidades, todo eso, y ¿quién sufre todo eso?

Al hablar de estos temas, el tono de la voz merma aún más. Hay una ambigüedad que mueve la vida de estas madres, saber que sus hijos fueron víctimas del desplazamiento forzado, que dejaron toda su fuerza en una ciudad que no ofreció nada a cambio, sino la opción de continuar la violencia, es algo doloroso. Cuando analizan críticamente la alternativa de seguir los círculos de violencia, ellas se detienen por un momento, “eso también es reclutamiento”, dicen. Carecer de todo: los derechos fundamentales, los servicios básicos y las oportunidades que debería tener un joven al que la guerra lo ha despojado de su tierra y familia es también un modo de “dejar morir”, de reproducir un proyecto de muerte, en donde quienes lucran son unos y quienes ponen el cuerpo y la vida otros. A todas luces, se trata de la reproducción del racismo en un país que se beneficia de representar estos territorios como espacios vacíos o de extrema marginalidad.

La conclusión a la que llegan es contundente: “las mujeres tenemos que seguir la vida”. Continuar en medio de respuestas militaristas y “securitistas” del Gobierno nacional y local, las cuales no van a las necesidades sentidas de una población que lleva más de veinte años viviendo una crisis humanitaria, experimentando los efectos del despojo e intentando rehabilitar sus mundos con los conocimientos que han heredado. Para seguir es necesario seguir cultivando y alimentando la fuerza de sus cuerpos, espíritus y comunidades. Esa fuerza viene de muchos lugares: las plantas siguen siendo sus grandes compañeras, el arte y la hermandad entre mujeres son otras.

Adolfa les recuerda que ellas, como mujeres yerbateras, tienen una planta de poder que las identifica y las acompaña siempre. Reafirman que ese poder no se reduce a unas propiedades terapéuticas o medicinales. Es algo más fuerte. Somos como ellas. Eleana dice: “mi planta es la albahaca morada, pero ahora me estoy cambiando al guineo, el tallito del guineo, esa es ahora mi planta”. Las otras mujeres le preguntan que por qué el guineo; el colino es una planta muy común, sin tanto misterio. Eleana dice que esa es la planta que la tiene viva. Después de la muerte de su hijo, ella sintió que no valía la pena seguir, no había fuerzas para hacerlo.

Ahora que mi hijo falleció, muchachas, yo no comía, yo no dormía, yo me estaba colocando así [gesto con el dedo para mostrar que estaba perdiendo peso]. Y una señora que vive acá le dijo a mi hermana: “¡ay, su hermana se va a morir, a ella todo se le olvida, no come, no duerme, ella se perdió el 31 de diciembre en el centro, no sabía para dónde coger, estaba deambulando, como con la cabeza perdida!”. Esa vecina que me vio me mandó a buscar y me rescató de la calle. Me preguntó: “usted

---

100 Semana, “Los detalles del aterrador asesinato de tres niños en el Chocó”.



creo en las plantas” y yo le dije: “sí, señora”. Me dio una botella de agua de guineo, esa es la que me tiene a mí aquí.

Hace unos días, Eleana ha vuelto a regar su jardín. No es fácil mantener las plantas vitales, así como tampoco lo es conservar su propia fuerza para seguir viva. En medio de su duelo, ella ha buscado trabajo y nada le aparece. La falta de trabajo remunerado se suma a los dolores producidos por la violencia. Ella dice lo siguiente:

Me he cansado de tirar hojas de vida, de ir a casas de familia y me dicen que no necesitan. Yo me pongo a hacer algo para no pensar y llorar todo el día. Me voy para donde la vecina Graciela que a ella también le gusta sembrar, ahí nos ponemos a charlar sobre las yerbas.

Las comadres la impulsan para que siga cuidando su antejardín. Yaila le recuerda: “justo en este momento que estás así, te ponés a sembrar y trasplantar y verás que eso te sirve”.

## EL PATIO DE LEONOR EN BELLAVISTA NUEVO

Bellavista Nuevo es el pueblo al que las familias de la cabecera municipal de Bojayá se trasladaron en el 2007 como resultado de un proyecto de reubicación, liderado por el Gobierno nacional, después de la masacre del 2 de mayo del 2002. Este pueblo es un espacio polémico, pues transformó las relaciones espaciales que la gente había construido ancestralmente con el río, el monte y, en general, la vida ribereña que se pauta en el movimiento y los ritmos del agua.<sup>101</sup> En este nuevo pueblo, las mujeres del colectivo de Artesanías Guayacá también fueron reubicadas. Leonor es una de ellas.

Leonor es una mujer tímida, de pocas palabras. Pareciera que fuera insegura. Casi siempre prefiere esperar, ver cómo sus compañeras responden a una pregunta o reaccionan frente a una propuesta para luego ella sumarse a las demás o dar su opinión. A primera vista, Leo es una mujer que parece frágil, pero, cuando uno se acerca y trata de conocerla mejor, la idea de fragilidad se disuelve por completo. Nada mejor que su casa y el patio, su parte preferida, donde está ubicada la cocina y la azotea, para comprender la manera en que la fuerza, el cuidado y la fragilidad se conjugan de formas magistrales en la vida de Leonor.

Una caminante, una de las muchas formas como se define cada vez que se presenta, oriunda de la costa chocona, de un lugar llamado Bahía Cupica. A ella no le ha faltado ánimo ni espíritu para emprender distintas aventuras en la vida; una de ellas fue recorrer selvas y ríos hasta llegar a Urabá buscando mejor vida. Allá conoció a su marido Antonio, con quien se “cogió”, “desde muy jovencita, tal vez a los dieciséis”, recuerda.

---

101 Henríquez, “Sembrar el futuro, recordar el pasado: plantas y reconfiguración del territorio en Bellavista, Bojayá”; y Natalia Quinceno, *Vivir Sabroso. Luchas y movimientos afrotrateños en Bojayá, Chocó* (Universidad del Rosario, 2016).

Andando el monte y navegando el Atrato fue que llegaron al pueblo de Bellavista en los años ochenta. Ellos vivieron un tiempo de la pesca a las orillas de la hermosa ciénaga de Bojayá y luego continuaron sus incursiones a las profundidades de la selva, pero siempre regresaban, hasta que el cuerpo no les dio más. Su máquina de coser, el trabajo del bordado y la cría de animales son hoy los principales oficios que les ayudan a conseguir el sustento cotidiano, “ya no estamos para vivir del monte”. Fue tal vez esa pausa en el camino la que animó a Leo a casarse de blanco y con anillo de oro a sus sesenta y cinco años.

Leonor ama el monte y conoce cómo moverse en él. Por mucho tiempo, su oficio fue aserrar madera en la selva chocoana al lado de Antonio. Tal vez, de esa conexión profunda con el monte y las plantas resulta la creación de un espacio como el patio de su casa. Leo afirma que, cuando no se sienta en su máquina de coser, está bordando en el patio cerca de sus plantas, el fogón de leña y los animales.

Sábila, orégano, cilantro, llantén, albahaca, ají y toronjil son algunas de las plantas que componen la azotea de Leonor. Una azotea en “zumbos”, es decir, sembrada en diferentes recipientes, materas, tarros y ollas viejas que se van agrupando en algún espacio, creando en su conjunto una huerta maravillosa. En la parte trasera del patio, ella tiene sembrado banano, borjój, coco y sauco, junto con una cría de patos. Así pasan los días de Leo, rodeada de plantas y una camada de perritos cachorros que consiente mientras les busca hogar, cocinando plátano y arreglando el quicharo seco que le compró a un vendedor en la puerta de su casa en Bellaluz, el barrio más lejano de la orilla del río Atrato, en el Bellavista Nuevo.

El patio y la azotea de Leonor me sorprendieron y me llenaron de alegría el día que me atreví a cruzar más allá de la sala de su casa, cuando la visité a finales del 2019. Ya en el 2012, la había visto un par de ocasiones, pero siempre conversábamos en su sala, donde tiene la máquina de coser. Cuando visitamos a Leo, ella no se encontraba, sino que el señor Antonio fue quien nos ofreció seguir a la casa y sentarnos en las sillas Rimax viejas, las cuales dieron pie a una conversa que siempre guarda en su corazón, como una espina que se quedó atrancada y ni el santiguo con pata de gato ha logrado aliviar. Esas sillas, cuenta don Antonio, fueron lo único que les dieron cuando se reubicaron en esas casas en el 2007, después de retornar del desplazamiento forzado que produjo la masacre del 2002 y ser reubicados en un nuevo pueblo de concreto, lejos del río. El sueño de don Antonio sigue siendo reconstruir una parte de la casa en madera, ese material que tanto conoce, y así poder vivir más frescos. La memoria de don Antonio es la de muchos en el pueblo; varias cosas han cambiado con estas casas diseñadas por el Gobierno, “no parecen casas hechas para este clima y es difícil vivir aquí”.

No tenían muebles porque “no ha habido forma de comprar”. Sin embargo, el trabajo de embellecer, adecuar y hacer habitable la casa se ve en cada detalle. El patio que se conecta con el monte, en donde hicieron su propio fogón de leña y la casa parece reconstruir las relaciones rotas, es la riqueza que no se compra ni se vende.

A partir de la reubicación en el pueblo nuevo, los cambios en la vida son relatados por las mujeres de Bellavista en Bojayá en las conversaciones cotidianas. A Leo nunca la he escuchado hablando de esto. Don Antonio confirmó algunas de las ideas que circulan

sobre las nuevas casas y materialidades del pueblo, pero el patio, la azotea, el jardín, la cría de patos y la hamaca tejida muestran un trabajo intenso de reconstrucción de ese espacio doméstico, que se resiste a los diseños de un arquitecto capitalino sentado en su escritorio en la ciudad de Bogotá. Desde su insistencia en mantener vivas las relaciones de la casa con ese monte que tanto ama, Leonor puede más que las palabras. El cuidado de la azotea, los animales, el banano, el coco, el borjón y los demás árboles y arbustos nos recuerdan que la selva está también con la casa.

## LA PLANTA DEL COLINO Y LA MEMORIA DE ROSARIO

En el Atrato, el plátano es una planta vital, el alimento cotidiano, la musa paradisíaca. La marabaya, la mancha. El pan de cada día. Mantener la finca, la parcela, la tierra familiar con colino es un símbolo de pertenencia, permanencia y cuidado del territorio. Una familia que no tenga ni un colino sembrado es una familia que ha perdido conexión y relación con su territorio. Abandonar el colino es una forma de desarraigo. Sin embargo, una planta de plátano puede ser mucho más que alimento; eso lo aprendimos de la mano de Florianita, una cantadora y curandera de la comunidad de Pogue, en el río Bojayá, quien tiene una relación estrecha con las plantas, pues transita sus secretos, usos y combinaciones con sabiduría. Su vida se produce mediante las plantas que reconoce desde lejos en su patio o el monte.

Como cantadora, Florianita debe acompañar los rituales mortuorios a los que son invitadas en el río Bojayá y el Medio Atrato. En una oportunidad, ella estaba en la comunidad de Tanguí con sus compañeras cantadoras acompañando la mortuoria de un hombre que hizo parte de la Cocomacia, principal organización étnico-territorial de la cuenca. Fue en aquel lugar donde ella aprendió a hacer una tumba<sup>102</sup> que nunca había visto, una tumba que no era usual en Pogue. La tumba estaba compuesta por una sábana blanca y una sábana morada, había caminos de aserrín combinados con aleluyas; “se veía bien bonito”, decía. También había velas y, en la tumba, objetos que representaban oficios y aspectos que habían sido importantes para la persona que murió. A Florianita no se le olvidó esa tumba ni la manera como se preparaba. A los pocos días murió Rosario, su tía.

Rosario Palacios era amante de los oficios del campo. Pescaba; sembraba plátano, maíz y arroz; y le gustaba mucho embarcarse. Ella fue una gran cantadora del pueblo de Pogue, de manera que su memoria y sus saberes están en las voces y los cantos que hoy entonan hijas, nietas y vecinas. Después de su muerte en el 2016, se realizó una despedida como lo indican los preceptos de la mortuoria afrochocoana. El día que se apagó la vida de Rosario se sintió un grito colectivo y hondo en el pueblo, el río lloraba con sus piedras. ¿Cuántas veces Rosario había estado en la orilla de aquel río lavando, pescando y bañándose durante

---

102 La tumba es un altar cuidadosamente elaborado y decorado para realizar el ritual de la última novena o el levantamiento de la tumba. Momento de la despedida final de los difuntos.

toda su vida? El tiempo habitual se detuvo y los habitantes pararon sus oficios: el pueblo se disponía al ritual mortuorio de Rosario.

Floriana recuerda que el momento más bello y a la vez doloroso fue el levantamiento de la tumba; ritual de despedida final que se realiza el día de la última novena. Se prepara una tumba decorada a manera de altar y se canta nuevamente durante toda la noche como en la noche del velorio. Montaron una tumba como la que había visto en el pueblo de Tanguí. Algunos de los objetos valiosos que acompañaron esta tumba, de sábanas y aserrín, construida para Rosario, fueron: una champa que le mandaron a hacer en balso a un indígena vecino, la olla y los anzuelos para pescar, el totumo para achicar la champa, las dos varas, su ponchera, el rayo,<sup>103</sup> el jabón y un colino de plátano como símbolo de su amor por la siembra y la agricultura.

Luego de gastar las voces cantando “alabaos” durante toda la noche, después del levantamiento de la tumba a las cinco de la mañana de ese último día, todo se debe recoger, no puede quedar nada fuera de lugar. Florianita tomó el colino de plátano que estaba en la tumba y lo sembró en su patio. Destinó un lugar entre sus azoteas, cocos y plantas medicinales para la siembra del colino de Rosario, ya que era su manera de recordar la existencia de su tía. Cuidar la planta de plátano implica cuidar parte de la memoria y la vida de Rosario.

El patio de Florianita y el colino que ya ha dado plátano recuerdan que la memoria no es una compilación de textos producidos para contar algo que pasó. La memoria también se cristaliza, se encarna en actos y expresiones que desbordan nuestra racionalidad. La memoria tiene sentidos personales y materiales, pues está hecha de las composiciones cotidianas que creamos con los otros seres. El colino, que fue sembrado con las manos de Florianita en su tierra, posibilita que Rosario no quede en el olvido de los días y los años, sino que la mantiene aquí en su pueblo, en el recuerdo de sus días a la orilla del río. Rosario vive en las cosechas de plátano que el colino ha dado en abundancia, el plátano que ha sido sustento histórico de estos pueblos. Cada racimo de plátano que ha dado este colino no es cualquier racimo de plátano, sino la huella de Rosario.

