



Expresiones de la memoria y la oralitura. Cambios, transformaciones y permanencias de los alabaos a raíz de su patrimonialización, Condoto, Chocó. 2014 – 2024

Santiago Giraldo Arroyave

Artículo de investigación presentado para optar al título de Historiador

Asesor

Luis Fernando Sierra Muñoz, Magíster (MSc) en Historia

Universidad de Antioquia
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Historia
Medellín, Antioquia, Colombia
2024

Cita numérica	1
Cita nota al pie	¹ Santiago Giraldo Arroyave, “Expresiones de la memoria y la oralitura. Cambios, transformaciones y permanencias de los alabaos a raíz de su patrimonialización, Condoto, Chocó. 2014 – 2024” (Trabajo de grado profesional, Universidad de Antioquia, 2024).
Fuentes primarias / Bibliografía	Giraldo Arroyave, Santiago. “Expresiones de la memoria y la oralitura. Cambios, transformaciones y permanencias de los alabaos a raíz de su patrimonialización, Condoto, Chocó. 2014 – 2024”. Trabajo de grado profesional, Universidad de Antioquia, 2024.

Estilo: Chicago 17 (2017) y adaptación de Trashumante. Revista Americana de Historia Social UdeA.



CRAI María Teresa Uribe (Facultad de Ciencias Sociales y Humanas)

Repositorio Institucional: <http://bibliotecadigital.udea.edu.co>

Universidad de Antioquia - www.udea.edu.co

El contenido de esta obra corresponde al derecho de expresión de los autores y no compromete el pensamiento institucional de la Universidad de Antioquia ni desata su responsabilidad frente a terceros. Los autores asumen la responsabilidad por los derechos de autor y conexos.

Resumen

Las memorias y oralituras son partes esenciales en la configuración y constitución de las comunidades afro que habitan el Pacífico colombiano, tanto para sus sistemas de creencias y tradiciones como para su propia existencia e historia. Sin estos elementos, los individuos y grupos humanos que allí conviven no tendrían un núcleo cultural e identitario que logre articularlos y vincularlos como colectividad. Un ejemplo de esto son los ritos mortuorios, particularmente los alabaos, los cuales se presentan como expresiones de la memoria y la oralitura propias de la tradición cultural afrocolombiana en dicha región. Así, al estudiarlos, los rituales se visualizan no sólo como un medio para alivianar y vivir el proceso de duelo, tanto individual como colectivo, sino como un elemento que configura la vida y la muerte de los sujetos partícipes dentro del ritual, a la vez que configura la existencia de la comunidad; llenándola de identidad, tradición y valores simbólicos en su núcleo y estructura social como en los espacios rituales que allí se llevan a cabo, además de significantes y significados que explican y dan sentido a las experiencias humanas de sus miembros.

Palabras clave: muerte, alabaos, memoria, oralitura, ancestralidad, Chocó

Abstract

Memory and oralituras are essential parts of the configuration and constitution of the Afro communities that inhabit the Colombian Pacific, both for their belief systems and traditions as well as for their own existence and history. Without these elements, the individuals and human groups that coexist there would not have a cultural and identity core that could articulate and link them as a collectivity. An example of this is the mortuary rites, particularly the alabaos, which are presented as expressions of the memory and oralitura of the afro-colombian cultural tradition in that region. Thus, when studying them, rituals are visualized not only as a means to alleviate and experience the mourning process, both individually and collectively, but also as an element that shapes the life and death of the subjects participating in the ritual, and at the same time shapes the existence of the community; filling it with identity, tradition and symbolic values in its core and social structure as well as in the ritual spaces that take place there, in addition to signifiers and meanings that explain and give meaning to the human experiences of its members.

Keywords: death, alabaos, memory, oralitura, ancestry, Chocó

Introducción

*Negro soy desde hace muchos siglos
poeta de mi raza, heredé su dolor.
Y la emoción que digo ha de ser pura
en el bronco son del grito
y en el monorrítmico tambor.
El hondo, estremecido acento
en que trisca la voz de los ancestros,
es mi voz.
La angustia humana que exalto
no es decorativa joya para turistas.
¡Yo no canto un dolor de exportación!*

Jorge Artel, *Tambores en la noche* 2009. Pág. 53.

Las oralituras son un elemento clave que permite estudiar y abordar, a partir del reconocimiento de diferentes expresiones de la memoria más allá de la escrita, otras fuentes para la reconstrucción de las historias del continente africano (de las Áfricas), las comunidades africanas y, en el marco de la diáspora, las africano-americanas, y especialmente, las referidas a nuestro trabajo: las afrocolombianas.

Según Yoro Fall, historiador senegalés, “la palabra “oralitura”: “orature”¹, es evidentemente un neologismo africano y, al mismo tiempo, un calco de la palabra literatura. El objetivo de este neologismo es utilizar un nuevo concepto que pueda oponerse al de literatura, y que tenga los fundamentos y la forma específica de la comunicación”². En este sentido, gracias al término *oralitura* podemos reconocer y caracterizar de forma incluyente expresiones de la memoria

¹ Discurso en francés; oratoria. Tradición oral, oralitura, orature; en realidad sería *oraliture* en francés.

² Yoro Fall, “Historiografía, sociedades y conciencia histórica en África”, *África: Inventando el futuro*, ed. Celma Agüero Doná (México: El Colegio de México, 1992) 21.

y las representaciones orales, al tiempo que sirve como una fuente para la re-construcción³ histórica.

Al respecto, Fall expresa que, “la oralitura, además, no es sólo una manera de ver el pasado sino también un sistema de conocimiento y un sistema de transmisión de los conocimientos”⁴, pues, como vemos, existe todo un entramado semiótico detrás de las expresiones de la memoria, que a través de la oralitura permiten su reproducción, trasmisión, propagación, fortalecimiento y perduración en el espacio-tiempo. Asimismo, el concepto de oralitura representa una alternativa conceptual y lingüística en donde convergen las distintas formas de expresividad, desde el cuerpo y la oralidad -entre otras-, que permiten transmitir y difundir la cultura, la tradición y los conocimientos ancestrales: leyendas, mitos, cantos, danzas, etcétera.

Ahora bien, para los procesos de conservación y trasmisión de las prácticas culturales en comunidades cuyos principales medios para ello han sido la memoria y la oralitura, es decir, que poco o nada han sido atravesadas por la escritura, la memoria, naturalmente, se constituye como un núcleo identitario y cultural, pues se agencia no sólo como una capacidad o función cerebral (complejo de funciones psíquicas según LeGoff) sino como una necesidad, que articula y permite formas de reinención y resignificación, dando también espacio a los soportes de la memoria. Los cuales, en este sentido, se convierten en una parte fundamental que configura la propia existencia e historia de la comunidad, pues es a partir de allí, donde se encuentran condensadas las memorias, que esta se transforma y dota de identidad a sus miembros.

Ejemplo de lo anterior, encontramos que, para diversas comunidades afro del Pacífico colombiano, los ritos mortuorios que allí se celebran, específicamente los alabaos y los gualíes, cuyo fin, más allá de la ritualización de la pérdida, el trámite del duelo y la configuración de la vida y la muerte de los sujetos partícipes dentro del ritual, logra dar cuenta de procesos de memoria y resistencias de larga duración. Los cuales, gracias a las permanencias, transformaciones y cambios de la memoria colectiva en el tiempo y los espacios, han servido como soportes y/o lugares de la memoria, que dotan de identidad, tradición, vida y significado la existencia de la comunidad.

³ Re-construcción y construcción, en tanto permite virar la mirada de lo que la historia oficial, hegemónica y del poder concibió como “historia de África”. La cual a falta de fuentes donde resaltaran las distintas voces y experiencias, fue asumida por la disciplina histórica y los(as) investigadores como única; inventando al otro e invisibilizando así, el pasado multicultural y diverso de las distintas Áfricas.

⁴ Fall 22.

De esta manera, y con esta hipótesis, apelamos a Gonzalo Sánchez, quien expone que, “la memoria en Colombia no surge como un campo autónomo, no es un objeto de trabajo en sí mismo, sino que aparece de forma subsidiaria, inmersa en la denuncia y movilización”⁵. Por ello, y no sólo para el caso de la comunidad analizada, Condoto, sino para gran parte de los pueblos afrocolombianos, además de resistir contra la desaparición de sus tradiciones y prácticas, la memoria colectiva configura la existencia de la comunidad a partir de significados y significantes (información indispensable para la supervivencia cultural), y a su vez, se resignifica transformándose en forma de denuncia y lucha contra el olvido, (la amnesia) el desarraigo, la violencia, la discriminación, entre otras problemáticas (violencias) históricas y sistemáticas.

Dicho esto, se hizo especial énfasis en el concepto de memoria colectiva como una de las principales categorías de análisis, la cual permitió dirigir la investigación en torno al objetivo de evidenciar, a través de los cambios, las transformaciones y permanencias de los alabaos como proceso, la existencia de una memoria que cohesiona las experiencias individuales y dota de identidad a la comunidad. De esta forma, y a partir de líneas de estudios sobre la memoria, la etnohistoria e historia del tiempo presente -campos ‘recientemente’ desarrollados por las ciencias sociales (hacia los años 80’s-2000’s)-, decidimos introducir otra serie de categorías como la resignificación y la reinención así como los soportes de la memoria y las corpo-oralidades (oralituras), para poder explicar no sólo el núcleo identitario al que hacemos alusión, sino la agencia de las comunidades para transformar y llenar de sentido, dentro de sus lógicas, las prácticas culturales y las memorias en torno a sus vivencias y experiencias colectivas históricas.

Así pues, la presente investigación tiene por objetivo identificar y describir los cambios, las transformaciones y permanencias de los alabaos en el período de tiempo entre su establecimiento como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Nación (2014) hasta nuestros días (2024), en Condoto, Chocó, y de esta forma, lograr comprender la constitución e importancia de la memoria colectiva e individual como núcleo de cohesión de esta comunidad.

Anudado a lo anterior, la delimitación cronológica es atribuida gracias a diversos cambios y perturbaciones en las lógicas sociales y culturales que se vivieron y se están viviendo aún hoy día, no sólo en Condoto, sino a nivel regional en el Pacífico colombiano, a raíz de la declaración por parte del Consejo Nacional de Patrimonio Cultural a los Alabaos, gualfés y levantamientos de

⁵ Gonzalo Sánchez, “Reflexiones sobre genealogía y políticas de la memoria en Colombia”, *Análisis político* 31.92 (2018): 97.

tumbas como Patrimonio Inmaterial de la Nación, y la aprobación del Plan Especial de Salvaguardia (PES), para la preservación, fortalecimiento y manutención de esta memoria⁶. Sumado a estas, identificamos dinámicas externas como la intrusión del mercado cultural, la “folclorización” de dichas prácticas y otras problemáticas de desarraigo como el abandono y la ausencia estatal, así como el conflicto armado colombiano que azota la región afropacífica.

A partir de esto, podemos determinar que, además de los espacios que antes habitaban los alabaos y en los que estos se presentaban como una forma de tramitar el duelo y celebrar la vida-trascendencia de la persona que muere, surgieron nuevos y particulares escenarios para la ejecución de los cantos de alabanza y las expresiones estéticas y corpóreas del ritual. De allí, que las comunidades vivan uno de los más grandes retos, por una parte, el de mantener viva la memoria, preservarla y resistir contra el olvido y el desarraigo que, generación tras generación es cada vez más evidente, al igual que, la interrupción de estas prácticas por parte del conflicto armado; y por otra, enfrentarse al ‘gran monstruo’ de la UNESCO (fenómeno de la patrimonialización en aras de la globalización y la modernidad), y a un mercado cultural (patrimonial) que, cada vez más, a partir de marcos normativos y estructuras discursivo-ideológicas, obliga la inserción por parte de las comunidades a él, y a unas lógicas que desarraigan y difuminan los sentidos identitarios de estas prácticas, desterritorializando e invisibilizando la dimensión de sus expresiones. (Múltiples identidades culturales).

Por último, hay que precisar que, lo anterior pudo ser alcanzado a través de la recolección y el análisis de las voces de personas pertenecientes a la comunidad de Condoto, Chocó, así como del municipio aledaño Andagoya (Medio San Juan), en la subregión del San Juan. Esto complementado por un diverso estudio y reconocimiento de las distintas expresiones de la memoria: orales, corporales (experiencias estéticas), escritas, entre otras. Asimismo, a partir de la revisión de documentos, metrajes (corto-largo) y fotografías del Archivo fílmico y fotográfico del Chocó, ubicado en la Universidad Tecnológica del Chocó (UTCH), y otros archivos, bibliotecas y bases de datos en donde lograsen distinguirse elementos relacionados a la memoria, la muerte y la oralitura en el “afro-Pacífico”.

⁶ Centro Regional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de América Latina (CRESPIAL) “Gualíes, alabaos y levantamiento de tumbas en la Lista del Patrimonio Inmaterial de Colombia” (Consultado 8 de agosto, 2023) Véase <http://crespial.org/gualies-alabaos-y-levantamientos-de-tumbas-en-la-lista-de-patrimonio-inmaterial-de-colombia>.

Por su parte, se examinaron un número considerable de investigaciones y referencias (entre artículos, libros, capítulos de libro, ponencias, exposiciones, etcétera) que ayudaron a construir un corpus bibliográfico extenso y variado en todos los campos. Desde la antropología, la sociología y la historia hasta disciplinas como la psicología, la música y la literatura, entre otras. Las referencias que aquí se citan y las que no, permitieron un análisis amplio y profundo sobre el tema de la memoria, la oralitura y la muerte, incluyendo, claro está, las categorías y conceptos que de allí se desprenden. Todo lo cual fue explicado y expuesto de a poco durante el desarrollo del texto.

En menor cuantía, se lograron revisar algunas fuentes documentales atravesadas entre los diferentes archivos y organizaciones visitadas. Así como aquellas que reposaban en mano de particulares y sólo con motivo de la investigación fueron puestas a disposición de mi persona. Así pues, gracias a las fuentes orales y las diferentes fuentes audiovisuales, además de las documentales, estrictamente, es que se pretende evidenciar la memoria colectiva de la comunidad, su representación en los albaos, y eventualmente, visualizar los cambios, transformaciones y permanencias de esta práctica posterior a su patrimonialización en el 2014 hasta nuestros días en 2024.

1. Patrimonialización: antecedentes, presente y ¿futuro?

Alabaos, Patrimonio Cultural e Inmaterial de la Nación: rutas y perspectivas críticas sobre la patrimonialización

El siguiente apartado no pretende dar por finalizada las discusiones sobre el patrimonio cultural, ni mucho menos, brindar una solución a las problemáticas que este suscita, sino que, por el contrario, intenta abrir nuevas rutas y perspectivas que permitan pensarse y analizar, de forma crítica, la patrimonialización de distintas manifestaciones y prácticas culturales en Colombia. En nuestro caso, profundizaremos en el asunto de los alabaos, gualíes y levantamientos de tumba, y las relaciones entre los actores y las dinámicas del fenómeno patrimonial, cuya influencia sobre sus cambios, transformaciones y permanencias es evidente.