Cultivar la capacidad de respuesta en tiempos de duelo y crisis es un proceso que las mujeres atrateñas y sus pueblos emprenden en compañía de las plantas. Saber vivir y morir con otros conlleva incorporar las potencias de la naturaleza mediante rituales de nacimiento como la ombligada, en donde la placenta, después del parto, se siembra junto con la semilla que cada mujer ha puesto desde el primer día de su embarazo a germinar en la azotea, para que así crezca de manera simultánea a la vida del nuevo ser. Por su parte, la ombligada implica curar el ombligo de los niños con sustancias vegetales y animales para adquirir sus cualidades. Además, existen rituales de despedida, como el levantamiento de la tumba, que despide un modo de existencia de los seres queridos en el mundo y compone nuevas formas de mantener viva esa relación con una planta, un canto o un conocimiento heredado a su pueblo.

Pogue, el pueblo de las cantadoras, de Florianita y Rosario, ubicado en el río Bojayá, vivió la paz como un alivio fugaz. A pesar de que su gente fuera defensora y activista desde

---

103 Herramienta tradicional chochoana elaborada en madera que se utiliza para estregar la ropa.

sus propios conocimientos para lograr que se diera el acuerdo de paz con las Farc-EP, después del 2016, ellos comenzaron a vivir la experiencia del confinamiento, el miedo al desplazamiento forzado y la militarización por parte de grupos paramilitares, guerrillas del ELN y, cuando había presencia del Estado, campamentos de militares. La angustia constante de tener que dejar su territorio por la presión armada no ha impedido que Florianita cuide su patio como un gran reservorio de conocimientos terapéuticos y su colino como una forma de alimentar el cuerpo y la memoria de la tía Rosario.

## **RECLAMAR EL TERRITORIO, HABITAR LA VULNERABILIDAD**

Después de la firma del acuerdo de paz, según un informe elaborado por la Agencia de la ONU para los Refugiados (con fecha de actualización del 3 de febrero del 2021), el desplazamiento interno no ha cesado. En el 2017, se registraron más de quince mil víctimas. Por su parte, en el 2020, en plena emergencia sanitaria por la pandemia de la COVID-19, el accionar de los actores armados ocasionó más de ochenta desplazamientos masivos y dejó miles de personas desplazadas. De estos desplazamientos, sesenta y uno ocurrieron en la región del Pacífico colombiano. Estas cifras se traducen en que experiencias como las enfrentadas por mujeres como las Yerbateras del Amor se sigan multiplicando en ciudades como Quibdó, Tumaco, Buenaventura y Cali, así como en los principales centros urbanos a donde llegan las personas desplazadas de la región.

En la atención a lo que las mujeres hacen con aquello roto, dañado y destruido, quisimos reconocer prácticas de cuidado que deben ser entendidas no solo como formas de resistencia, sino como maneras de crear mundos con la ruina y habitar los duelos y la pérdida que dejan importantes lecciones para comprender lo que significa la búsqueda de la paz. Entender que sostener la relación con las plantas es una práctica que es liderada por las mujeres nos recuerda, más allá de romantizar el cuidado, que las mujeres sostenemos el mundo y que esa labor es constantemente invisibilizada en las narrativas de las resistencias, la reparación y las formas de participación política en los contextos de construcción de la paz. El trabajo que ellas realizan pasa por la imaginación y la creación de otros modos de estar juntas en medio del destierro a través del comadreo, la siembra, el intercambio de conocimientos terapéuticos y el cultivo de huertas, antejardines, patios y montes urbanos.

Cuando uno llega a la siembra en el patio de una mujer encuentra un aparente caos, pues no es el orden del monocultivo, sino el de la diversidad que incorpora en la vida dentro de la ciudad el uso de cualquier materialidad: ollas, tarros o tablones de casas abandonadas. Mantener de todos modos vivo y fértil un solar, un patio, una azotea o un antejardín es una tarea ardua. Este trabajo para dignificar los espacios en contextos de gran precariedad implica la activación de diversas relaciones, saberes y procesos que tienen que ver con

territorialidades propias. De ahí la importancia de reavivar las relaciones comunitarias entre especies, ríos, tiempos y lunas, para crear las condiciones de reproducir la vida.

Como muestran estas mujeres yerbateras, los jardines, las huertas y los patios son espacios donde pueden ser cultivadas relaciones de reciprocidad y cuidado, en las cuales estén involucradas las personas, el suelo, las plantas y los animales.<sup>104</sup> Las plantas ponen en relación el espacio doméstico con el espacio colectivo y el bosque comunitario. El cuidado en interdependencia entre plantas y personas circula por toda una red de espacios, que van desde la plaza de mercado de la ciudad, los lotes vacíos en los barrios, las calles, los andenes, los antejardines, hasta los patios que, en zonas de urbanización recientes, son solares que replican el policultivo de las comunidades rurales.<sup>105</sup> De las parcelas con las que, finalmente, es completada la red -pues mediante los parientes, los vecinos o los amigos se mantienen vínculos con los ríos- se llevan y se traen piecitos, semillas o tierra de hormiga.

Aprendemos con las Yerbateras del Amor que la relación con las plantas en medio del destierro es una forma de insistir en cultivar las relaciones territoriales de las que la guerra ha tratado de separarlas. Su insistencia se ve en los modos como cuidan, comparten, intercambian y transmiten conocimientos sobre las plantas. Sembrar una planta, buscar una semilla y mantener una práctica terapéutica implican avivar relaciones territoriales que se resisten al despojo. Caminar el barrio, la ciudad, en busca de plantas, intercambiando piecitos y llevando remedios o baños a una comadre son formas en que las mujeres contestan a unas geografías de la violencia en la ciudad de Quibdó. Como dice Adolfa, cuando uno conoce de las plantas, uno sabe en qué parte del territorio se pueden conseguir. Hay unas de orillas de ríos, otras de tierra blandita y otras de terrenos secos. “Al conocer de las plantas también nos ubicamos en el territorio”.



Poleo en ventiladores reciclados en Puerto Aluma, río Munguidó, 2021. Fotografía Natalia Quiceno.

104 Camacho, “Mujeres, zoteas y hormigas arrieras: prácticas de manejo de flora en la costa Pacífica colombiana”.

105 Jaime Arocha, *Afroanimismo: memorias de África en la apuesta por la vida* (Universidad Nacional de Colombia, 2019).



Ramito de cimarrón en las manos de Teresa, río Suruco, 2021. Fotografía: Natalia Quiceno.

Desde sus patios, antejardines y azoteas, ellas reclaman<sup>106</sup> sus relaciones con los territorios rurales y crean otros modos de escucha que involucran cuerpos y plantas. Señalan aquello de lo que han sido separadas y persisten en cultivar un modo de hacer vida en la ciudad. No siempre la paz es nombrada como tal por quienes la reproducen y practican. Hablar de plantas también es hablar de paz porque, desde tiempos remotos, estos conocimientos han permitido gestar procesos libertarios de autonomía y bienestar mediante otras comprensiones de la vida, la salud y el territorio.

---

106 Stengers, “Reclaiming animism”.

## CAPÍTULO 4

### CANTOS PARA HONRAR A LOS SAGRADOS ESPÍRITUS<sup>107</sup>

El fogón de leña arde mientras en la paila se cocina un “arroz con todo”, la mano de una mujer revuelve, mientras se escucha un canto que dice: “Santo Dios y santo fuerte / santo Dios, fuerte inmortal. / Digamos Ave María / por los líderes social. / Por llevar la vocería / los vinieron a matar”. El río Pogue es testigo del canto del “alabao” que ha compuesto Luz Marina Cañola, más conocida como La Negra. Al canto de La Negra, sus otras compañeras cantadoras repiten: “Por llevar la vocería / los vinieron a matar”. Las mujeres están reunidas en lo que ellas llaman “un compartir”.

Está iniciando el 2021, con lo que se cumplen cinco años desde la firma del acuerdo de paz. Invocar este sueño, desde el canto, es un proceso largo que, podríamos decir, tiene conexiones con la fuerza del canto en las luchas libertarias de los pueblos afroamericanos. Tristemente, hoy seguir cantando como forma de luchar por la paz implica denunciar el exterminio sistemático de líderes y lideresas sociales<sup>108</sup> y la continuidad del conflicto en los territorios donde el monopolio de la violencia entró en disputa tras la salida de un actor armado como la guerrilla de las Farc-EP. El canto finaliza pidiendo la protección de los líderes y lideresas asesinados. En estos últimos versos se reafirma el canto como una apuesta de paz en la cual los muertos importan, no son solo cifras ni pérdidas individuales: “Que Dios los tenga en la gloria / y nos cuiden desde allá. / Nosotras somos un grupo / que cantamos por la paz / para ver si nos escuchan / y así dejan de matar”.

Antes de que la voz de estas mujeres resonara por el espacio abierto, sonaba un baffle a todo volumen mientras algunos hombres bebían ron. Las mujeres les pidieron apagar el baffle para dar paso a su encuentro. Ahí estaban las cantadoras de Pogue en un círculo dispuesto para la palabra, el canto, la comida y la risa. Componer, poner y responder cantos son las formas que toma el trabajo colectivo, la creación entre mujeres cantadoras.

---

107 Este texto nace de mi participación en el proyecto: “Exhumations and memorialization in the Pacific region of Colombia: fostering healing and strengthening community driven knowledge transfer”, liderado por la profesora Pilar Riaño y el Comité por los Derechos de las Víctimas de Bojayá. Una versión previa fue publicada en el libro, *Outras histórias: ensaios sobre a composição de mundos na América e na África*, editado por el profesor Marcio Goldman (2021) y una versión completa del proceso que detalla este capítulo se publicó en el libro, *Los muertos de Bojayá son nuestros muertos: exhumar, identificar, enterrar y acompañar en Bojayá*, Chocó (Comité por los Derechos de las Víctimas de Bojayá, 2021), y la página web: [bojayacuentaexhumaciones.com](http://bojayacuentaexhumaciones.com)

108 Según los datos del Programa Somos Defensores, 109 que trabajaban por la vida, el territorio o la paz fueron asesinadas en el 2020.



La reflexión en común de la vida en sus territorios, la forma de poner su voz y postura en un contexto donde los señores de la guerra buscan silenciar a aquellos que no se adecúan a sus órdenes y lógicas.

“Poner un canto” es la forma como las mujeres describen el inicio del “alabao”, canto mortuorio tradicional de los pueblos negros en Colombia y algunas zonas de Panamá y Ecuador. Una cantadora lideresa es quien pone un verso de viva voz y las compañeras responden repitiendo el último verso en un coro colectivo. Fueron diversos los procesos históricos y sonoros por medio de los cuales un género poético, el romance, se transforma en el “alabao” en la cuenca del río Atrato, lo que configuró una nueva forma poética y ritual vinculada a la religiosidad, la espiritualidad y la vida cotidiana de la gente afrodescendiente<sup>109</sup>. De acuerdo con Jesús Eneris Borja, uno de los interlocutores del investigador Alejandro Tobón, “los alabaos ayudan a que el alma del difunto entre al cielo. Cuando el difunto escucha que le cantan alabaos, toma el camino más bonito, no sufre, no pena”<sup>110</sup>. El canto del “alabao” es entonces una práctica necesaria para acompañar el proceso de la muerte y trazar un camino adecuado. “La gente chochoana acude al alabao para tender puentes entre el mundo de los vivos y los muertos.”<sup>111</sup>

En el presente, el canto del “alabao” también nos permite adentrarnos en los despliegues que tiene la lucha por hacer la vida en los territorios del Pacífico colombiano, marcados por cotidianidades de violencia en medio del conflicto armado. Como lo propone Reyes<sup>112</sup>, la vitalidad del canto en Bojayá se ha convertido en un elemento que sostiene el dolor desde los conocimientos heredados de una raíz y una historia afrodiaspórica. Un conocimiento ancestral que tiene una gran capacidad para transformarse, pero que permite mantenerse con fuerza y vida, en relación con todos los retos y las coyunturas del presente en esos territorios. Cuidar y dignificar la muerte implica un trabajo fundamental que no está separado del cuidado y el mantenimiento de la vida. Por esto, las articulaciones entre rituales mortuorios y luchas políticas por mantener la vida nos posibilitan comprender perspectivas locales de la paz y las tensiones que implica alcanzarla.

Componer el canto es un proceso que inicia, la mayoría de las veces, como una pregunta personal, el resultado de alguna reflexión, preocupación o necesidad de nombrar. Encontrarse y hacer un círculo de conversación y canto es la forma como las cantadoras comparten, ajustan y crean colectivamente esas nuevas composiciones. Oneida Orejuela, Ereisa Palomeque, Luz Marina Cañola y muchas otras guardan cuadernos en donde

---

109 Ana Gilma Ayala, *Rituales mortuorios afroatratoños en el Alto y Medio Atrato* (Autopublicación, 2011); y Alejandro Tobón et al., *El río que baja cantando. Estudio etnomusicológico sobre romances de tradición oral del Atrato Medio* (Universidad de Antioquia, 2015).

110 Tobón et al., *El río que baja cantando. Estudio etnomusicológico sobre romances de tradición oral del Atrato Medio*, 24.

111 María Paula Herrera et al., “El objeto-relato como dispositivo de memoria. El caso del grupo de alabao de Pogue, Bojayá, Chocó” en *Lugares, recorridos y sentidos de la memoria histórica: acercamientos metodológicos*, ed. por Laura Fonseca, Diana Vernet, Tatiana Rojas, Laura Giraldo, Edwin Corena y David Luquetta (Universidad de la Sabana, 2019), 32.

112 Alicia Reyes, “Canta mujer, canta. Tiempos, espacios y cantos femeninos en los ciclos de la guerra y el dolor. La experiencia de Las Musas de Pogue” (Tesis de maestría, Universidade Federal da Integração Latino-Americana, 2020). Repositorio institucional, <http://dspace.unila.edu.br/123456789/5834>

escriben versos que llegan a sus cabezas durante las labores cotidianas. Estas creaciones individuales se articulan en dichos espacios comunitarios, en este caso, aquellos en los que las mujeres intercambian su conocimiento. Para que el canto tome forma, quien lo inicia siempre lo lleva al encuentro y ahí se ponen los versos y las demás mujeres responden. Comienzan a cantar entre todas, repiten, se detienen, conversan, hacen ajustes, se busca la tonada y se ponen o quitan palabras, de manera que el compartir se convierte poco a poco en una composición colectiva. Los cantos con tonadas tradicionales se han ido adecuando a la voz de denuncia y memoria de lo que las mujeres y los pueblos negros han vivido en medio del conflicto armado en Colombia.