En el año 2009, poco más de diez años después de que se celebrara el primer Encuentro de Alabaos, gualíes y levantamiento de tumbas, se llevó a cabo por primera vez, como parte del proceso de fortalecimiento y conservación de dichas manifestaciones, una solicitud por su inclusión a la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial a nivel nacional (LRPCI)⁷. Sin embargo, no sería hasta el año 2012, que en un segundo intento se presentó, bajo cumplimiento de lo previsto por la ley⁸, y con la asesoría técnica del Ministerio de Cultura, el debido procedimiento para la inscripción en la LRPCI. Dicha petición abogó a dos campos o criterios de valoración del patrimonio, los cuales eran: lenguas y tradición oral, y eventos religiosos tradicionales de carácter colectivo. De esta forma, el 14 de diciembre del 2012, mediante el Acta N° 10 de la citada fecha, y a partir de la información expuesta por el municipio del Medio San Juan, el Consejo Nacional de Patrimonio Cultural (CNPC)⁹ emitió concepto favorable a tal efecto¹⁰.

Así pues, a través de la Resolución 3094 de 2014, dada en Bogotá el 6 de octubre de ese mismo año por el Ministerio de Cultura, se logró incluir “la manifestación ‘Gualíes, alabaos y levantamientos de tumba, ritos mortuorios de las comunidades afro del municipio del Medio San Juan’ en la Lista Representativa de Patrimonio Cultural e Inmaterial del ámbito nacional”¹¹, además

⁷ Ministerio de Cultura y Fundación Cultural de Andagoya 11, 12.

⁸ Ley General de Cultura.

⁹ Órgano asesor del gobierno para decidir respecto del Patrimonio Cultural de la Nación.

¹⁰ Resolución 3094 de 2014, hoja 4.

¹¹ Resolución 3094, hoja 1.

de que se aprobó el Plan Especial de Salvaguardia (PES) creado y presentado por la Fundación Cultural de Andagoya.

De esta forma, empezó un proceso arduo cuyos antecedentes iban más allá del primer Encuentro de Alabaos, gualfés y levantamiento de tumba, pero que recién en el 2014 obtuvo un “completo” reconocimiento y compromiso estatal e institucional. Ahora, si bien estas líneas permiten sentar las bases para el análisis de lo que fueron los años siguientes a la patrimonialización, debemos preguntarnos ¿a partir de qué supuestos críticos podemos reinterpretarlas para el análisis propuesto? A continuación, un bosquejo útil para ello.

Problemáticas en torno al uso y abuso de lo patrimonial

En Colombia, sin duda alguna, la realidad patrimonial contemporánea que nos asiste es la de una sociedad enferma y obsesionada por el patrimonio¹². No obstante, antes de adentrarnos en este debate, es necesario aclarar algunos aspectos relacionados con la dimensión conceptual, política y legislativa, pues, si bien, a partir de la primera mitad del siglo XX el Estado colombiano inició esfuerzos por proteger el patrimonio cultural¹³, desde entonces han sido numerosos los cambios y las transformaciones que se han hecho no sólo en materia de leyes y conceptos sino en otros ámbitos como la gestión y las políticas del patrimonio.

Para lo anterior, se hace vertebral el libro del Ministerio de Cultura *Compendio de Políticas Culturales*, que es producto de la Ley 1185 de 2008, por la cual se modificaba y adicionaban otras disposiciones a la, en ese entonces, Ley 397 de 1997 -Ley General de Cultura-¹⁴. Este texto permite entender la actualidad teórica, política, normativa y legislativa de todo lo referente al patrimonio material e inmaterial de la nación colombiana.

Los inicios de la Ley General de Cultura están ligados precisamente en la Constitución Política de 1991, “cuyo carácter pluralista y multicultural incidió en la manera de concebir la nación”, respecto de lo étnico y lo cultural, así como sus expresiones. Por lo tanto, este nuevo enfoque influyó en la forma en que se percibía el patrimonio cultural, ampliando su significado

¹² Andrés Felipe Ospina Enciso y otros, *Etnografía y Patrimonio Cultural. Caminos emergentes y perspectivas* (Tunja: Editorial UPTC, 2021) 11.

¹³ Ministerio de Cultura, *Compendio de Políticas Culturales* (Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010) 225.

¹⁴ Véase Ley 1185 de 2008 en <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=29324>

más allá de lo monumental y ‘materialista’ para incluir aspectos más diversos e inclusivos, donde las tradiciones y prácticas poseen un carácter central¹⁵.

De esta forma, encontramos la Ley 1185 de 2008 como uno de los mayores avances en materia patrimonial, puesto que, si bien la Ley 397 de 1997 marcó un inicio estableciendo “los lineamientos generales para la gestión y la protección del patrimonio cultural de la nación”¹⁶, así como propició una primera definición sobre este¹⁷, la Ley 1185 de 2008 modificó y actualizó a partir de las necesidades y las diferentes experiencias de los territorios y las culturas campos fundamentales que anteriormente no se tuvieron en cuenta. De la cual, resaltamos como aportes principales el especial énfasis que se hizo sobre el patrimonio inmaterial y el diseño e implementación de los Planes Especiales de Manejo y Protección; y en adición a esto, el desarrollo y la reorganización de regímenes de estímulos y valoración del patrimonio junto con la creación y delegación de funciones a distintas instituciones¹⁸, entre otros. Por último, veamos pues, la definición actualizada por la Ley 1185 de 2008, que modifica el Artículo 4 de la siguiente forma:

Artículo 1°. Modifica el Artículo 4 de la Ley 397 de 1997. Modifíquese el artículo 4° de la Ley 397 de 1997 el cual quedará, así:

“Artículo 4°. Integración del patrimonio cultural de la Nación. El patrimonio cultural de la Nación está constituido por todos los bienes materiales, las manifestaciones inmateriales, los productos y las representaciones de la cultura que son expresión de la nacionalidad colombiana, tales como la lengua castellana, las lenguas y dialectos de las comunidades indígenas, negras y creoles, la tradición, el conocimiento ancestral, el paisaje cultural, las costumbres y los hábitos, así como los bienes materiales de naturaleza mueble e inmueble a los que se les atribuye, entre otros, especial interés histórico, artístico, científico, estético o simbólico en ámbitos como el plástico, arquitectónico, urbano, arqueológico, lingüístico, sonoro, musical, audiovisual, fílmico, testimonial, documental, literario, bibliográfico, museológico o antropológico.¹⁹”

Teniendo en cuenta lo anterior, también se hace necesario comprender las dificultades que implica proporcionar una definición unívoca del patrimonio cultural, en especial, porque su significado se ha ido transformando con el tiempo y, particularmente, construyendo en función “del territorio, las constituciones y legislaciones de orden estatal, federal o local” que pretenden

¹⁵ Ministerio de Cultura, *Compendio de Políticas Culturales* 226.

¹⁶ Ministerio de Cultura, *Compendio de Políticas Culturales* 227.

¹⁷ Véase Artículo 4: Todas las expresiones, productos y objetos representativas de la nacionalidad colombiana y dentro del cual algunos conjuntos o bienes individuales, debido a sus especiales valores simbólicos, artísticos, estéticos o históricos, requieren un especial tratamiento.

¹⁸ Ministerio de Cultura, *Compendio de Políticas Culturales* 228

¹⁹ Véase Ley 1185 de 2008 en <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=29324>

establecer un marco legal sobre su identidad y patrimonio²⁰. Esto en íntima relación con la historicidad y la identidad nacional, así como la evolución de los criterios de valoración y percepción de bienes culturales, que cada vez más demuestran estar relacionados a tendencias sociales según la época y al uso de la cultura como una herramienta política²¹ o mercancía.

Por lo tanto, en base a la complejidad de establecer o determinar qué elementos de las diversas culturas con ‘urgencia’ necesitan del reconocimiento, la protección y la preservación, observamos que, durante las últimas décadas, existe una constante reinterpretación a partir de distintos ámbitos como la política, la cultura y, especialmente, la memoria, sobre las dimensiones de lo patrimonial y lo conmemorativo, los bienes culturales y la forma en que estos deben ser percibidos; ya sean materiales o inmateriales, sus consecuencias y aportes, entre otros. Lo cual, a su vez, promueve multitudes de investigaciones y el incremento de estudios vinculados con las herencias sociales, el patrimonio y la memoria²². Y en paralelo, como reacción, el surgimiento de líneas críticas frente a la patrimonialización, la conmemoración y el uso y abuso de estas figuras para/en la construcción identitaria.