Los cantos que hacen memoria de lo ocurrido en el conflicto armado, que denuncian lo que se continúa viviendo, son cantos que aparecen de manera diferenciada en espacios políticos como la firma del acuerdo de paz, la visita de alguna comisión de acompañamiento o de derechos humanos a las comunidades, así como en espacios rituales, entre ellos, la conmemoración de la masacre del 2 de mayo del 2002.<sup>113</sup> Cada 2 de mayo, y en diversos escenarios de lucha por la paz, las cantadoras han sido protagonistas para alzar la voz y dar a conocer al resto del país y el mundo lo que viven. Sin embargo, además de transmitir, crear comunidades de escucha y configurar redes de apoyo y empatía con su pueblo, el canto además permite rehabilitar relaciones rotas por la guerra. La fuerza espiritual de estos cantos es la principal herramienta para cumplir las obligaciones con los muertos que la historia de la guerra en el Atrato ha impedido celebrar. Aquí, el tiempo de los diálogos y el acuerdo de paz se articulan a ese dispositivo cultural y espiritual del pueblo atrateño en la voz de las mujeres cantadoras para saldar una deuda de diecisiete años.

En el contexto de las luchas por la paz, los cantos tienen el riesgo de ser apropiados y descontextualizados de muchas maneras. Algunos autores han llamado la atención sobre la profanación de estas prácticas rituales mortuorias.<sup>114</sup> Al abordar la relación entre canto, duelo y resistencia, en un contexto de violencia y conflicto armado, Riaño<sup>115</sup> nos alerta sobre los riesgos de “espectacularización del sufrimiento”, ya que el cuerpo racializado de las mujeres cantadoras también es capturado por los discursos institucionales de memoria y paz, estereotipándolo y marcándolo como símbolo del duelo. Esto se evidencia en los constantes llamados que hacen las mujeres cantadoras y demás líderes espirituales de la mortuoria afro cuando destacan las tensiones entre lo que puede grabarse o no, hacerse público o no, fotografiarse o no. Este llamado nos implica en el contexto académico, pues, desde la

---

113 Herrera et al., “El objeto-relato como dispositivo de memoria. El caso del grupo de alabao de Pogue, Bojayá, Chocó”; Natalia Quinceno, María Ochoa y Adriana Villamizar, “La política del canto y el poder de las alabaoras de Pogue (Bojayá, Chocó)”, *Estudios Políticos* 51, (2017): 175-195. Doi: 10.17533/udea.espo.n51a09; Reyes, “Canta mujer, canta. Tiempos, espacios y cantos femeninos en los ciclos de la guerra y el dolor. La experiencia de Las Musas de Pogue”; y Pilar Riaño-Alcalá y Ricardo Chaparro, “Cantando el sufrimiento del río. Memoria, poética y acción política de las cantadoras del Medio Atrato chochoano”, *Revista Colombiana de Antropología* 56, no. 2 (2020): 79-110. Doi: 10.22380/2539472x.793

114 Jaime Arocha, “Afrocine: enaltecimientos por venir” en *Gerencia de Artes Audiovisuales. Catálogos Razonados. Muestra afro* (Instituto Distrital de las Artes Idartes, 2018), 100-129. <https://idartesencasa.gov.co/artes-audiovisuales/libros/catalogos-razonados-muestra-afro>

115 Riaño-Alcalá y Ricardo Chaparro, “Cantando el sufrimiento del río. Memoria, poética y acción política de las cantadoras del Medio Atrato chochoano”.

escritura, nos enfrentamos al riesgo constante de “apropiación” de estas prácticas rituales con sentidos complejos y profundos, que no alcanzamos a expresar en lenguajes escritos.

Las cantadoras participan constantemente de los espacios donde son invitadas a cantar por la paz y reconocen las transformaciones que estas dinámicas políticas le han traído a la práctica del canto mortuario. No obstante, ellas también se han resistido a que sus cantos sean capturados en la idea de folclor o el signo exclusivo de la denuncia o el dolor. Ellas insisten y trabajan de manera cotidiana para que el canto y su mensaje no sea separado de sus cuerpos, luchas y territorios. Sobre todo, las cantadoras perseveran en seguir practicando el canto como parte de los procesos de cuidado espiritual de la muerte y, por lo tanto, la vida. Si atendemos a su llamado, surge entonces la pregunta: ¿cómo se conectan los cantos y las prácticas de cuidado espiritual con las visiones de paz de las mujeres cantadoras?

En este apartado nos encontramos con tres historias que nos muestran cómo, mediante el canto, se reivindica una visión de paz que incluye la agencia de los muertos y el territorio. La primera historia sitúa el canto del “alabao” en los activismos por la paz en Colombia, especialmente la emergencia y la apuesta del grupo de cantadoras de “alabaos” de Bojayá en espacios como el reconocimiento de responsabilidades por parte de las Farc-EP y la firma del acuerdo de paz en Cartagena. La segunda ubica el trabajo realizado por las víctimas de este municipio, a través de sus cantadoras, para demandar, en el contexto del acuerdo, acciones concretas para cumplir con las obligaciones espirituales con sus muertos e iniciar un proceso de exhumación, identificación y entrega digna de los familiares fallecidos; es decir, el proceso de búsqueda de un lugar para los muertos en Bojayá. Finalmente, la historia del entierro colectivo de los ciento dos asesinados en la masacre de Bojayá y el trabajo de armonización del territorio, el cual se da mediante la creación de un acontecimiento cosmopolítico de diálogo entre diversos conocimientos sobre la muerte, para así lograr el descanso de los parientes caídos en la masacre.

## CANTAR A LA PAZ

*En los acuerdos de paz  
nos llevaron a cantar  
creíamos que con la firma  
esto ya se iba acabar  
que no iban a matar  
a los líderes social*

LUZ MARINA CAÑOLA<sup>116</sup>

---

116 Fragmento de “Canto a los líderes sociales”, “alabao” compuesto por Luz Marina Cañola en el 2020.

Antes de ser invitadas a cantar en la firma del acuerdo de paz en Cartagena, las mujeres cantadoras de Pogue, Bojayá, ya habían participado en diversos escenarios donde sus cantos se entonaban con fuerza para insistir en el deseo y la posibilidad de la paz. Tal vez, uno de los más importantes fue en diciembre del 2015, cuando, por primera vez, cantaron frente a los jefes de las Farc-EP en el acto de perdón, como fue registrado por los medios, o de reconocimiento de responsabilidades, como fue nombrado por la comunidad, por parte de la guerrilla frente al pueblo bojayaseño. Este acto fue acordado con los líderes de Bojayá durante su visita a la mesa de negociación en La Habana, en la negociación de los acuerdos de paz, consultado con las comunidades y realizado con el apoyo de la Oficina del Alto Comisionado para la Paz.

Si bien las comunidades rurales de Bojayá presenciaban la permanencia de la guerrilla en su territorio después de la masacre del 2002, la fuerza y la dignidad de su pueblo fue siempre el referente para no permitir que las órdenes de las Farc-EP se impusieran por encima de sus reglamentos comunitarios ni de su gobierno propio. Sin embargo, los encuentros y las negociaciones cotidianas para que respetaran, como armados, su territorio, no habían llegado nunca a un encuentro de la naturaleza del acto de reconocimiento. Allí, los líderes guerrilleros se disponían no solo a reconocer que habían masacrado a un pueblo inocente en medio de un enfrentamiento, sino que también se disponían a la escucha.

Oneida Orejuela, una de las grandes cantadoras y compositoras de Pogue, recuerda que cantar frente a otros siempre ha implicado enfrentarse con el miedo, pero nunca había sentido tanto como aquel diciembre del 2015, cuando se atrevió a mirar a la cara a los líderes de las Farc-EP y entonar el canto que su nieto había creado para una de las conmemoraciones de la masacre, en la que se visitó y se cuidó el espacio de la fosa común de Loma Rica, el primer lugar donde estuvieron enterradas las víctimas de la masacre.

*Vamos llegando a la fosa  
dolidos de corazón  
y los que hicieron el daño  
amén, no siente ningún temor  
señores grupos armados  
pedimos de corazón  
que reparen esos daños  
y amén, causado en nuestra región  
hoy recordamos el día  
de todo lo que pasó  
y miramos el lugar  
amén, donde el caso sucedió.*

Las compañeras y la familia habían animado a su nieto para que pusiera el canto mirando a los ojos a los guerrilleros. Sin embargo, a la hora de hacerlo, esto no fue fácil, su nieto no se atrevió, como dice Oneida:

En verdad era duro porque... él les decía que habían matado, que repararan... bueno, un canto muy pesado pa' ellos [...] Claro que ellos vinieron a pedir perdón, y le dije a mi nieto "Mario, si vos no lo cantás yo sí lo canto, porque aquí lo que estamos hablando es verdad, justicia y reparación". Y uno de los señores cuando ya emboqué el canto, nos miramos a los ojos, y el señor agachó la cara. Yo entre que cantaba, lo miraba y veía como la vergüenza que le corría por encima, pero se lo restregué ahí en la cara (Oneida Orejuela, 2018).<sup>117</sup>

El acto de reconocimiento de responsabilidades fue un despliegue de la fuerza que ha sostenido a la gente de Bojayá en el proceso de recomponer su vida después de la masacre. Los familiares, las comunidades vecinas, las comunidades indígenas, la guardia indígena y cimarrona, los colectivos de mujeres, el Cristo Mutilado de Bojayá, el telón *Nuestras víctimas, 2 de mayo de 2002* con los nombres de las víctimas de la masacre, la iglesia en pie y cuidada como lugar de memoria y los cantos; todos estos elementos no eran accesorios para producir o escenificar un acto "de perdón", sino que eran en sí mismos la representación del trabajo cotidiano que han hecho y, hasta el presente, continúan haciendo las personas bojayaseñas para sanar las heridas y las relaciones rotas por el conflicto.

En el acto de reconocimiento fue muy importante ver a los guerrilleros como personas que se conmovían. Observar una actitud diferente de aquellos que antes imponían su autoridad con las armas y ahora mostraban la disposición de reconocer el daño en ese lugar frente a las víctimas, los vecinos y los familiares. Para las mujeres cantadoras, dicho encuentro implicó, como lo dice Oneida, una posibilidad de "desahogar el pecho". Este reconocimiento, que fue escasamente transmitido al resto de la sociedad, consistió un acto íntimo que, a su vez, permitió dar pasos para apostarle a los trabajos políticos, espirituales y comunitarios que se consideraban indisociables de la búsqueda de la paz: tener razón de los desaparecidos, informar sobre los jóvenes del municipio que se habían llevado reclutados y contribuir al proceso de cumplimiento con las obligaciones espirituales, el esclarecimiento frente a la situación de los muertos de la masacre, entre otros.

En este sentido, desahogar el pecho y recordarles a los guerrilleros y el Estado los daños que les habían causado era un paso que el canto posibilitaba, en tanto dispositivo de memoria como de sanación sanador, pues, según lo plantea Ereiza Palomeque:

Los alabaos son cosas sagradas. Con ellos nosotros le damos un sentir al territorio. Nosotras creemos que con el canto sanamos el territorio y mantenemos la cultura nuestra. Es la forma de mitigar el dolor, a pesar de que estamos llorando también estamos cantando y mitigamos el dolor para aquellas familias que tienen ese dolor montado encima, es la forma de reunirnos, de formar grupos que nos damos fuerza (Comunicación personal, junio, 2020).

---

117 Agradezco a Alicia Reyes por compartirme una de las entrevistas realizada a Oneida Orejuela, en donde ella compartió su experiencia de participación en estos espacios de activismo desde el canto por la paz.

En el 2016, durante la firma del acuerdo de paz en Cartagena, las mujeres fueron presentadas como personas dolidas que le cantaban siempre al dolor y ahora “por fin” le cantarían a la esperanza. En uno de sus cantos, ellas pusieron la pregunta que rondaba en el ambiente y que, por la dimensión histórica de ese acontecimiento, muchos no querían pronunciar. Los matices de la paz, los bemoles de lo que implica vivirla como algo concreto y posible desde los cuerpos y los territorios negros en Colombia, estaban ahí en las voces de las cantadoras.

En sus versos, las cantadoras reiteraron la temporalidad de la violencia que ha marcado a su pueblo: “Hace quinientos años / sufrimos este gran terror. / Pedimos a los violentos / no más repetición”. Ellas reclamaron respuestas sobre aspectos concretos que amenazarían la posibilidad de crear una paz estable y duradera, como lo es la persistencia de otros grupos armados, de la siguiente manera: “Oiga, señor presidente, / hágasenos para acá / y con esos otros grupos / díganos qué va a pasar”. No obstante, mirar la paz con una perspectiva no implicó para las mujeres ser detractoras de esta. Su canto comenzó expresando la felicidad, el anhelo de vivir en paz, pero una paz que se traduzca en los territorios a través de la salud y la educación. En la garantía de sus derechos históricamente negados: “Queremos justicia y paz / que venga de corazón / pa’ que llegue a nuestros campos / salud, paz y educación”.

Estos cantos, que emergen en el contexto del conflicto armado, tienen tres dimensiones importantes que están interconectadas: sanar su propio dolor o desahogar el pecho, cuidar al muerto y denunciar. Asimismo, la denuncia demanda de una comunidad escuchar con atención para entablar un diálogo, un compromiso o, como mínimo, el impulso de una acción. El día de la firma del acuerdo, las personas que se encontraban en el público observaban con cierta distancia a las mujeres cantadoras: algunas tenían gestos de compasión, otros de indiferencia. Al parecer, esta última postura es la que ha prevalecido en el proceso de implementación del acuerdo, después de la triste historia del plebiscito<sup>118</sup> y los resultados del primer periodo de un Gobierno detractor del acuerdo de paz.

Este mismo Gobierno, representado por Darío Acevedo como director del Centro Nacional de Memoria Histórica, invitó de nuevo a las cantadoras para participar en el evento simbólico de poner la primera piedra del Museo Nacional de Memoria, el 5 de febrero del 2020. Paralelamente, dicho funcionario y la institución que dirige censuran los contenidos del guion diseñado de manera participativa con diversas comunidades de víctimas para consolidar la exposición central de dicho museo<sup>119</sup> y, además, insiste en divulgar su postura negacionista sobre la existencia de un conflicto armado en Colombia.

---

118 El plebiscito por la paz se dio como una forma de refrendar lo acordado entre la guerrilla de las Farc-EP y el Gobierno en la mesa de diálogo, durante el acuerdo de paz en La Habana, Cuba, con el resto de la sociedad colombiana. Su resultado fue que 49,78 % votó por el sí y 50,21 % votó por el no. Para un análisis detallado, se puede consultar: Fundación Ideas para la Paz, *Radiografía del plebiscito y el posplebiscito*, 2016. <https://ideaspaz.org/especiales/posplebiscito/>

119 Al respecto, consultar el artículo: Redacción Colombia +20, “Museo de Memoria: su primera piedra fue puesta en medio de críticas y protestas”, *El Espectador*, 5 de febrero del 2020. <https://www.elespectador.com/colombia-20/conflicto/museo-de-memoria-su-primera-piedra-fue-puesta-en-medio-de-criticas-y-protestas-article/>

De esta forma, la pregunta es: ¿son escuchadas las cantadoras en estos escenarios?, ¿quién las escucha? y ¿para quién se canta?

Existe entonces una tensión que se evidencia en el esfuerzo de las cantadoras por hacer audible un mensaje mediante el canto, mientras que del lado de quien escucha -la sociedad, el Gobierno y los medios de comunicación- hay una apropiación de esa imagen, esa voz, esa tonada y ese mensaje, en muchos casos exotizándolo o victimizando de nuevo a las mujeres. Este canto que “ayuda a sentir” es apropiado por un lenguaje burocrático, el cual no logra conectar empáticamente como es esperado.

El modo en que las cantoras fueron presentadas durante la firma del acuerdo de paz en Cartagena fue una forma de apropiarse de su dolor como víctimas y desconocer que su trabajo de duelo implica mucho más que sentir. Para ellas, hacer el duelo es recomponer, restablecer relaciones que han sido rotas. En Cartagena, se invocó un canto sagrado, ignorando su fuerza y haciendo oídos sordos al mensaje de denuncia, lo que reprodujo la lógica de inclusión de lo estético-mortuorio, pero una exclusión en otras dimensiones.<sup>120</sup> El que los cantos del 2021 sigan denunciando la continuidad del conflicto armado da cuenta de la vigencia de estas prácticas racistas, en donde el cuerpo de las mujeres negras cantadoras se pone en escena para cantar sin ser en realidad escuchadas.

Las tensiones a las que las mujeres se han enfrentado en los diversos espacios para cantar por la paz y denunciar la continuidad de la guerra y sus raíces históricas develan, por lo tanto, regímenes de visibilidad del dolor, la intimidad o la comunalidad del duelo. Como recuerda Oneida, esbozar en un escenario como esos lo que su corazón sentía fue una gran oportunidad. Sin embargo, desde su mirada en retrospectiva, esa alegría que situaba su canto en un giro del duelo a la esperanza muy pronto evidenció sus fracturas, al desconocer los problemas estructurales de su propio pueblo:

Yo me sentía contenta porque la guerrilla de las Farc iban a dejar las armas, pero también creí que ellos dejando las armas las cosas iban a cambiar, que íbamos a vivir feliz, que no íbamos a tener más esos atropellos, esos rumores... por eso yo lo hacía como con amor... donde me decían que fuera yo iba... porque yo pensé que ya nos iban a dejar en calma. Pero creo que las cosas no van a salir como yo las pensaba (Oneida Orejuela, 2018).

¿De qué manera estos cantos y el trabajo de las mujeres contribuyen a crear puentes para que se den las condiciones de escucha y romper con la lógica de apropiación de su mensaje y voz, así como con la perpetuación de los atropellos contra ellas y sus comunidades? En Bellavista frente a las Farc-EP y en Cartagena frente al mundo entero, las cantadoras nos proponen involucrarnos en un trabajo de duelo colectivo que conlleva hacerse cargo de deudas históricas, donde quienes han causado el daño no son solo los actores armados. Nos invitan a mirarlas desde su fuerza y agencia; hacernos cargo de la materialidad, la presencia y la actualidad de los muertos que ha dejado el conflicto armado; y reconocer que esto implica un excesivo cuidado. En el momento de la firma y del acto de perdón, los cantos señalaron la pérdida, expusieron perspectivas de futuro y marcaron las relaciones

---

120 Arocha, “Afrocine: enaltecimientos por venir”.

históricas que han hecho posible el daño desproporcionado ocasionado al pueblo negro en medio del conflicto armado.

Mientras cantaban en actos públicos en pro de la paz, las cantadoras continuaban haciéndolo en sus comunidades, en las conmemoraciones. Ellas participaron en la conformación del grupo de sabedoras que acompañó el proceso de exhumación, identificación y entierro final de las víctimas de la masacre, diecisiete años después de esta. Es decir, a la vez que hacen memoria de los muertos, también recuperan sus nombres, luchan por su descanso y, en ese camino, sanan el territorio. Estas mujeres transforman lugares de terror en lugares sagrados mediante el canto como práctica espiritual.

Desde la misma comunidad, en otros espacios se han establecido las condiciones para dar lugar al canto y la escucha. Durante el proceso de exhumación, identificación y entierro se evidenció un arduo trabajo para crear las condiciones de un diálogo más horizontal, en donde las medidas de satisfacción para las víctimas dejen de ser un problema burocrático y se planteen a partir de los lenguajes, las epistemologías y las propuestas propias. En este proceso de búsqueda, exhumación, identificación y entierro final de las víctimas de la masacre se condensaron las dimensiones rituales y políticas que aparecían en una fuerte tensión dentro de los anteriores espacios. Fue en este momento que la trayectoria política y de cuidado espiritual, emprendida por las cantadoras décadas atrás, se puso al servicio de la búsqueda del descanso de sus muertos. Para esto, el canto se convirtió en un elemento constitutivo de los espacios técnico-científicos a la hora de exhumar, la entrega individualizada a los familiares y la despedida final.

## LA PAZ Y LA BÚSQUEDA DEL DESCANSO PARA LOS MUERTOS

*Entre los afrodescendientes, una lápida o un árbol marcan la tumba y el lugar donde los vivos van a conversar y a pedirles consejo a los antepasados suyos. Donde van a ser, porque “la gente es de donde están enterrados sus muertos”, conforme enseña el Muntu, el cual puede estar tan en riesgo como quienes lo practican. Los deudos dejan de pertenecer a los linajes ancestrales porque tienen que integrarse a los lugares donde pueden proteger sus vidas y no donde están sus muertos.*

JAIME AROCHA<sup>121</sup>

La canción “Muertos sin doliente” del compositor local Domingo Chalá denunció por muchos años el estado de abandono de los muertos. En su canto, Domingo cuestionó la falta de un lugar digno. Sumado al terror de la guerra, se continuaba la vida en medio de

---

121 Jaime Arocha, “Muntu y Ananse amortiguan la diáspora afrocolombiana”, *Palimpsestvs* 2, (2002): 95.



lugares alterados por la mala muerte y unos muertos enterrados como “perros”. El proceso de exhumación, identificación y entierro vino a rehabilitar esta fractura. Se trata del lugar expandido de los muertos, las condiciones de maltrato a las que fueron sometidos y la importancia de la ritualidad mortuoria suspendida por diecisiete años. Esto exigía que el tratamiento de sus restos-cuerpos, del lugar en donde se encontraban, incluyera también el conocimiento de las personas sabedoras, afros e indígenas. Interpreto este diálogo como un trabajo de recomposición de las relaciones rotas entre vivos, muertos y territorio, es decir, la exhumación concreta en un diálogo de saberes espirituales mediado por los cantos, la lucha por darle lugar y nombre y la recuperación de la dignidad de cada uno de los integrantes de la comunidad que perdió la vida en la masacre.

Tras la Masacre de Bojayá, la relación espacial entre vivos y muertos, así como sus vínculos espirituales, se rompió completamente. El camino de los muertos fue irregular, no fue el que tradicionalmente emprende alguien cuando lo sorprende la muerte en el Atrato. Es así como en podemos hablar de un “sufrimiento forense” el caso de los muertos de Bojayá,<sup>122</sup> expresado en una muerte tan cruel que deja cuerpos fragmentados, tratamientos indignos y trayectorias por lugares no asignados a los difuntos. El crimen cometido en un espacio sagrado (la iglesia donde el pueblo buscaba refugio de los enfrentamientos entre guerrilla y paramilitares), la imposibilidad de rescatar los cuerpos debido a la continuidad de los enfrentamientos y las amenazas incluso después de cometida la masacre, la dificultad de tratamiento individualizado de los cuerpos por el estado de fragmentación en que quedaron y la necesidad de enterrarlos temporalmente en la fosa de Loma Rica son algunos de los elementos que marcaron esa ruptura en el momento de la masacre. La puesta en riesgo del Muntu ha atravesado la experiencia de la gente afrocolombiana en medio de la guerra, ya sea por los procesos de destierro, desaparición forzada o mala muerte.

En el 2002, mientras la comunidad seguía desplazada en la ciudad de Quibdó, la Fiscalía General de la Nación realizó un acto administrativo de exhumación e identificación de los cuerpos enterrados en la fosa común, conocida como Loma Rica, para posteriormente trasladarlos al cementerio de lo que hoy es el pueblo nuevo. Se enterraron mezclados en bolsas para conservarlos y cada lugar de entierro estuvo identificado con una cruz y un número. La entrega oficial se realizó a funcionarios de la alcaldía municipal, desconociendo la tradición mortuoria de la gente afroatrateña, el derecho de los familiares a recibir el cuerpo de sus muertos de manera individualizada y la información sobre las causas de la muerte. La forma en que fueron enterrados en el cementerio, las cruces numeradas y sus cuerpos mezclados incrementó la certeza de una obligación pendiente con los muertos, que se reafirmaba cada vez que estos se les aparecían en sueños a sus familiares, prueba fundamental de la necesidad de cuidados rituales por parte de los sobrevivientes.

El contexto del acuerdo de paz en La Habana y el reconocimiento de responsabilidades por parte de las Farc-EP frente a las comunidades bojayaseñas en el 2015 logró comprometer a las diversas instituciones para emprender un trabajo por saldar una de las tantas deudas con las víctimas de Bojayá y que en ese camino los sobrevivientes pudieran cumplir las

---

122 Francisco José Ferrándiz, “Exhumaciones y políticas de la memoria en la España contemporánea”, *Hispania Nova* 7, (2007).

obligaciones espirituales con sus muertos. Como lo recuerda el líder Yúber Palacios, integrante del Comité por los Derechos de las Víctimas de Bojayá, este cumplimiento se hizo a pesar de que “exhumar rompía con nuestra tradición; porque nosotros cuando enterramos, enterramos para siempre”. Lo anterior dado que a la imposibilidad de elaborar el duelo, cantar y rezar en comunidad, como se hace en la mortuoria afroatrateña, se le había sumado la evidencia del trato indigno dado a sus muertos.

El proceso de exhumación, identificación y entierro de las víctimas mortales de la Masacre de Bojayá puso en escena debates sobre los sentidos de los duelos abiertos por esta tragedia. Allí, palabras como “cerrar”, “armonizar” y “descansar” se asociaron con disputas sobre el esclarecimiento, la reparación y las medidas de satisfacción de las víctimas. Reconstruir la dignidad de los muertos y, en ese camino, la de sus familiares se posicionó como una necesidad de “pensar con los muertos”<sup>123</sup> y atender los modos en que estos no solo se resisten al olvido, sino que se materializan como una presencia comunitaria, la cual incide en el presente de los sobrevivientes y su duelo colectivo.

Cuando las personas bojayaseñas insistieron en hacer el proceso desde “su cultura”, prestando atención a lo que decían los sabedores –cantadoras, rezanderos, parteras, creadores de tumbas, y *jaibanás*–,<sup>124</sup> y en sintonía con los conocimientos ancestrales, esto implicó algo más que solo la “inclusión” de una perspectiva “diferente” dentro de un proceso científico y judicial. Este proceso consistió en tener cuidado y responder adecuadamente a lo que implicaba abrir, remover nuevamente la tierra, intervenir un espacio sagrado, mover lo que estaba mal hecho para reconstruir las relaciones rotas y darles el lugar adecuado a los muertos. En esa tarea, el canto del “alabao” y el acompañamiento de las cantadoras fueron dos elementos fundamentales. A partir de su insistencia de cantar cada 2 de mayo en la conmemoración de la masacre, visitando y haciendo eco con sus voces en el lugar donde sus parientes encontraron la muerte, las cantadoras fueron quienes sostuvieron ese trabajo de cuidado espiritual de los muertos y quienes señalaron insistentemente la necesidad de sanar la relación que estas ánimas tenían con el territorio y los vivos. En el contexto de la exhumación, el trabajo realizado por ellas posicionaba su saber como cantadoras, lideresas sociales y espirituales conectadas con los ancestros.

Entre el 3 y el 28 de mayo del 2017 se dio el proceso de exhumación, las actividades de prospección y la búsqueda de cuerpos en cementerios de otras localidades de la cuenca del Atrato. Las principales excavaciones forenses fueron en el cementerio de Bellavista Nuevo, donde los muertos de la masacre estuvieron “abandonados” durante años. La jornada iniciaba a las cinco de la madrugada con la intervención de los *jaibanás* embera, luego les seguían los rezanderos afro y las cantadoras hacían sus oraciones y cantos. Como explicó el líder embera, Delmiro Palacios: “El indígena consiente y aprueba, da permiso para iniciar el contacto con los huesos”. Después de ese consentimiento llega el canto del “alabao”, ritualizando la búsqueda en el proceso de abrir la tierra, sacar las bolsas y encontrarse por primera vez con una prueba material de sus parientes caídos en la masacre.

---

123 Vinciane Despret, “Acabando com o luto, pensando com os mortos”, *Fractal: Revista de Psicologia* 23, no. 1 (2011): 73-82. Doi: 10.1590/S1984-02922011000100006.