Así pues, hallamos que, aquello que denominamos patrimonial (patrimonio cultural), redefinido de otra forma como lo hemos explicado, es decir, visto como un proceso histórico y una construcción social²³, susceptible de cambios y transformaciones (además de ser bastante maleable), involucra una serie de complejidades que, en ocasiones, tanto las investigadoras e investigadores como los actores, agentes, instituciones y/o gobiernos implicados extrañamos o simplemente decidimos ignorar. Por ejemplo, a menudo, vemos cómo la narrativa histórica omite o minimiza las contribuciones de ciertos grupos sociales, lo que puede llevar a una representación sesgada del patrimonio cultural o a la superposición de memorias que, aunque coexisten juntamente, una trata de imponerse sobre las otras.

Por otra parte, estas desfiguraciones y desconocimientos conllevan a dinámicas de abuso y obsesión que, indiscriminadamente, malogran las luchas por las prácticas que se tratan de preservar, así como instauran un mal uso categórico de la dimensión cultural y patrimonial; insertando tanto a comunidades e instituciones del poder en un juego de oportunidades donde confluyen

²⁰ Sebastián Alberto Longhi-Heredia y otros, "Evolución usos y abusos de la noción "patrimonio cultural" en México", *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas* 29.57 (2023): 104.

²¹ María Laura Gili, *Patrimonialización de la cultura. Dilemas éticos en torno a la herencia social, su registro, estudio y gestión* (Buenos Aires: Biblos, 2020) 18.

²² Gili 18.

²³ Ospina y otros 17.

mayormente intereses propios o de particulares, cuyos objetivos en realidad, no tienen en cuenta el desarrollo de las manifestaciones culturales, ni de la comunidad en sí.

Ahora bien, en nuestro caso, la manifestación de los alabaos en el Chocó se enfrenta a múltiples problemáticas. No sólo a las que, en un inicio, la patrimonialización pretendió darles solución o mejorar, sino a otras generadas por la misma y su gestión o, mejor dicho, ineficiente y carente gestión en algunos aspectos y lugares. Además de enfrentarse a dinámicas de globalización y consumismo, los cantadores y las cantadoras de alabaos, así como las instituciones, grupos y colectivos que tratan de preservar, proteger y transmitir esta práctica, a diario se enfrentan a realidades socioeconómicas difíciles, recursos limitados y/o inexistentes, incluyendo el abandono y la ausencia estatal, que impiden la realización y creación de espacios, eventos, movilizaciones, entre otras acciones para tales propósitos de salvaguarda.

En primer lugar, es importante observar cómo a pesar de ser patrimonializados, los alabaos al ser una manifestación cultural, a menudo son relegados a un segundo plano frente a otras formas de patrimonio más visibles, o que incluso, siendo expresiones del mismo carácter ritual, espiritual y religioso, unas son superpuestas sobre otras dentro de la sociedad colombiana. Así, tanto las conmemoraciones a monumentos y lugares como la celebración de carnavales, y otras formas de ritualidad, etcétera, se posicionan en un lugar privilegiado de la memoria histórica y social del país, de modo que, su recuerdo y vigencia permanecen presentes férreamente con el paso de los años, casi como una institución impuesta. Lo anterior contribuye a la invisibilización y vulneración de los alabaos ante procesos de desaparición cultural, puesto que, aquellas manifestaciones más o menos institucionalizadas (por determinada confluencia de intereses particulares y privados, además de su permanencia en el tiempo) son las que reciben mayor atención, reconocimiento y protección (legal, política económica, social) por parte del Estado.

En segundo lugar, encontramos problemáticas derivadas o relacionados al uso de la noción del patrimonio cultural con fines comerciales, turísticos y económicos²⁴. En conversaciones con algunas personas de Condoto, existen grupos de ‘artistas’²⁵ (no propiamente *cantadores* y *cantadoras*) que se dedican a entonar e interpretar alabaos en distintos escenarios fuera del ritualístico por precios que varían según el tiempo de canto, el lugar, o quién los contrate²⁶. Vemos entonces, cómo aquella tradición, que comentan las cantadoras y cantadores de “hacerle el alabao

²⁴ Longhi-Heredia y otros 104.

²⁵ Cantantes

²⁶ Entrevistas realizadas entre diciembre de 2023 y junio de 2024 en Condoto, Chocó.

al muerto” para acompañar de forma solidaria y colectiva la muerte, adopta -para algunos contextos y personas- un valor de uso y un valor de cambio con el que pueden subsistir y laborar.

Siguiendo esta línea, en donde los albaos se ven enfrentados a convertirse en un producto comercial o en simples espectáculos folklóricos, como es visto en algunos escenarios en los cuales se realizan performances y teatralizaciones de estas manifestaciones, se corre el riesgo de una pérdida de los elementos identitarios que las componen, junto con los significados y las conexiones arraigadas a los territorios donde ancestralmente se han practicado. Permitiendo de esta forma, a partir de la desconexión con las realidades, símbolos y significados locales (que cada comunidad les asigna), la apropiación cultural, la desterritorialización y desarraigo de las prácticas. Es decir, que en el proceso de acercarse a ellas, las y los sujetos externos pueden generar “irrupciones directas en los referentes simbólicos de las culturas”²⁷, objetivando, instrumentalizando y consumiendo las mismas.

En este orden de ideas, observamos que son múltiples y distintas las dificultades y desafíos que enfrentan los albaos anterior y posteriormente a su patrimonialización; pero que, sin duda alguna, este suceso agudizó sobre unas y sirvió como engranaje de otras que antes no estaban. Convirtiendo a su vez, -el acto de patrimonializar-, en marco referencial y elemento transversal e incidente de los principales cambios, transformaciones y permanencias que del 2014 a nuestros días (2024) podemos notar en dichas prácticas.

Finalmente, antes de intervenir con el siguiente apartado, el cual contiene la esencia de la investigación, hemos de aclarar que este capítulo no acaba aquí, puesto que, a medida que vayamos describiendo y analizando los albaos veremos cómo a través de las voces y conversaciones que se recogieron se van entrelazando las problemáticas de la patrimonialización con los cambios, transformaciones y permanencias de la manifestación en el contexto ritualístico (religioso), social, cultural, económico y político del territorio.

²⁷ Ramiro Delgado Salazar, “África, pensamiento y procesos de conocimiento”, *Memoria y Sociedad* 3.6 (1999): 77.

2. Muerte y ritualidad mortuoria

La muerte en nuestro tiempo: contrastes entre las actitudes occidentales y las herencias africanas en Colombia

En la época contemporánea, la muerte en Occidente suele estar marcada por elementos como el tabú, el miedo y lo que, Ginette Raimbault nombra ‘voluntad de ignorancia’²⁸. Para ese “acontecimiento cierto futuro”²⁹, que representa la muerte, es difícil observar en el siglo XX y XXI “su sabia aceptación”³⁰, sobre todo porque “la idea de dejar de existir es rechazada, negada, y la muerte se convierte en un acto no propio, mentiroso, temido”³¹ o, como lo define Alizade, en el ‘uno morirá’, es decir, la muerte ajena, del otro o en la propia, pero “inmensamente diferido en el tiempo”³².

Ahora bien, las mentalidades presentadas por Ariès en su reconocida obra *Historia de la muerte en Occidente*, agudizan el análisis frente a las actitudes históricas que el ser humano y las sociedades, particularmente las occidentales, han tenido sobre esta experiencia; permite también contrastarlas con las contemporáneas demostrando que, aquellas actitudes ante el acontecimiento del morir no son acrónicas y, aunque pudiesen parecerlo, inmóviles en largos períodos de tiempo³³. Para Ariès, las formas tradicionales se oponen en demasía a la actual³⁴, en tanto que, en las ‘antiguas actitudes’ “la muerte aparece como una masa de inercia y continuidad”, mientras que, en nuestro tiempo, “da miedo hasta el punto de que ya no nos atrevemos a pronunciar su nombre”³⁵.