124 Los *jaibanás* son considerados chamanes o sabios yerbateros para el pueblo embera.

Cada día se abría una de las tumbas señalada con cruz que, a su vez, tenía un acta asignada en el procedimiento del 2002 con los nombres de quienes supuestamente se encontraban allí. Los familiares de estos difuntos cruzaban el cerco de los profesionales y podían observar el trabajo de búsqueda; en ocasiones, las personas no aparecían o aparecían más o menos cuerpos o partes de cuerpos de los que estaban en el acta. Las cantadoras, junto con un equipo de cuidadoras locales, no desamparaban a los familiares. Para algunos de ellos era la primera vez que volvían a su pueblo después de haberse desplazado forzosamente aquel 2 de mayo del 2002. Estas mujeres caracterizan este modo de acompañar al doliente como “permanecer al ladito”.

Al finalizar cada jornada, se nombraban los muertos exhumados, de manera que la comunidad pudiera elaborar carteleras con sus nombres y abrir un espacio para conversar, “llamar a la persona por su nombre es como hacer esa memoria, hacerla presente” (entrevista con el sacerdote Sterling Londoño. Archivo Comité por los Derechos de las Víctimas de Bojayá). Una práctica espiritual que buscaba restituir el *Muntu* fracturado por la masacre, recuperar el nombre, su memoria y su legado:

En África, cuando las personas crezcan, hagan su recorrido por la vida y mueran conservarán esa misma condición de Muntu porque mantienen su nombre, así ya no tengan sombra. De ahí que Muntu involucre dos clases de seres humanos, quienes viven y existen, y quienes ya no viven, pero siguen existiendo por la palabra que legan a sus descendientes.<sup>125</sup>

El día se cerraba con una eucaristía y disponiendo los cuerpos en una bóveda temporal a la espera de completar el cronograma de tres semanas de búsqueda y exhumación, para luego enviar los cuerpos en helicóptero a los laboratorios del Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses en Medellín.

Exhumar de nuevo en el 2017 significó volver a todos los espacios recorridos por los muertos. Buscar en otros lugares a los desaparecidos y encontrar que donde muchos familiares iban a poner sus flores y a hacer sus oraciones no era el lugar en el que realmente se encontraba su difunto. Ese tratamiento irregular de la muerte configuró una espacialidad difusa; si bien los forenses y los profesionales involucrados en el proceso delimitaban el cementerio donde los habían enterrado como el espacio de búsqueda, los sentidos espaciales de esos lugares de la muerte eran otros para la gente de Bojayá y, por lo tanto, exigían una relación mucho más compleja que el vínculo con los “restos.” Estaban también las ánimas, el territorio, la sangre y lo que son ahora los sagrados espíritus, cuyo cuidado requería de otros conocimientos articulados a la labor forense. Los escenarios forenses se constituyeron en lugares de encuentro entre vivos y muertos, así como entre familiares y sobrevivientes; en general, estos fueron espacios de encuentro comunitario, espacios rituales.<sup>126</sup>

Como lo nombran las mujeres cantadoras, cuidar de esos muertos implicaba cuidar de los espacios donde ellos dejaron su fuerza vital –la iglesia–, se integraron nuevamente con la tierra –la fosa– y mantienen su existencia como ánimas –el territorio en general–. A esto se

---

125 Jaime Arocha, *Afroanimismo: memorias de África en la apuesta por la vida* (Universidad Nacional de Colombia, 2019), 28.

126 Ferrándiz, “Exhumaciones y políticas de la memoria en la España contemporánea”.

suma la desconfianza en los procedimientos realizados por las instituciones en el 2002 para dar un trato digno a sus muertos, la incertidumbre de no tener prueba material de su muerte.

En lugares como la fosa también cantamos con tristeza a los muertos, porque sabemos que es el primer lugar donde ellos los llevaron. Y no sabemos si en ese lugar quedó algún pedacito de resto, entonces nosotras sentimos que ese lugar, a pesar de que los restos se sacaron de allí, teniendo en cuenta si no sabemos si alguien quedó, no tenemos certeza si algo quedó ahí, y es un lugar que sigue siendo respetado y muy sagrado para nosotros, de igual manera como es el cementerio que es un sitio sagrado. Son lugares que son fortaleza para la tierra. Es nuestra cultura, nuestra tradición, lo que nos dejaron los ancestros. Algo muy sagrado (Luz Marina Cañola y Ereiza Palomeque, comunicación personal, junio, 2020).

El trabajo ritual mediante el canto, liderado por las mujeres cantadoras, recupera y armoniza el territorio. Se trató de una labor que exigió alianzas y diálogos cuidadosos para que remover los restos de los muertos no alterara fuerzas que pudieran dañar nuevamente a los sobrevivientes. Por lo tanto, exhumar implicó un trabajo más que forense. Cuidar y tratar de manera adecuada los “restos” de sus familiares e identificarlos también era un problema de saber cómo lidiar con ánimas, espíritus, *jais*<sup>127</sup> y sus conexiones con el territorio. Esto implicó cultivar la habilidad de respuesta articulada de conocimientos científicos, mortuoria afro y espiritualidad indígena. Lo que podríamos caracterizar con Haraway<sup>128</sup> como un trabajo de asumir responsabilidad, de rehabilitación modesta, por medio de la creación de un problema común, el cual se aborda desde diferentes conocimientos y tecnologías en pro del descanso definitivo de los muertos, la recuperación de su dignidad y la recomposición de las relaciones vida-muerte, entendidas, a su vez, como armonización del territorio.

Los vínculos de las personas afro del Pacífico colombiano con el territorio se hacen mediante procesos que ritualizan el hacerse persona con la tierra, el río y el monte. Esto sucede desde el nacimiento con la ombligada, práctica ritual que reafirma la constitución de la persona en relación con las plantas, los animales, otros elementos del territorio y la tierra misma. Ese nacer con otros, que no son solo humanos, es central en la comprensión de la vida, pero también de la muerte. Morir bien exige deshacer cuidadosamente esas relaciones que componen la vida, volver a ese territorio y movilizar conocimientos, tecnologías, personas y fuerzas para que el viaje de tránsito al lugar de los muertos sea adecuado. Ritualizar la exhumación con cantos, rezos y recorridos significó dar un primer paso en el trabajo de devolver el nombre a aquellos parientes muertos y buscar su descanso reactivando su vínculo con el territorio.

En el proceso de recuperar los nombres se evidenciaba la filosofía afrodiaspórica del “soy porque somos”, que, a su vez, se convirtió en un aporte fundamental durante el proceso de identificación. Recuperar la memoria de un individuo exigió desenmarañar toda su red de relaciones de parentesco, un ejercicio complejo en la familia extensa afrochocoana. Máxima Asprilla, cantadora y lideresa del Comité por los Derechos de las Víctimas de Bojayá, jugó un papel fundamental en la reconstrucción de los árboles genealógicos

---

127 El *jai* es una fuerza invisible que constituye la esencia de las cosas, los fenómenos naturales, los animales y las personas

128 Haraway, *Staying with the trouble: making Kin in the Chthulucene*

que permitieron a los científicos forenses comprender las formas de la familia extensa bojayaseña. Aquí, memoria y parentesco fueron dos elementos tan importantes como las pruebas genéticas, odontológicas y demás técnico-científicas.

En su oficio de acompañar a los dolientes y los muertos, las cantadoras recorren el territorio, crean vínculos estrechos con las familias extensas y reconocen las parentelas y las dinámicas de nacimiento y muerte en las diferentes comunidades, especialmente las del río Bojayá. Máxima reconoce que fue por medio de ese conocimiento sobre las genealogías familiares como ella, además de cantar, logró contribuir al proceso de identificación y dignificación de los muertos de la masacre; trabajo realizado con los científicos forenses de Equitas para la recolección de información *ante mortem*. Los árboles genealógicos creados con su apoyo hacían explícitos los vínculos de las familias extensas por crianza, consanguinidad, padres compartidos en familias diferentes, etc.

Dos años estarían los restos de esos familiares muertos en un laboratorio del Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses en Medellín, mientras tanto, las personas bojayaseñas seguían su lucha y su trabajo político, espiritual y diplomático para conseguir un lugar adecuado para el retorno de los muertos, ya con nombres, y crear de manera colectiva los criterios de un ritual mortuorio nunca antes vivido: despedir simultáneamente niños y adultos, despedirlos en medio de un proceso judicial y científico, despedirlos por fin diecisiete años después e insistir en hacerlo desde los conocimientos mortuorios propios, aunados a nuevos credos religiosos, y en comunidad.

## DESPEDIR A LOS MUERTOS DIECISIETE AÑOS DESPUÉS

“Honrar a los sagrados espíritus”, con esta consigna se abrió, el 11 de noviembre del 2019 en Bojayá, el ritual de recibimiento y despedida a los parientes muertos en la masacre del 2002. El recorrido que se les hace a los muertos antes de llevarlos al cementerio para enterrarlos es uno de los momentos más conmovedores del ritual mortuorio afro del Pacífico colombiano que tuve la fortuna de acompañar por primera vez en el 2015. Recorrer, caminar y despedirse del lugar que se habitó en vida están relacionados con la premisa que planteó una de las cantadoras de “alabaos” en aquella mortuoria. El recorrido como momento previo al entierro es vital porque “entre más oportunidad se tenga de manifestar el dolor, más posibilidad hay de encontrar consuelo”.

Asimismo, la oportunidad de manifestar el dolor se intensifica en el recorrido por las calles del pueblo y además es una oportunidad para reconstruir la memoria de la vida de los difuntos, recordar los lugares que habitaban, hacer pausas en las casas de sus seres queridos y amigos, en los espacios preferidos, y volver a las anécdotas, a las historias que los vinculan a la vida comunitaria y el territorio. En suma, es una forma de deshacer

relaciones de ese cuerpo con el lugar que también lo constituye, un espacio para hacer público el dolor, compartirlo con otros y despedir dignamente al muerto.

Después de estar dos años en el proceso científico de identificación en los laboratorios del Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses en Medellín, los cuerpos regresaron el 11 de noviembre del 2019 en un helicóptero de las Naciones Unidas. Familiares, líderes, lideresas y personas sabedoras de la mortuoria esperaron a su gente. Son ciento dos cajones, cafés para los adultos y blancos para los niños, que guardan cuidadosamente los restos analizados por los profesionales forenses. Algunos cajones están vacíos, “la muestra se agotó” o representan a los bebés de quienes no quedó ningún resto material.

Varios botes decorados con flores blancas esperaban para embarcar a los parientes muertos, antes de llegar a la iglesia del pueblo viejo de Bellavista, ellos pasaron por el pueblo vecino de Vigía del Fuerte y agradecieron a los habitantes por acoger a los sobrevivientes el día de la masacre. Las mujeres cantadoras de “alabao” los acompañaron en su recorrido por el territorio hacia ese lugar adecuado y estos rituales cerraron el 27 de noviembre con la última novena o el levantamiento de tumba. La forma de recibir y cuidar de los muertos durante dos semanas de entrega individualizada, velorio y entierro recuerda la premisa del ritual mortuorio tradicional: volver al territorio, juntar toda la parentela, activar relaciones comunitarias y deshacer a quien muere de las conexiones materiales con sus lugares.

Después de que los restos de las víctimas ingresaron por primera vez a la iglesia del pueblo viejo, al lugar donde encontraron la muerte, algunos de los familiares agradecieron que por fin sus parientes muertos tuvieran su “casa propia” y recordaron que el descanso de los muertos es una fuerza necesaria para que no se derrame más sangre en su pueblo, nuevamente amenazado por los grupos armados. Los familiares salieron uno a uno embargados por el mismo dolor del primer día, caminando, cantando y llorando hacia la orilla del río para embarcar otra vez los cajones hacia Bellavista Nuevo e iniciar una semana intensa de actos rituales y protocolos institucionales de entrega oficial de los restos. Esta semana terminó el 27 de noviembre con la despedida final; el ritual del levantamiento de tumba.

Veinticuatro cajones no se desembarcaron en el pueblo nuevo de Bellavista porque sus familiares previamente habían decidido que era importante que los restos de sus víctimas visitaran el lugar donde nacieron, recorrieran el río que los identificaba como bojayaseños y se les velara como era debido. Se trataba de las personas oriundas de Pogue, comunidad rural del río Bojayá, cuna o “capital mundial del alabao”, como también se reconoce a este pequeño poblado. Volver al territorio es entonces recorrerlo, hacer memoria de la vida, habitarlo para recuperarlo y, en ese camino, recuperar sus nombres, su ser, su *Muntu*.

Al embarcarse por el río Bojayá, rumbo a Pogue, el camino importaba tanto como el destino. Al paso por cada comunidad (Corazón de Jesús, Caimanero, La Loma y Piedra Candela), sus habitantes esperaron a los parientes muertos con banderas blancas y algunos se embarcaron para acompañar la noche de velorio en Pogue. Durante las casi tres horas de viaje por el río Bojayá, ellos cantaron sin parar “alabaos”, así como cantos de romances

y *gualíes*<sup>129</sup> para despedir a los niños muertos que iban allí. La tarde había caído al llegar a Pogue y toda la comunidad esperaba en la oscuridad del puerto. Niños, niñas, jóvenes, hijos e hijas de las cantadoras cantaron con fuerza apenas avistaron el bote para ayudarles a sus madres a cantarles a los muertos. Este momento conmovió profundamente a todos los presentes, ahí estaba la nueva generación de pogueños, incluso los que no habían nacido en el momento de la masacre, cantándoles con fuerza a sus parientes, actualizando su vínculo por medio del canto, honrando su memoria y dignificando su muerte.



Camino al velorio en Pogue, 2019. Fotografía: Natalia Quiceno.

El velorio duró toda la noche. En un extremo del pueblo hubo una cocina comunitaria en donde las mujeres prepararon alimento para todas las personas, incluidas las de comunidades cercanas que llegaron a acompañarlos. Se trató de aproximadamente quinientas personas. El canto de los niños y las niñas del semillero acompañó el de las mujeres hasta la medianoche. El diálogo entre generaciones mediante el canto dio alivio a las mujeres, quienes no habían parado de cantar desde la mañana y retomaron el canto hasta el amanecer del día siguiente. Todos hicieron referencia al enorme reto que implicaba hacer, por primera vez en su historia, como pueblo negro, un velorio mixto, es decir, velar niños, niñas y adultos en un solo ritual, ya que para la mortuoria afro son rituales diferenciados.

En la mañana del 12 de noviembre, después de velarlos toda la noche, los parientes pogueños debían recorrer el pueblo en una procesión a manos de sus familiares, visitar las casas donde habitaron y ser recordados en los espacios que tienen su huella: la escuela,

129 El *gualí* es un ritual mortuorio en el que se baila y se arrulla a los niños muertos.

la casa de un pariente, la cancha de futbol o el río. Toda la mañana llovió, esta condición climática, que no es excepcional en esta región, fue interpretada como una señal de que los muertos no querían dejar el lugar, ya que, después del recorrido, debían ser regresados a Bellavista para reposar con los otros vecinos y parientes, hacer parte de la programación de entrega individualizada a cada familia y, finalmente, ser velados y enterrados en conjunto el 18 de noviembre del 2019.

La lluvia no asusta a la gente del Pacífico colombiano y no suele interrumpir su vida cotidiana; sin embargo, en este caso era diferente. Todos sabían de la fragilidad de los restos y los cajones que tenían para hacer por fin los rituales debidos. A pesar de que estos “restos” estaban protegidos adecuadamente, los discursos forenses sobre su cuidado, como evidencia de los procesos judiciales, aparecieron en medio del ritual e incorporaron las prácticas cuidadosas para con los “restos”. Si los restos se hubieran mojado en medio del recorrido, entonces habría desaparecido lo poco que de ellos quedaba. Esto obligó a esperar, a negociar los modos de cuidado forense con los de las prácticas funerarias de la comunidad.

Cuando la lluvia mermó un poco, inició el recorrido. Pararon en muchas casas, entraron los difunto a algunas y sus familiares manifestaron en público su sentimiento. Una reflexión atravesó el pueblo entero: cargar los cajones era cargar los muertos como pequeños bebés; hasta la forma más elemental de su cuerpo les había arrebatado la guerra. Así lo manifestó con la voz entrecortada el líder y rezandero Saulo Mosquera (q. e. p. d.) cuando llegamos a la casa de uno de sus compadres. “Mi mayor dolor es estar cargándolo como si fuera un bebé, ese no era él”, dijo. Mientras se recorrió el pueblo marcado en cada vivienda por un símbolo de luto, las mujeres cantadoras entonaron diversos alabaos.



Recorrido de los muertos acompañados de su comunidad en Pogue, 2019. Fotografía: Natalia Quiceno.



El recorrido terminó en el puerto, donde estaban listas las cinco embarcaciones que llevaron de regreso los cuerpos al pueblo de Bellavista Nuevo. Nuevamente, se hizo una pausa en cada comunidad ribereña arrimando la embarcación a la orilla. El canto de las mujeres al interior del bote se encontró con los cantos de la orilla, mientras se intercambiaron mensajes y alimentos que quedaron del velorio y se hicieron invitaciones a los rituales de despedida. Para el retorno, los niños y las niñas de las comunidades realizaron carteleras con mensajes a los difuntos, se vistieron con traje de gala y elaboraron banderitas blancas como símbolo de paz. Un grito fue constante: “¡Que esto no se vuelva a repetir!”

Antes de salir al encuentro del río Bojayá con el río Atrato, las embarcaciones se orillaron en un sitio en donde no había pueblo. Era el lugar de la fosa común de Loma Rica, primera morada en la cual estos cuerpos habían sido enterrados. Mientras se buscaba la orilla una de las mujeres comenzó con fuerza el canto: “vamos llegando a la fosa dolidos de corazón. Y los que hicieron el daño no sienten ningún dolor”. Algunas voces se apagaron, lloraron un poco, retomaron la fuerza y siguieron entonando. La fuerza de su gente aún vive en ese lugar. Esa tierra no es la misma desde que los cuerpos de sus parientes se descompusieron allí. Al llegar a Bellavista, los muertos oriundos de Pogue se unieron a los que ya esperaban en el altar del auditorio. La gente organizó una calle de honor para la subida desde el río hasta el recinto y las mujeres improvisaron una estrofa, contándole a los vecinos que sus parientes “ya fueron velados, visitaron su pueblo y quedaron conformes”.

Entre los días 12 y 16 se dieron explicaciones técnico-científicas a las familias. Un cronograma estricto definía qué familias debían acercarse al centro de atención infantil. Allí, previamente, se dispusieron salones con una mesa para los cajones que contenían los “restos”. Los esperaban médicos, odontólogos, genetistas y antropólogos forenses para la entrega individualizada e informar a cada familia los hallazgos en materia de identificación. Ochenta y dos personas fueron plenamente identificadas, de nueve bebés no quedó ningún resto y fueron representados con pequeños angelitos negros dentro del cajón y seis personas siguen desaparecidas. El momento que buscaba garantizar el derecho a la información y la entrega individualizada a cada familia también fue acompañado por cantadoras, parteras y rezanderos. La atención psicosocial que brindaba el Gobierno no era suficiente para vivir el momento definitivo de abrir el cajón y observar “lo que quedó” de cada familiar. Aquí, la fuerza del canto, el trabajo de envolver en telas adecuadas “los restos”, hacer los nudos que necesita el difunto para ascender al cielo o bailar el chigualo para el angelito estuvieron presentes transformando una diligencia judicial ordinaria en un momento que componía el ritual mortuario fuera de tiempo.

Cada noche una misa y un rezo con cantos despidieron la jornada mientras se dejaba a los muertos iluminados con velones, acompañados por la Guardia Negra y los custodios del Cuerpo Técnico de Investigación de la Fiscalía General de la Nación.

Los días de espera y rezo parecían una novena corrida previa al velorio, aunque no podía serlo, pues los cuerpos estaban allí esperando su entierro, y tampoco era un velorio,

ya que los velorios exigen pasar la noche entera cantando. Fue un velorio singular, de espera y esclarecimiento. Entregar a cada familia con el respeto que exigía la diligencia y la dimensión del crimen requirió tiempo, días, semanas. No como se hizo en el 2002, mientras las familias se encontraban desterradas y los cuerpos fueron enterrados y señalados con números en una cruz, para luego entregarle a la Alcaldía un informe, el cual, tras ser conocido apenas en el 2016 por el Comité por los Derechos de las Víctimas de Bojayá, fue el que precisamente motivó la necesidad de exhumar.

Los rituales mortuorios continuaron desde la creatividad que exigía ofrecer respuesta a un acontecimiento extraordinario y lleno de horror. La noche de velorio del 17 de noviembre respondió a esto con fuerza. Se congregó a más de mil personas y se conjugaron no solo las obligaciones con niños y adultos muertos, sino también con católicos y cristianos.



Cantadoras en la última novena, 2019. Fotografía: Natalia Quiceno.

Después de una noche entera entre alcohol, cantos, chistes, historias, juegos de mesa y encuentro comunitario, el día del entierro comenzó a las ocho de la mañana con una eucaristía en donde participó el sacerdote que acompañó a la comunidad aquel 2 de mayo del 2002, el padre Antún Ramos. Él cerró el ritual diciendo: “al final si descansan los muertos, también descansamos los vivos”. La procesión inició con el Cristo Mutilado de Bojayá al frente, santo sobreviviente de la masacre, y la jornada de entierro duró aproximadamente ocho horas ininterrumpidas. La llegada al lugar de disposición final fue precedida por rituales de canto y armonización de los jaibanás y los curanderos embera. La jornada culminó a las ocho de la noche con el entierro de un niño entre cuatro y ocho años, de quien no fue posible establecer su identidad, y la disposición de dos ataúdes en la última bóveda del mausoleo que dice: “De la mano de Dios y con la ayuda de la ciencia los identificaremos “Víctimas por identificar””. A este momento crucial le siguieron las novenas corridas y el levantamiento de la tumba.

El levantamiento de la tumba es uno de los momentos más fuertes del ritual mortuorio, pues es la última despedida a los seres queridos. Una despedida contundente que marca el inicio de una nueva relación. Las almas de los muertos se van a descansar después del trabajo ritual constante realizado por los vivos, mientras estos quedan “conformes” de haber cumplido con su obligación espiritual y de haber encontrado, por fin, un lugar digno para su descanso. Este lugar que hoy representa el mausoleo en el cementerio del pueblo de Bellavista Nuevo es una prueba material de la dimensión de la masacre del 2002 y el espacio donde familias, amigos y vecinos podrán seguir honrando a sus muertos, llevarles flores y mantener viva su memoria. Como lo recuerda Saulo Mosquera (q. e. p. d.), ellos vuelven al territorio para ser despedidos y enterrados, pero también para renacer. Con la tierra, que acompañaba a sus cuerpos en el momento de la exhumación, se sembrarán árboles; una nueva ombligada para que sean renacientes en su territorio, para dar fuerza a los vivos en la lucha cotidiana contra las violencias que persisten y amenazan la dignidad de su pueblo.

## “NADIE NACE NI MUERE SOLO”

Existe una idea generalizada de que el tiempo por sí solo cura. El paso de los días, los meses y los años va aliviando el duelo, el luto de una pérdida. Esta idea pareciera traducir que la espera es un paso importante, una espera paciente que irá ubicando la pérdida y, en este caso, los muertos en una distancia temporal hasta que no hagan más parte de nuestro presente, por lo menos ya no como muertos, y sí como un recuerdo o una memoria de cuando estaban vivos.

En el momento del entierro final resonaba una queja insistente de una mujer que perdió más de veinticinco familiares en la masacre. Ella lamentaba que las instituciones del Gobierno, entre ellas, la Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas, quisiera traer desde Bogotá todos los elementos logísticos para el entierro: el agua, los alimentos y los elementos que deben decorar la tumba en el velorio; todo. La resistencia a este gesto fue clara por parte de los bojayaseños, quienes decidieron hacer ollas comunitarias. Aunque ellos no lograron impedir que se trajeran litros de bolsas de agua de Bogotá ni otros elementos, la comensalidad logró romper con la visión “paisa”<sup>130</sup> del luto. Como decía esta mujer: “es que ustedes lloran a sus muertos quietos, aquí hacemos el duelo mientras cocinamos, si nos quedamos quietos nos duele más”.

El modo de hacerle frente a la pérdida del muerto es, entonces, activando las fuerzas comunitarias del trabajo, la comensalidad, el movimiento, la espiritualidad y las fuerzas de la vida sabrosa.<sup>131</sup> Es a ese encuentro colectivo al que también está invitado el muerto, de manera que cantarle, congregarlo y rezarle es el modo de “mantenerlo

---

130 “Paisa” es un modo local de nombrar a las personas blanco-mestizas.

131 Quinceno, “Vivir Sabroso. Luchas y movimientos afrotrataños en Bojayá, Chocó”.

conforme”. De ahí la importancia del momento del levantamiento de la tumba, ya que marca una despedida radical. Todo el rastro de la tumba organizada para la novena, el espacio ritual de la despedida donde nuevamente compartían espacio vivos y muertos, debe ser destruido; así “el muerto se va a su lugar”, puede descansar. Se hace justicia ritual con estos seres que estaban en el abandono, que por más que sus familiares cuidaran de ellos no podían descansar, pues “el trabajo es de todos”. Como dijo el sacerdote el día del entierro: “al final si descansan los muertos, también descansamos los vivos”.

La insistencia en cuidar de los muertos, identificarlos, entregarlos a las familias, atar sus restos con siete nudos, cantarles, rezarles, llorarles y tocarlos no tuvo la finalidad de enviarlos a un lugar trascendental donde no podrán tener más contacto y relación con los vivos, olvidarlos y, por fin, cerrar un duelo. Aquí se trató de cumplir las obligaciones necesarias, armonizar y rehabilitar las relaciones dañadas por la guerra en ese proceso. Las consecuencias que esto tiene para el habitar un territorio son fundamentales. Adecuar la relación con los muertos no es olvidarlos, que hagan parte del pasado, sino cuidarlos para saber claramente dónde y cómo están, así como cultivar las relaciones que ellos exigen y son importantes para los vivos. Su agencia tiene poder sobre los lugares que se habitan, que han recorrido. Armonizar esa tierra, esos lugares, es una labor esencial para recuperar el territorio. En este sentido, el proceso de exhumación y entierro abrió grietas<sup>132</sup> a esa geografía del terror, recuperó desde el canto del jai y el canto del “alabao” las relaciones territoriales destruidas en medio de la guerra.

Reparar los daños colectivos y territoriales causados por la guerra implica para las mujeres cantadoras, antes que nada, cumplir con las obligaciones espirituales mediante los cantos. Esta reparación se acaba convirtiendo en procesos de sanación y armonización. Como dice Luz Marina Cañola, La Negra:

El canto sirve para sanar nuestro territorio, porque como seres humanos tenemos conexiones con la tierra. En el momento en que nosotras estamos cantando, la tierra se siente con fuerza, con energía, por ese calor que le enviamos a ella. Cuando nosotras le cantamos al río por las víctimas que murieron, es porque las víctimas hacían parte del río, era donde ellas se transportaban de un lugar a otro, sus trabajos y sus vidas eran con el río. Todo lo que nosotros hacemos aquí en estas comunidades es con el río. Con los cantos también le damos fuerza al río (Ereiza Palomeque y Luz Marina Cañola, comunicación personal, julio, 2020).

Para recomponer un paisaje de cruces con números en el cementerio de Bellavista, restos de cuerpos en laboratorios y seres queridos desaparecidos se conjugaron los cantos afro y emberas, que podemos entender como la aceptación de una obligación común en relación con armonizar su territorio y recomponer los vínculos entre vida y muerte rotos por la guerra. Una ecología de prácticas, en el sentido de Isabelle Stengers,<sup>133</sup> y una ecología del duelo, en tanto sabedores, cantadoras, jaibanás, familiares y comunidades,

132 Berman-Arévalo, “Making space in the «territorial cracks». Afro-campesino politics of land and territory in the colombian Caribbean”.

133 Brunn & Thorsen, “Reclaiming imagination. Speculative SF as an art of consequences. An interview with Isabelle Stengers”. *Nature Culture*, (2018). [https://www.natcult.net/wp-content/uploads/2019/01/natcult\\_vol5\\_ISinterview.pdf](https://www.natcult.net/wp-content/uploads/2019/01/natcult_vol5_ISinterview.pdf)

se sitúan en términos de demandas y obligaciones, más que “afirmaciones generales y autorizadas”. La composición que crearon en este proceso de exhumación, identificación y entierro pone énfasis en las singularidades de los conocimientos, las capacidades y las fuerzas propias de cada una de las espiritualidades en juego para lidiar con algo que se sale de toda posibilidad de codificación dentro de los marcos existentes en su “cultura”, como lo recuerdan las cantadoras de “alabaos”, al afirmar: “aquí nunca le habíamos cantado a más de uno”. Esta experiencia en Bojayá articuló conocimientos para hacer inteligible el horror, la muerte masiva, el duelo aplazado y los muertos “abandonados”, sin nombre o lugar.