No obstante, sin detenernos sobre este asunto, es importante hacer hincapié, como uno de los puntos de inflexión que resalta el autor, y que sirve para conectar con nuestra investigación, en “la simplicidad con la que los ritos de la muerte eran aceptados y celebrados... sin carácter dramático, sin excesivo impacto emocional”³⁶, pues, a partir del desarrollo de la investigación, junto con la lectura de Louis V. Thomas y Edgar Morin, encontramos una gran relación de lo

²⁸ Véase G. Raimbault, *El niño y la muerte*, 1975, citado en Alizade, Mariam Alcira, *Clínica con la muerte*, Amorrortu, Buenos Aires, 1996, 34.

²⁹ Alcira Mariam Alizade, *Clínica con la muerte* (Buenos Aires: Amorrortu, 1996) 33.

³⁰ Alizade 33.

³¹ Alizade 33, 34.

³² Alizade 33.

³³ Philippe Ariès, *Historia de la muerte en Occidente: Desde la Edad Media hasta nuestros días* (Barcelona: El Acantilado, 2000) 23.

³⁴ Ariès 33.

³⁵ Ariès 33.

³⁶ Ariès 32, 33.

anterior con las formas en que, tanto las sociedades africanas vivían y viven la muerte, así como el significado que posee el morir para las comunidades afrocolombianas, además de la similitud y el fuerte carácter ritual que poseen ambas. Sobre esto, vemos que la muerte representa, dentro de su simplicidad, -entiéndase como concepto elemental, más no vacío o que carece de sentido y valor-, “una expresión de vida y compartir solidario”³⁷, cargada de múltiples sentidos y significados. En otras palabras, lo que se busca es que el alma del difunto trascienda a través de la unidad y la solidaridad colectiva. En efecto, la muerte no implica un fin, no es el final del espíritu, es regocijarse en el más allá.

Al respecto, en su reconocido libro *Antropología de la muerte*, Vincent Thomas dedica un apartado extenso para analizar la muerte en las sociedades africanas no sólo desde la perspectiva antropológica, sino que incluye reflexiones históricas, psicológicas y sociológicas. Destacando, a propósito de nuestra investigación y lo expuesto arriba, la consideración de la muerte como un evento no finalizador, sino más bien una transición hacia otro estado de la existencia. También señala que la muerte es vista como un proceso social y colectivo³⁸, en el cual las comunidades se reúnen para honrar al difunto (relaciones múltiples de símbolo-signo) y acompañarlo en su tránsito *al más allá*. Anudado a esto, el autor hace un énfasis fundamental sobre la importancia de los ritos mortuorios en estas sociedades, en donde convergen profundos significados culturales-simbólicos. En conclusión, para Thomas, en comparación a la perspectiva occidental, la muerte dentro de las sociedades africanas es entendida y abordada de una manera diferente, cuya riqueza radica en las complejas redes, expresiones y significados de las creencias y prácticas en su contexto cultural³⁹.

Entonces, retomando nuevamente el ámbito de la muerte en el Pacífico colombiano, encontramos diversas líneas de investigación y de tópicos que vinculan las herencias de las Áfricas a las sociedades africano-americanas, y que, a su vez, logran moldear con notables pinceladas tanto las visiones de espiritualidades, creencias y formas de ver la muerte como los significados y representaciones de los ritos mortuorios para las comunidades afro que habitan esta región. Entre tantos, conceptos como memoria, oralitura, africanía, ancestralidad, cosmovisión, y otros, permiten descifrar todo un entramado simbólico-cultural de prácticas que se llevan a cabo en un mismo

³⁷ CEPAC y otros, *Rituales mortuorios afro del Pacífico* (Buenaventura: CEPAC, 2017) 4.

³⁸ Según Louis-V. Thomas, para las sociedades africanas, “la muerte se convierte entonces en la mediación de lo individual hacia lo colectivo considerado en lo que tiene de más sólido, la comunidad de los antepasados”. Véase Louis-Vincent Thomas, *Antropología de la muerte* (México: Fondo de Cultura Económica, 1983) 494.

³⁹ Louis-Vincent Thomas, *Antropología de la muerte* (México: Fondo de Cultura Económica, 1983) 501.

escenario, como lo es la ritualidad; donde convergen diversos elementos que juntos son significantes y significados, cargan herencia y cultura, tradición y memoria. Los rituales se convierten entonces, en aquella memoria que configura la vida de las personas ‘que se quedan’ y la muerte de ‘los que se van’; es duelo y rito, es una lucha y resistencia.

Aun así, es menester aclarar que la irrupción del conflicto armado infiere de manera transversal sobre los temas que hemos expuesto. Desde la interrupción de los rituales mortuorios hasta cambios en las mentalidades y actitudes frente a la muerte. Sin embargo, esto será algo que se tratará en los apartados posteriores. Veamos a continuación las visiones de la muerte, los ritos estudiados y eventualmente sus cambios, transformaciones y permanencias socioculturales en Condoto.

Antropología e historia con la muerte: la necesidad antropológica de ritualizar el cadáver

La muerte es un evento disruptivo que puede marcar de forma traumática al ser que la vive. No necesariamente porque rompa con la existencia misma⁴⁰, sino porque, al ser sujetos -externos- “que viven la experiencia extracorporal de ver fallecer a un semejante”⁴¹, es decir, la muerte ajena, del otro, o el ‘uno morirá’, en ocasiones, desde la visión más narcisista, la marca del ser mortal se hace presente y nos cuestiona sobre el valor de la vida y la incertidumbre de la muerte⁴²; dejando a merced de la imaginería nuestras dudas y cuestiones. No obstante, incluso, careciendo de tal marca, psicológicamente celebramos que no es nuestra muerte, es ‘una pequeña victoria’ frente a esta, y aunque, hasta en los orgasmos morimos por segundos, o sentimos *la petite mort* (la pequeña muerte), natural e inconscientemente solemos revolver los significados que le atribuimos a tal punto de que se haga necesaria una reorganización de estos.

De esta forma, surge también la necesidad antropológica de ritualizar la muerte, en la cual, a partir de su relación con la misma, hay una preocupación del ser humano por la ritualización del cadáver, pues este “engloba todo lo real que acontece en el cuerpo del ser que yace inerte” y “se convierte así en la encarnación de la muerte”. En este sentido, según el mismo autor, Diego Bernal, en su artículo *Semiótica de la comunicación simbólica con los difuntos*, la ritualidad se convierte en un intento por dimensionar y comprender la muerte (acontecimiento físico irreversible) desde

⁴⁰ Experiencia de la cual, individualmente, no podemos dar cuenta.

⁴¹ Diego Bernal Botero, “Semiótica de la comunicación simbólica con los difuntos”, *Comunicación* 30 (2013): 28.

⁴² Alizade 36-37.

sentidos distintos al físico y que se encuentran fuera de los lógicos racionales o irracionales del ser humano y el marco sociocultural al que está inscrito. De ahí que, optemos por tomar la concepción de “comunicación simbólica tanatológica” entre rito y cadáver para poder explicar la relación de los seres humanos con la muerte, toda vez que sea ritualizada, a través de distintos escenarios simbólicos: un ritual, la visita a un cementerio, etcétera. También porque los signos, las señales y símbolos se convierten, ante la imposibilidad racional de conectar con un individuo carente de vida o signos vitales, en medios para establecer un puente o una comunicación simbólica con los muertos, especialmente, el difunto⁴³.

Por otra parte, tenemos que el duelo es un proceso que atravesamos durante la pérdida de un ser querido, o el desprendimiento con el objeto amado. Y aunque este, en ocasiones se convierte en un proceso tormentoso y traumático, las personas del Pacífico colombiano tratan de integrarlo a su vida, restableciendo una relación con él y los ritos mortuorios que celebran. Este es el caso de los alabaos, que, “para las personas allegadas al fallecido, estos cantos suelen ser muy dolorosos y sentimentales, ya que para ellos se convierten en una resistencia frente a la muerte y el dolor por la pérdida de un ser querido”⁴⁴.

En este sentido, sobre la muerte en las comunidades afrocolombianas, parece haber una ruptura con el mundo de los supuestos occidentales, y son las creencias, la religiosidad, la ancestralidad y la trascendencia, aquellos elementos que marcan las formas en que las y los individuos del Pacífico colombiano la viven. Veamos entonces, en el ámbito de la ritualidad y la muerte, la relación entre el mundo de los vivos y lo sagrado, y el poder que esto último adquiere dentro de las comunidades e individuos. En donde “la palabra reviste un carácter sagrado ligado a su origen divino y a las fuerzas ocultas que contiene, por lo cual, es considerada el gran agente activo de la magia”. Y, por ende, “en este orden de relaciones, el culto a los antepasados o a los muertos era el escenario privilegiado para adquirir los fundamentos del ser individual, religioso, social y político”⁴⁵. Tal es el poder que se le atribuye a las palabras, que, en ocasiones, podemos

⁴³ “El difunto es aquel que no está vivo. Esto es evidente, no obstante, por la misma razón que la muerte no es un doble altercado de la vida, el difunto no está descrito como parangón a un vivo: es algo distinto, que obedece a pautas de comportamiento totalmente distintas a las del hombre en sociedad. Ahora bien, en cierto sentido sigue ‘representando’ al vivo: es todo lo que queda de su presencia en el mundo; es digno para los vivos del ‘ser querido’ al que lloran” (Barceló, 1995, p. 12-14).

⁴⁴ Jeniffer Guerra Palacios, “Rituales chocoanos: Alabaos, gualíes y levantamiento de tumba en la actualidad” (Tesis de pregrado en Comunicación Social, Universidad Cooperativa de Colombia, 2020) 23.

⁴⁵ Andrea Marcela Pinilla Bahamón, “Alabaos y conflicto armado en el Chocó: noticias de supervivencia y reinención” *Encuentros* 15.3 (2017): 155.

encontrar testimonios en los cuales no se nombra la muerte, esta es filtrada o descrita de forma que, sin mencionarla, se capte la alusión a ella. Sobre esto, también Vincent Thomas distingue dos elementos: “*lo-que-no-se-puede-decir* (y que abarca dos niveles: discreción, silencio, prohibición de decir, imposibilidad de decir) y *lo-que-se-dice-de-otro-modo*”⁴⁶.

Por consiguiente, en esta misma línea, “entre los posibles aportes hechos por parte de las comunidades afrodescendientes en tierras americanas a los cantos de alabanza traídos por los españoles, se encuentra el adjudicarle un poder a la palabra para comunicarse con un más allá donde se encuentran los ancestros, generando efectos que repercuten tanto en los que se van como en los que se quedan”⁴⁷. Dicho de otra manera, los cantos están revestidos por el poder que adquiere la palabra en las sociedades africano-americanas, que, en este caso, -las palabras- dotan a los alabaos de un profundo poder emocional y espiritual, capaz de comunicar con los ancestros y acompañar al difunto en su viaje al más allá, lo cual veremos más adelante.

La muerte: una forma de trascender y “el más allá” un lugar de regocijo con las y los ancestros

Es necesario entender cómo perciben las personas de las comunidades afrodescendientes la muerte, para lograr descifrar los significados que dan vida a los ritos mortuorios y a su vez, los elementos que allí convergen. Por lo tanto, vemos que, “para las comunidades afrodescendientes del municipio del Medio San Juan, la muerte es una puerta de entrada al otro mundo, lugar donde están presentes los espíritus, nuestros ancestros”; que, a su vez, crea “una relación entre vivos y muertos que no finaliza con el fallecimiento de la persona, sino que simplemente se transforma”⁴⁸. Tal es la conexión, que los ancestros de cierta época “solían comunicar cada uno de sus conocimientos relacionados con la muerte, en donde el ritual y la espiritualidad se apoderaban de cada uno de ellos, siendo estos fundamentales a la hora de realizar un alabao, gualíe o levantamiento de tumba”⁴⁹.

⁴⁶ Thomas 481.

⁴⁷ Pinilla 155.

⁴⁸ CEPAC 16.

⁴⁹ Palacios 14.

Naturalmente, dentro de las comunidades afrocolombianas, la muerte “crea un escenario de tristeza, dolor y de sufrimiento para la familia y la comunidad”⁵⁰, al tiempo en que esta es entendida como parte de la vida misma. Es decir, presentándose como algo natural al proceso de existir. En donde, además de percibir “la muerte como un camino y la oportunidad de trascender en la historia, sobre todo por la creencia de que quien muere sigue compartiendo con la comunidad y su familia”⁵¹, allí también se reconoce “la muerte como motivo de regocijo y certeza de acompañamiento y protección desde el campo espiritual”⁵². Incluso, se cree que, una vez muertas, las personas difuntas se convierten en los ancestros o ángeles que acompañan y protegen la vida de los vivos. Refiriéndose a esto, explica una cantadora que:

La muerte es algo que nos toca como ser humano... Eso es algo que, desde el momento en que nosotros nacemos empezamos a morir. Eso es algo que nosotros vivimos a diario con la muerte. Entonces eso es algo que desde que nacemos, la llevamos, y la llevamos, hasta el día que Dios nos dice "este es el último suspiro tuyo" y nos vamos. Es algo natural, que nos toca aceptar... Nacemos para morir, en esta vida estamos en algo transitorio. Este es un paso.⁵³

De esta manera, evidenciamos que, frente a la muerte y los ritos, por una parte, convergen la fe, las creencias y la escatología judeocristiana, “entendiendo que la muerte es un paso, el recorrido de un camino hacia la otra vida”, el cual necesita “de una preparación y un acompañamiento. Una preparación de quien va a morir purificando su alma, pidiendo perdón a Dios para que la libere de todas las culpas, de todas las ataduras y pueda ir limpio a su encuentro”⁵⁴. Y por otra, se entre mezclan con las herencias africanas, en tanto que, “el ritual mortuorio es uno de los sellos más visibles de la identidad y la africanía”; recogiendo “elementos característicos, como la vestimenta, los rezos, cantos, respeto, el tiempo al recrearlos, la organización, entre otros”⁵⁵.

Además de esto, a partir de la investigación, encontramos el reconocimiento de un conjunto de fases que se relacionan a diversos momentos antes y después del ritual mortuorio. Los cuales, si no se llevan a cabo de forma adecuada, representan un peligro en el tránsito del difunto, que

⁵⁰ CEPAC 3.

⁵¹ CEPAC 4.

⁵² CEPAC 4.

⁵³ Entrevista de Santiago Giraldo a Lemus Díaz, Condoto, junio de 2024.

⁵⁴ Ministerio de Cultura y Fundación Cultural de Andagoya 35.

⁵⁵ CEPAC 9.

probablemente quede penando⁵⁶. Es decir, desde cómo se hace presente la muerte hasta el aniversario de la misma, todos son procesos distintos que se ejecutan dentro de un campo simbólico y significativo que dotan de sentidos la realidad y la experiencia humana, incluyendo la propia existencia de la comunidad. A continuación, describiremos los alabaos y las etapas principales del ritual, particularmente en la región del San Juan y Condoto.