El trabajo político y espiritual emprendido por los bojayaseños, y materializado en la práctica del canto de las alabadoras, se conecta con la idea de Ruha Benjamin<sup>134</sup> cuando plantea que el abandono de los muertos refleja el abandono social de los vivos. Por lo tanto, atender a esos “muertos necesitados”<sup>135</sup> es una forma de irrumpir en la naturalización de dicho abandono y reavivar la memoria de las luchas por la libertad de aquellos que están bajo tierra. Esta autora plantea que las vidas negras después de la muerte importan –*black afterlives matters*–, para así llamar la atención sobre las prácticas de hacer parentesco con la materialidad de los muertos y la espiritualidad de los ancestros vivos, “the materially dead / spiritually alive ancestors”. Dicha insistencia en *black afterlives matter* da cuenta de una acción colectiva que se congrega en la memoria de los muertos. La acción colectiva reivindica un parentesco espiritual visible en la experiencia del cuidado de los muertos diecisiete años después y la ritualización de un proceso judicial de exhumación e identificación para dignificar las vidas negras, tanto de los sobrevivientes como de aquellos que fueron asesinados.

Este trabajo conjunto de cuidado de los muertos y diálogo entre conocimientos mortuorios y forenses evidencia que la mortuoria afro conlleva un trabajo minucioso, el cual se actualiza en tiempos de guerra, bajo contextos de reivindicación de los derechos de las víctimas y reclamos por la reparación y la justicia. De esta manera, se configuran unas herramientas espirituales para recomponer las relaciones entre vida y muerte que implican el concurso de vivos, muertos, espíritus, *jais*, territorio, cantos, rezos, plantas y ciencia. Poner a los muertos en su lugar no lo es solo en términos del espacio físico adecuado, sino también en el espacio que tienen en las relaciones con otros. Hacer de los muertos ancestros es un trabajo que había sido interrumpido por la ausencia de rituales mortuorios después de la masacre. En este sentido, la experiencia del duelo aparece como una resistencia de los muertos al olvido. Un reclamo de los muertos al reparar su abandono.

---

134 Ruha Benjamin, “Black afterlives matter: cultivating kinfulness as reproductive justice” en *Making kin not population*, ed. por Donna Haraway y Adele Clarke (Prickly Paradigm Press, 2018), 41-66.

135 La autora retoma el concepto de “*needy dead*” usado por la escritora Toni Morrison en su magistral obra *Beloved*.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abadia, Wisthon, Andrés. “Volver para reconstruir el territorio y dignificar la vida: la experiencia del Consejo Comunitario de la Cuenca del Río Cacarica”. *Revista Colombiana de Antropología* 56, no. 2 (2020): 197-220.
- Agencia de la ONU para los Refugiados. Desplazamiento interno / Colombia, desplazamientos masivos. Enero a diciembre del 2020, 24 de diciembre del 2020. [https://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/Colombia\\_Desplazamientos%20masivos%20Enero%20a%20Noviembre%202020\\_ACNUR\\_ESP.pdf](https://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/Colombia_Desplazamientos%20masivos%20Enero%20a%20Noviembre%202020_ACNUR_ESP.pdf)
- Andrä, Christine et al. “Knowing through needlework: curating the difficult knowledge of conflict textiles”. *Critical Military Studies* 6, no. 3-4 (2020): 341-359. Doi: 10.1080/23337486.2019.1692566.
- Arboleda, Santiago. “Rutas para perfilar el ecogenocidio afrocolombiano: hacia una conceptualización desde la justicia histórica”. *Revista Nómadas* 50, (2019): 93-109. Doi: 10.30578/nomadas.n50a6.
- ARIAS, Beatriz Elena. “Entre-tejidos y redes: recursos estratégicos de cuidado de la vida y promoción de la salud mental en contextos de sufrimiento social”. *Prospectiva*, 23, (2017): 51-72. Doi: 10.25100/prts.v0i23.4586.
- Arocha, Jaime. *Afroanimismo: memorias de África en la apuesta por la vida*. Universidad Nacional de Colombia, 2019.
- Arocha, Jaime. “Afrocine: enaltecimientos por venir”. En *Gerencia de Artes Audiovisuales*, 100-129. Instituto Distrital de las Artes Idartes, 2018. <https://idartesencasa.gov.co/artes-audiovisuales/libros/catalogos-razonados-muestra-afro>
- Arocha, Jaime. “Muntu y Ananse amortiguan la diáspora afrocolombiana”. *Palimpsestvs* 2, (2002): 92-103. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/palimpsestvs/article/view/82736/72577>
- Artesanal Tecnológica. *El Ojo de la Aguja*. [http://artesanatecnologica.org/el\\_ojo\\_de\\_la\\_aguja/](http://artesanatecnologica.org/el_ojo_de_la_aguja/)
- Ayala, Ana Gilma. *Rituales mortuorios afrotrateños en el Alto y Medio Atrato*. Autopublicación, 2011.
- Bello, Andrea Carolina y Juan Pablo Aranguren. “Voces de hilo y aguja: construcciones de sentido y gestión emocional por medio de prácticas textiles en el conflicto armado colombiano”. *H-ART* 6, (2020): 181-204. Doi: 10.25025/hart06.2020.10.
- Benjamin, Ruha. “Black afterlives matter: cultivating kinfulness as reproductive justice”. En *Making kin not population*, editado por Donna Haraway y Adele Clarke, 41-66. Prickly Paradigm Press, 2018.
- Berman-Arévalo, Eloísa. “Making space in the «territorial cracks». Afro-campesino politics of land and territory in the colombian Caribbean”. Ph.D. dissertation. University of North Carolina at Chapel Hill Graduate School, 2017. Carolina Digital Repository, <https://cdr.lib.unc.edu/concern/dissertations/dz010q811?locale=en>
- Berman-Arévalo, Eloísa y Diana Ojeda. “Ordinary geographies: care, violence, and agrarian extractivism in “post-conflict” Colombia”. *Antipode* 52, no. 6 (2020): 1583-1602.

- Bravo, Andrea. “Fuentes Rojas: zurcir la memoria”. *Gastv*, septiembre del 2019. <https://gastv.mx/fuentes-rojas-zurcir-la-memoria-por-andrea-bravo/>
- Brunn & Thorsen. “Reclaiming imagination. Speculative SF as an art of consequences. An interview with Isabelle Stengers”. *Nature Culture*, (2018). [https://www.natcult.net/wp-content/uploads/2019/01/natcult\\_vol5\\_ISinterview.pdf](https://www.natcult.net/wp-content/uploads/2019/01/natcult_vol5_ISinterview.pdf)
- Cagüañas, Diego, María Isabel Galindo y Sabina Rasmussen. “El Atrato y sus guardianes: imaginación ecológica para hilar nuevos derechos”. *Revista Colombiana de Antropología* 56, no. 2 (2020): 169-196. Doi: 10.22380/2539472x.638.
- Cairo, Heriberto et al. ““Territorial peace”: the emergence of a concept in Colombia’s peace negotiations”. *Geopolitics* 23, no. 2 (2018). Doi: 10.1080/14650045.2018.1425110.
- Camacho, Juana. “Mujeres, zoteas y hormigas arrieras: prácticas de manejo de flora en la costa Pacífica colombiana”. En *Zoteas, biodiversidad y relaciones culturales en el Chocó biogeográfico colombiano*, editado por Jesús Eduardo Arroyo, Juana Camacho, Mireya Leyton y Maribel González, 35-58. Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico, Fundación Natura y Fundación Swissaid-Colombia, 2001.
- Cano, Virginia. Entrevista por Futurock, “Hablamos con Vir Cano sobre el duelo y el dolor”. *Futurock*, 6 de mayo del 2021. <https://futurock.fm/1990-hablamos-con-vir-cano-sobre-el-duelo-y-el-dolor/>
- Center for Advanced Latin American Studies, CALAS. “Inauguración y Mesa 1: Congreso Procesos de transición entre violencia y paz en América Latina”. Video de YouTube. 1 52:15. <https://www.youtube.com/watch?v=BKot3EMHoqc>
- Ciro, Estefanía. “No más su paz territorial: siete meses de implementación de los acuerdos sobre la sustitución de la coca en el Caquetá”. *A la Orilla del Río*, 1 de septiembre del 2017. <http://alaorilladelrio.com/2017/09/01/no-mas-su-paz-territorial-siete-meses-de-implementacion-de-los-acuerdos-sobre-la-sustitucion-de-la-coca-en-el-caqueta/>
- Comité por los Derechos de las Víctimas de Bojayá. *Los muertos de Bojayá son nuestros muertos: exhumar, identificar, enterrar y acompañar en Bojayá, Chocó*. Universidad de la Columbia Británica, 2021.
- Comisión de la Verdad. “Entrega de los aportes del Consejo Nacional de Paz Afrocolombiano a la Comisión de la Verdad”. Video de YouTube. 3 35:45. Acceso en el 2020. [https://www.youtube.com/watch?v=8\\_mP\\_Lej874](https://www.youtube.com/watch?v=8_mP_Lej874)
- Corte Constitucional de Colombia. “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”. Sentencia T622/16 del 10 de noviembre del 2016. . <https://www.corte-constitucional.gov.co/relatoria/2016/t-622-16.htm>
- Corte Interamericana de Derechos Humanos. “Caso de las comunidades afrodescendientes desplazadas de la cuenca del río Cacarica (Operación Génesis) vs. Colombia”. Sentencia del 20 de noviembre del 2013.
- Despret, Vinciane. “Acabando com o luto, pensando com os mortos”. *Fractal: Revista de Psicologia* 2, no. 1 (2011): 73-82. Doi: 10.1590/S1984-02922011000100006.

- Ertzogue, Marina y Monise Busquets. ““El agua es de la gente, no de Belo Monte”. Represas y pérdida de redes de sociabilidad entre las poblaciones afectadas, representadas en arpilleras amazónicas”. *Tabula Rasa* 30, (2019): 109-131. Doi: 10.25058/20112742.n30.06.
- Escobar, Arturo. *Autonomía y diseño: La realización de lo comunal*. Universidad del Cauca, 2016.
- Escobar, Arturo. *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Ediciones Unaula, 2014.
- Escobedo, Rodolfo y Nadia Guío. “Oro, crimen organizado y guerrillas en Quibdó”. *Fundación Ideas para la Paz*, 29 de julio del 2015. <https://www.ideaspaz.org/publications/posts/1154>
- Ferrándiz, Francisco José. “Exhumaciones y políticas de la memoria en la España contemporánea”. *Hispania Nova* 7, (2007).
- Foro Interétnico Solidaridad-Chocó, Mesa Permanente de Diálogo y Concertación de los Pueblos Indígenas de Chocó. *Propuesta de acuerdo humanitario ¡ya! en el Chocó*, 2017. <https://www.forointeretnico.com.co/acuerdo-humanitario/>
- Fundación Ideas para la Paz. Radiografía del plebiscito y el posplebiscito, 2016. <https://ideaspaz.org/especiales/posplebiscito/>
- Gobierno de Colombia y Farc-EP. “Capítulo étnico”. En Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera 2016, 206-209. <https://peacemaker.un.org/node/2924>
- Goldman, Marcio. *Outras historias. Ensaio sobre a composição de mundos na América e na África*. Editora 7Letras, 2021.
- Gómez, Diana Marcela y Diana María Montealegre. “Estrategias feministas de construcción de paz: acumulados, logros y retos de los movimientos de mujeres y feministas en Colombia”. En Estrategias feministas de justicia y reparación en Guatemala y Colombia, editado por Irantzu Mendiá, 87-116. Hegoa, 2021.
- Gómez, Diana Marcela y Diana Ojeda. “Feminismo y antropología en Colombia: aportes epistemológicos, diálogos difíciles y tareas pendientes”. En *Antropología y feminismo*, editado por Alhena Caicedo, 101-133. Asociación Colombiana de Antropología, 2019.
- González, Isabel. “Repositorio digital para la documentación de textiles testimoniales del conflicto armado en Colombia” (Tesis de maestría, Universidad de Antioquia, 2019). Repositorio institucional, <http://bibliotecadigital.udea.edu.co/handle/10495/16377>
- González, Isabel. “Un derecho elaborado puntada a puntada. La experiencia del costurero de Tejedoras por la Memoria de Sonsón”. *Revista Trabajo Social Universidad de Antioquia* 18-19, (2015): 77-100.
- González-Arango, Isabel et al. “Pedagogías textiles sobre el conflicto armado: trayectorias y transmisión de saberes desde la experiencia de cuatro colectivos de mujeres en Quibdó, Bojayá, Sonsón y María La Baja”. *Revista de Estudios Sociales* 79, (2022).
- Grupo de Memoria Histórica. *Bojayá: la guerra sin límites*. Taurus, 2010. <http://www.comitevictimasbojaya.org/phocadownloadpap/libros-e-informes/Bojaya-la-guerra-sin-limites.pdf>