Entre el duelo y la tradición: formas de vivir la muerte en el Pacífico colombiano

Los anuncios que presentan la muerte

En el Chocó se tienen diversas creencias y mitos sobre las formas en que la muerte se anuncia o hace presente dentro de una comunidad. Así, por ejemplo, “en el momento del anuncio de la muerte, las relaciones con el entorno, los animales, las plantas, son indicadores necesarios. Es a través de los signos de la alteración de esas relaciones como se reconoce la necesidad de preparación para la muerte”⁵⁷. En Condoto, particularmente, uno de estos mitos involucra al guaco, un pájaro cuyo cantar es anunciador de una muerte próxima o de un suceso cercano dentro de la comunidad. Al respecto, Lemus Díaz, cantadora del grupo de alabaos Oro y Platino, expresa que, años atrás “cuando nuestros mayores escuchaban ese pájaro había temor en el pueblo, porque iba a haber alguna novedad o había muerto”⁵⁸.

De lo anterior, encontramos esta y otras creencias muy marcadas frente a situaciones y augurios que indican que alguien morirá. La aparición de una mariposa negra o café, según como cante el pájaro guaco o incluso, los gallinazos volando en círculos, todas son señales de que la muerte está cerca o que habrá una próxima. Así, dentro de la región vemos que la cercanía de este suceso puede manifestarse de varias maneras, ya sea a través de cambios en el cuerpo, el entorno doméstico o la naturaleza; desde las plantas hasta los animales pueden señalar la proximidad de la muerte en un territorio⁵⁹. Y es que los relatos sobre ella están cargados de particular misterio y

⁵⁶ Ministerio de Cultura y Fundación Cultural de Andagoya 34.

⁵⁷ Natalia Quiceno y otras, “La política del canto y el poder de las alabaoras de Pogue (Bojayá, Chocó)” *Estudios Políticos* 51 (2017): 182.

⁵⁸ Entrevista de Santiago Giraldo a Lemus Díaz, Condoto, junio de 2024.

⁵⁹ CEPAC 17.

tienen una función social fundamental que configura a todas y todos los individuos de una comunidad.

Cadáver y difunto

Por otra parte, en relación con las dicotomías semióticas de la muerte, encontramos la de cadáver-difunto, que, desde la semiótica, explica el cadáver como el signo de la muerte, en tanto representa todo aquello que desde la fenomenología no se puede explicar, pero que da cuenta de dicho suceso, y el difunto como su símbolo (lo simbólico), que, en este caso, encarna la conexión entre el mundo de los vivos y el de los muertos. De ahí que, en los rituales se presenten dos ejes, el cadáver como representación material del difunto, y este último como anfitrión, y muy importante, como individuo que aún permanece entre los vivos e intermediario en los ritos y las prácticas. En consecuencia, antes del ritual, es necesario primero “asegurarle las condiciones precisas para facilitarle el pase de este mundo al otro, incluyéndose diversas técnicas de disposición del cadáver”⁶⁰ y segundo, durante este, “evitar, a través de ofrendas y sacrificios, la posible cólera del difunto, asegurándose su protección”⁶¹, y la correcta realización de las fases posteriores.

Los alabaos, expresiones de la memoria y la oralitura afrocolombiana

Los alabaos son cantos propios de la amplia gama de tradiciones musicales de los pueblos afro que habitan el Pacífico colombiano. Estos, generalmente, denotan “alabanza o exaltación religiosa ofrendada a Dios, a la virgen y a los santos”⁶². Sin embargo, sobre ello existen dos divisiones: aquellos que están enfocados en la adoración y súplica a figuras espirituales como las anteriores, y los que están dedicados a lo profano, entremezclando lo humano y lo mundano. Es decir, las experiencias humanas relacionadas a temas como: la muerte, la violencia, el dolor, el sufrimiento, y más⁶³. Ahora bien, musicalmente, ambas tipologías están marcadas por el estilo responsorial, formato en el cual se resalta la voz líder y el coro que responde. Allí, otra de las características fundamentales y que es base para los cantadores y cantadoras de alabaos, es la

⁶⁰ CEPAC 16.

⁶¹ CEPAC 16.

⁶² Ministerio de Cultura y Fundación Cultural de Andagoya 46.

⁶³ Ministerio de Cultura y Fundación Cultural de Andagoya 46.

afonía. Esta es una cualidad propia de distintas tradiciones africanas, que junto con el canto a capella y otros elementos dejan percibir, por una parte, nuestras *huellas de africanía* y por otra, mezclas con la cultura judeocristiana en estas prácticas, siendo innegables los orígenes españoles y cristianos del canto. Por otro lado, estas prácticas, a raíz del conflicto armado, han sido resignificadas por algunas comunidades, que a través de ellas logran agenciarse para denunciar y resistir contra la violencia, el desarraigo y el abandono estatal e institucional.

En la actualidad, estos cantos se realizan en distintos escenarios, pero tradicionalmente, se emplean “para acompañar la muerte de una persona adulta de la comunidad”⁶⁴, haciéndose presentes en el ritual que recoge su mismo nombre, y del cual son pieza fundamental. Ahora bien, como lo expone Leonardo Montoya Peláez, “en cada una de las tres cuencas principales del Chocó es posible encontrar alabaos que comparten aspectos similares en sus estructuras temáticas, textuales, melódicas y concepciones mágico-religiosas”. Sin embargo, estos deben ser entendidos a partir de “sus condiciones particulares, para no caer en la trampa de ignorar su contexto sociocultural de significación” y presentar generalizaciones que desprendan la matriz colectiva e individual que agencia y distingue a cada comunidad. A pesar de ello, sí es posible identificar “elementos que siempre estarán presentes en todos los alabaos aunque pertenezcan a lugares y espacios de práctica diferentes”⁶⁵. Por otro lado, esta situación de compartir o excluir elementos entre sí dependiendo del contexto en el que se ejecuten, no es única a los cantos, también se visualiza dentro de la ritualidad mortuoria de los alabaos; en la cual, los elementos dispuestos en el ritual pueden variar de un territorio a otro, ya sea cambiando de lugar, significado o simplemente no estando presentes.

⁶⁴ Pinilla 154.

⁶⁵ Leonardo Montoya Peláez, “Un encuentro entre el Condoto y el San Juan: Resignificación y revitalización de los ritos mortuorios en las comunidades negras del Pacífico colombiano” (Trabajo de grado para optar al título de Magíster en Antropología, Universidad de Antioquia, 2017) 61.

Viviendo la muerte. Procesos del ritual: la muerte, el velorio, el entierro, la novena y la última noche

Remitiéndonos al ritual propiamente, los alabaos son exclusivos para los adultos, es decir, a los niños y las niñas cuando mueren se les realiza un rito diferente denominado gualfe o chigualo. En este último, en vez de cantos de alabanza se cantan *arrullos*, mientras que, cuando es una persona adulta la que fallece se entonan alabaos. Continuando con el proceso, una vez muere la persona, el primer elemento es hacer pública la muerte, anunciando el hecho a la comunidad, para así transmitir el mensaje entre todos y todos los miembros hasta que poco a poco vayan haciéndose partícipes de la ceremonia que está por empezar. Incluso, algo usual en este primer momento, es también avisarle a familiares, conocidos y conocidas en veredas y municipios cercanos para que logren acompañar y despedir al difunto durante las otras fases.

A su vez, es necesaria la correcta preparación del difunto, o sea acondicionar el cadáver para su conservación, ya sea a partir de distintos brebajes de la medicina tradicional⁶⁶, y así permitirle estar presente en el velorio hasta el entierro. Posteriormente, se procede a vestirlo, y el cómo depende de si el difunto en alguno momento de su vida hizo alguna una petición respecto a qué quería llevar puesto en esta ocasión, de lo contrario, se le coloca el traje que esté establecido dentro de la comunidad para tal ocasión (el cual suele variar)⁶⁷.