- Guattari, Félix. “Prácticas ecosóficas y restauración de la ciudad subjetiva”. *Quaderns d’Arquitectura i Urbanisme* 238, (2003): 38-47.
- Guattari, Félix. *As três ecologias*. Papirus, 1990.
- Gutiérrez, Raquel. *Horizontes comunitario-populares*. Traficantes de Sueños, 2017.
- Haraway, Donna. *Staying with the trouble: making Kin in the Chthulucene*. Duke University Press, 2016.
- Haraway, Donna. “Situated knowledges: the science question in feminism and the privilege of partial perspective”. *Feminist Studies* 14, no. 3 (1988): 575-599.
- Harding, Sandra. *Ciencia y feminismo*. Ediciones Morata, 1996.
- Henríquez, Bela. “Sembrar el futuro, recordar el pasado: plantas y reconfiguración del territorio en Bellavista, Bojayá”. *Revista Colombiana de Antropología* 56, no. 2 (2020): 139-168.
- Hernández-Reyes, Castriela. “Black women’s struggles against extractivism, land dispossession, and marginalization in Colombia”. *Latin American Perspectives* 46, no. 2 (2019): 217-234.
- Herrera, María Paula et al. “El objeto-relato como dispositivo de memoria. El caso del grupo de alabao de Pogue, Bojayá, Chocó”. En *Lugares, recorridos y sentidos de la memoria histórica: acercamientos metodológicos*, editado por Laura Fonseca, Diana Vernot, Tatiana Rojas, Laura Giraldo, Edwin Corena y David Luquetta. Universidad de la Sabana, 2019.
- Hooks, Bell. “Homeplace a site of resistance”. En *Yearning: race, gender and cultural politics*. Boston: South End Press, 1990.
- Langwick, Stacey Ann. “A politics of habitability: plants, healing, and sovereignty in a toxic world”. *Cultural Anthropology* 33, no. 3 (2018): 415-443. Doi: 10.14506/ca33.3.06.
- Lederach, Ángela. “El campesino nació para el campo”: un enfoque multiespecies hacia la paz territorial en Colombia”. *Maguaré* 33, no. 2 (2019): 171-207. Doi: 10.15446/mag.v33n2.86200.
- Le Guin, Ursula K. “The carrier bag theory of fiction”. En *Dancing at the edge of the world: thoughts on words, women, places*. Grove Press, 1989.
- Londoño, Luz María. “La corporalidad de las guerreras: una mirada sobre las mujeres combatientes desde el cuerpo y el lenguaje”. *Revista de Estudios Sociales* 21, (2005): 67-74. Doi: 10.7440/res21.2005.05.
- Londoño, Sterlin. “Atrato: majestuoso y ancho río”. En *Tierra Digna. Majestuoso Atrato. Relatos bioculturales del río, reflexiones académicas y comunitarias de realidades y futuros del Chocó*. Fundación Heinrich Böll, 2018.
- Lorde, Audre. “The master’s tools will never dismantle the master’s house”. En *Sister outsider: essays and speeches*. Crossing Press, 1984.
- Lyons, Kristina. “Ríos y reconciliación profunda: la reconstrucción de la memoria socio-ecológica en tiempos de conflicto y “transición” en Colombia”. *Maguaré* 33, no. 2 (2019): 209-245. Doi: 10.15446/mag.v33n2.86201.
- Márquez, Francia. Entrevista por Robert Valencia. *Earthjustice*, 19 de agosto del 2019. <https://earthjustice.org/blog/2019-august/entrevista-con-francia-m-rquez-a-muchos-l-deres-ambientales-nos-seguir-n-matando-pero-la-existencia-del-planeta>

- Mbembe, Achile. *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. NED Ediciones, 2016.
- Meertens, Donny. “Género, desplazamiento, derechos”. En *Desplazamiento forzado: dinámicas de guerra exclusión y desarraigo*, editado por Martha Nubia Bello, 197-204. Agencia de la ONU para los Refugiados y Universidad Nacional de Colombia, 2004.
- Meertens, Donny. “El futuro nostálgico: desplazamiento, terror y género”. *Revista Colombiana de Antropología* 36, (2000): 112-135.
- Meertens, Donny. “Las mujeres y la violencia: conflictos rurales y sus efectos diferenciados por género”. En *La paz: miradas de esperanza*, editado por Mauricio García. Universidad Javeriana, 1995.
- Meertens, Donny y Richard Stoller. “Facing destruction, rebuilding life. Gender and the internally displaced in Colombia”. *Latin American Perspectives* 28, no. 1 (2001): 132-148. Doi: 10.1177/0094582X0102800108.
- Meza, Carlos Andrés. “El caso de la minería mecanizada ilegal en el municipio de Río Quito, Chocó”. En *Tierra Digna. Majestuoso Atrato. Relatos bioculturales del río, reflexiones académicas y comunitarias de realidades y futuros del Chocó*. Fundación Heinrich Böll, 2018.
- Mina, Charo. *Derrotar la invisibilidad. Un reto para las mujeres afrodescendientes en Colombia. El panorama de la violencia y la violación de los derechos humanos contra las mujeres afrodescendientes en Colombia, en el marco de los derechos colectivos*. Proyecto Mujeres Afrodescendientes Defensoras de Derechos Humanos, PCN, 2012.
- Morrison, Toni. *Beloved*. Vintage International, 2004.
- Ojeda, Diana. “Los paisajes del despojo: propuestas para un análisis desde las reconfiguraciones socioespaciales”. *Revista Colombiana de Antropología* 52, no. 2 (2016): 19-43. Doi: 10.22380/2539472X38.
- Ojeda Diana et al. “Paisajes del despojo cotidiano: acaparamiento de tierra y agua en Montes de María, Colombia”. *Revista de Estudios Sociales* 54, (2015): 107-119. Doi: 10.7440/res54.2015.08
- Olaya, Ángela Yesenia. “Discursos y representaciones racistas hacia la región Pacífico y comunidades afrocolombianas”. En *Afrodescendencias. Voces en resistencia*, editado por Rosa Campoalegre, 289-308. Clacso, 2018.
- Osorio, Flor Edilma y Olga Elena Jaramillo. “Desde las víctimas y los territorios rurales: conflicto armado y diálogos en La Habana”. En *Dime qué paz quieres y te diré qué campo cosechas*, 205-235. Pontificia Universidad Javeriana, 2016.
- Pacifista y la Liga contra el Silencio. “La violencia en Quibdó se ensaña contra los jóvenes”. *Pacifista*, 3 de marzo del 2021. <https://pacifista.tv/notas/la-violencia-en-quistodo-se-ensana-contra-los-jovenes/>
- Palacios, Elba Mercedes. “Sentipensar la paz en Colombia: oyendo las reexistentes voces pacíficas de mujeres negras afrodescendientes”. *Revista Memorias* 38, (2019): 131-161. Doi: 10.14482/memor.38.303.66.
- Peña, Luis. *Paz territorial: conectando imaginación moral e imaginación geográfica*. Instituto Colombo-Alemania para la Paz, Capaz, 2019.

- Pérez-Bustos, Tania y Sara Márquez. “Destejiendo puntos de vista feministas: reflexiones metodológicas desde la etnografía del diseño de una tecnología”. *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad* 11, no. 31 (2016): 147-169.
- Pérez-Bustos, Tania et al. “Hacer-se textil: cuestionando la feminización de los oficios textiles”. *Tabula Rasa* 32, (2019): 249-270. Doi: 10.25058/20112742.n32.11.
- Pérez-Bustos, Tania et al. *Género y cuidado: teorías, escenarios y políticas*. Universidad Nacional de Colombia, Universidad de los Andes y Pontificia Universidad Javeriana, 2018.
- Programa Somos Defensores. Informe anual 2020. Sistema de Información sobre Agresiones contra Personas Defensoras de Derechos Humanos en Colombia SIADDHH, 2020. <https://somosdefensores.org/informe-anual-1/>
- Puig de la Bellacasa, María. *Matters of care: speculative ethics in more than human worlds*. University of Minnesota Press, 2017.
- Quiceno, Natalia. *Vivir Sabroso. Luchas y movimientos afrotrataños en Bojayá, Chocó*. Universidad del Rosario, 2016.
- Quiceno, Natalia y Adriana Villamizar. “Mujeres atrateñas. Oficios reparadores y espacios de vida”. *Revista Colombiana de Antropología* 56, no. 2 (2020). Doi: 10.22380/2539472X.702.
- Quiceno, Natalia, María Ochoa y Adriana Villamizar. “La política del canto y el poder de las albaoras de Pogue (Bojayá, Chocó)”. *Estudios Políticos* 51, (2017): 175-195. Doi: 10.17533/udea.espo. n51a09.
- Quintero, Tatiana Andrea et al. *Violencia, racismo y conflictos socioambientales: el despojo de tierras en el Consejo Comunitario de los ríos La Larga y Tumaradó*. Fundación Centro de Investigación y Educación Popular, 2020.
- Redacción Colombia +20. “Con Mario Téllez ya son 200 los excombatientes asesinados, según Farc”. *El Espectador*, 15 de junio del 2020. <https://www.elespectador.com/colombia-20/conflicto/con-mario-tellez-ya-son-200-los-excombatientes-asesinados-segun-farc-article/>
- Redacción Colombia +20. “Museo de Memoria: su primera piedra fue puesta en medio de críticas y protestas.” *El Espectador*, 5 de febrero del 2020. <https://www.elespectador.com/colombia-20/conflicto/museo-de-memoria-su-primera-piedra-fue-puesta-en-medio-de-criticas-y-protestas-article/>
- Reyes, Alicia. “Canta mujer, canta. Tiempos, espacios y cantos femeninos en los ciclos de la guerra y el dolor. La experiencia de Las Musas de Pogue” (Tesis de maestría, Universidade Federal da Integração Latino-Americana, 2020) Repositorio institucional, <http://dspace.unila.edu.br/123456789/5834>
- Riaño-Alcalá, Pilar y Ricardo Chaparro. “Cantando el sufrimiento del río. Memoria, poética y acción política de las cantadoras del Medio Atrato chochoano”. *Revista Colombiana de Antropología* 56, no. 2 (2020): 79-110. Doi: 10.22380/2539472x.793
- Rios, Flavia y Alex Ratts. “A perspectiva interseccional de Lélia Gonzalez. En *Pensadores negros, pensadoras negras: Brasil, séculos XIX e XX*”, editado por Ana Flávia Magalhães y Sidney Chalhoub, 387-403. Fino Traco Editora, 2016,
- Rivera, Cristina. *Los muertos indóciles. Necroescrituras y desapropiación*. Penguin Random House, 2019.

- Rivera, Mariana. “Tejer y resistir. Etnografías audiovisuales y narrativas textiles”. *Universitas* 27, (2017): 139-160. Doi: 10.17163/uni.n27.2017.06.
- Ruiz-Serna, Daniel. “El territorio como víctima. Ontología política y las leyes de víctimas para comunidades indígenas y negras en Colombia”. *Revista Colombiana de Antropología* 53, no. 2 (2017): 85-113. Doi: 10.22380/2539472X.118.
- Salazar, Ángela. “Los ríos tienen alma, hay que recuperarla”. *Comisión de la Verdad*, 19 de mayo del 2020. <https://comisiondelaverdad.co/actualidad/blogs/los-rios-tienen-alma-hay-que-recuperarla>
- Sánchez-Aldana, Eliana, Tania Pérez-Bustos y Alexandra Chocontá-Piraquive. “¿Qué son los activismos textiles?: una mirada desde los estudios feministas a catorce casos bogotanos”. *Athenea Digital* 19, no. 3 (2019): 1-24. Doi: 10.5565/rev/athenea.2407.
- Semana. “Los detalles del aterrador asesinato de tres niños en el Chocó”, 24 de abril del 2021. <https://www.semana.com/nacion/articulo/los-detalles-del-aterrador-asesinato-de-tres-ninos-en-el-choco/202100/>
- Stengers, Isabelle. *Otra ciencia es posible. Manifiesto por una desaceleración de las ciencias*. Futuro Anterior ediciones, 2019.
- Stengers, Isabelle. “Reclaiming animism”. *E-Flux Journal* 36, (2012). <https://www.e-flux.com/journal/36/61245/reclaiming-animism/>
- Stengers, Isabelle y Philippe Pignarre. *Capitalist sorcery. Breaking the spell*. Palgrave Macmillan, 2011.
- Tobón, Alejandro, et al. *El río que baja cantando. Estudio etnomusicológico sobre romances de tradición oral del Atrato Medio*. Universidad de Antioquia, 2015.
- Tovar, Patricia. *Las viudas del conflicto armado en Colombia. Memorias y relatos*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia y Colciencias, 2006.
- Tzul-Tzul, Gladys. “El deseo que moviliza la lucha de las mujeres comunales en Honduras”. *Clacso*, 12 de marzo del 2020. <https://www.clacso.org/el-deseo-que-moviliza-la-lucha-de-las-mujeres-comunales-en-honduras/>
- Ulfe, María Eugenia. *¿Y después de la violencia que queda? Víctimas, ciudadanos y reparaciones en el contexto post-CVR en el Perú*. Clacso, 2013.
- Vergara, Aurora. *Afrodescendant resistance to deracination in Colombia. Massacre at Bellavista-Bojayá-Chocó*. Palgrave Macmillan, 2018.
- Vergara, Aurora. “Cuerpos y territorios vaciados ¿En qué consiste el paradigma de la diferencia? ¿Cómo pensamos la diferencia?”. *Revista CS* 13, (2014): 338-360. Doi: 10.18046/recs.i13.1830.
- Villamizar, Adriana Marcela. “Del “derecho a la reparación” a la reconstrucción de la vida: trayectorias de los grupos de mujeres Artesanías Guayacán y Choibá frente a la reparación en el Medio Atrato choicano” (Tesis de pregrado, Universidad de Antioquia, 2019). Repositorio institucional, <http://hdl.handle.net/10495/14350>
- Viveros, Mara. “La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación”. *Debate Feminista* 52, (2016): 1-17.

## Colección de Avances de Investigación CIHAC Sección Calas

Laboratorio de Conocimiento “Visiones de paz: Transiciones entre la violencia y la paz en América Latina.

El Centro Regional de Centroamérica y el Caribe de CALAS y el Laboratorio del Conocimiento “Visiones de paz: Transiciones entre la violencia y la paz en América Latina” adscritos al CIHAC, publican, en el marco de esta serie, *working papers* de sus investigadoras e investigadores asociados. Los *working papers* pretenden contribuir a la divulgación de investigaciones novedosas e innovadoras, que tienen como base el concepto teórico-metodológico de la relacionalidad entre paz y violencia en alguno de los cuatro ejes del laboratorio: estudio conceptual de la relacionalidad entre paz y violencia; estudio de visiones y discursos paradigmáticos de paz, violencia y guerra, así como de sus expresiones culturales y artísticas; estudio de los procesos, iniciativas y estrategias de paz, y estudio de los procesos transicionales que amenazan la paz, incluyendo los medios y herramientas para mantenerla y fortalecerla.

El propósito principal del Maria Sibylla Merian Center for Advanced Latin American Studies (CALAS) es el fomento, realización y circulación de proyectos novedosos e innovadores de investigación entre América Latina y Alemania en el área de las Ciencias Sociales y Humanidades, en relación con problemáticas vinculadas a la temática general del programa “Afrontar las crisis: Perspectivas transdisciplinarias desde América Latina”.