Lo siguiente después de preparar el difunto es la tumba. La cual está expuesta en la sala principal de la casa donde se lleva a cabo el alabao. Es en este espacio donde se entonan los cantos y se realizan los rezos, además de las prácticas específicas que cada comunidad le confiere al ritual. No obstante, es necesario entender que son tumbas y altares distintos los que se hacen en el velorio a los que se hacen en la novena. Por ello, la organización de la tumba es primordial, así como del altar. En el caso del velorio, para el altar, generalmente, se colocan dos sábanas o cortinas blancas, una en la parte trasera del frente del ataúd (según el lado en el que esté orientado) y otra en la parte superior, simulando así una especie de altar con techo blanco. En la sábana blanca que está detrás se suele colocar una mariposa negra de tela que representa la muerte o el luto, al igual que flores hechas con cartulina u otros materiales. La creencia del uso de la luz para decorar y alumbrar el recorrido del difunto hacia el más allá alimentan el ritual de elementos característicos como las

⁶⁶ Pueden ser “tomas” (bebidas) o pastas hechas a base de elementos del entorno natural como el borojó y otros.

⁶⁷ Ministerio de Cultura y Fundación Cultural Andagoya 38.

veladoras. El número de velas dispuestas en el altar varía entre las comunidades y el momento del ritual, en algunas pueden ser cuatro o cinco⁶⁸, ubicadas en cada esquina del ataúd, mientras que, en otras, dos.

Una vez preparado el lugar, se da paso a uno de los momentos principales y más importantes del alabao: el velorio. Durante este “se ora por el alma del muerto, se cantan alabaos y se rezan rosarios”⁶⁹ en distintas horas de la noche y la madrugada. Puesto que, según la espiritualidad, es una etapa de preparación para partir y dejar lo terrenal, así “los velorios tienen esa característica, hacer que el cuerpo vaya dejando sus energías”. También porque para las comunidades no conciben la muerte “como una cuestión repentina, sino como un desligarse”⁷⁰ del cuerpo y el mundo físico. Por otra parte, “aunque un velorio y su novena no dejan de tener matices fúnebres que dan salida a la tristeza, al llanto y al lamento, son ritos mortuorios en los que se va a confrontar directamente a la muerte (alabaos, rosarios y levantamientos de tumba), en medio de un ambiente en el que se comparte familiarmente cosas que alegran la vida”⁷¹. Este se convierte en un escenario de resistencia frente a la muerte y el dolor.

Después del velorio, se continúa con el entierro, el cual marca un escenario ritualístico de separación, que simboliza la disolución física del cuerpo y el tránsito del difunto hacia otro mundo (según la escatología). De esta forma, “la muerte implica una separación corporal y el entierro simboliza la partida definitiva de la materialidad humana”⁷²; y de este modo, después de la inhumación del cuerpo, la única conexión entre ambos mundos es el difunto. Durante el entierro se entonan alabaos que expresan el duelo y el dolor de la pérdida, así como recuerdan la vida del ser querido y permiten pedir por su descanso.

Tal cual lo mencionamos anteriormente, en este punto se cambia el altar del velorio y por el altar de la novena. Realmente no tiene muchos cambios, en el trasfondo podemos visualizar la necesidad antropológica imperante de materializar la conexión con el difunto, la cual está canalizada sobre la creación de una tumba que sirve para representarlo, y a su vez, darle un significado a los significados que hacen parte de las formas de ver la muerte y el más allá. Por ende, si bien el altar sigue conservando la mayoría de sus elementos, exceptuando el cadáver, se le

⁶⁸ Dependiendo si una es ofrecida a Cristo o no. Las demás se utilizan para alumbrar el camino del difunto.

⁶⁹ CEPAC 16.

⁷⁰ Ministerio de Cultura y Fundación Cultural de Andagoya 35.

⁷¹ Pinilla 154.

⁷² Montoya 52.

agregan unas gradas o escaleras que representan el camino para subir al cielo, además de un crucifijo en la última parte de estas que simboliza el recibimiento por Cristo. Y, como elemento principal, el “cuerpo presente”, el cual “es la representación simbólica del cuerpo del difunto que se hace con una cajita o ladrillo forrado en tela o papel negro”⁷³, o que, a falta de estos, también se utilizan otros materiales.

Después de entregar el cuerpo al lugar donde reposará eternamente y de haber preparado el altar nuevamente, la novela comienza el mismo día del entierro y dura nueve días. Durante la novena se rezan diariamente un rosario (exceptuando el último día, que son tres) y se entonan algunos cantos como los salves o avemarías. Y así es como poco a poco el alma va partiendo de este mundo. Sin embargo, de esta práctica, “el último día es el más solemne y de mayor concurrencia”⁷⁴, puesto que es cuando se realiza el levantamiento de tumba y se le da el último adiós al difunto. Se cree que, “la última noche del novenario es uno de los más importantes porque ocurre el alejamiento definitivo del alma. Si bien el cuerpo físico es muy importante para la ceremonia del velorio y el entierro, el cuerpo presente adquiere un estatus superior de representatividad simbólica”⁷⁵ al ser lo que permite aquella conexión y comunicación. En resumen, las novenas hasta el levantamiento de tumba constituyen una rogativa que se realiza en favor de que el espíritu del difunto sea recibido en la gloria, y logre la trascendencia y el paso al más allá⁷⁶ sin entrar en un estado límbico o de pena. Al desmontar el altar y los demás elementos que permanecieron durante los nueve días en la sala, se hace realidad irremediable la partida del alma hacia otro mundo.

Para concluir, hemos de resaltar cómo aquellas representaciones sobre la vida y la muerte forman parte vital de las memorias afrocolombianas distribuidas en distintas partes del país, en este caso, el Pacífico. Estas se resignifican, revitalizan y se configuran a partir de la territorialidad, los esquemas de pensamiento y las experiencias individuales y colectivas de cada comunidad⁷⁷. Las cuales denotan diferencias y similitudes en las creencias, símbolos-significantes y elementos que convergen dentro la ritualidad mortuoria propia de cada pueblo. Y en paralelo, las vincula a un proceso de memoria histórica y colectiva, cuya subsistencia se cimienta sobre los núcleos

⁷³ Ministerio de Cultura y Fundación Cultural de Andagoya 54.

⁷⁴ Ministerio de Cultura y Fundación Cultural de Andagoya 51.

⁷⁵ Montoya 56.

⁷⁶ CEPAC 24.

⁷⁷ Thomas 474

identitarios y culturales que la memoria crea, y a su vez, las formas en las que esta se expresa, en otras palabras, la oralitura. Ahora, es momento de proseguir con el último apartado del artículo, el cual contiene el cuerpo general de los resultados de la investigación y posteriormente las reflexiones finales.

3. Cambios, transformaciones y permanencias de los alabaos a partir de su patrimonialización en el 2014 hasta nuestros días

A lo largo de la investigación, nos servimos de diferentes metodologías no sólo para recolectar la información y las fuentes, sino también para analizarlas y reflexionar sobre ellas. Para el caso puntual de este apartado, a partir del corpus documental que construimos y reseñamos pudimos crear un marco general de referencia sobre el contexto de los alabaos antes de su patrimonialización en el 2014, y fue a través de este, y particularmente con la oralitura y las voces de las y los actores, que logramos comparar entre sí las distintas fuentes y bibliografías recogidas para así obtener un análisis que nos permitiera identificar y evidenciar justamente el propósito de nuestro estudio. No obstante, es necesario realizar algunas aclaraciones previas antes de describir los resultados.

En primer lugar, para lograr identificar y describir los cambios, las transformaciones y permanencias de los alabaos es necesario entrelazar este apartado con el de la patrimonialización, puesto que, como lo explicamos en su momento, y gracias a las reflexiones suscitadas a partir de las fuentes, esta ha sido transversal e incidente, aunque de forma más férrea, a los cambios y transformaciones que han sufrido estas prácticas. No es sólo el momento que sirve para situarnos espaciotemporalmente, el suceso patrimonial es paradójico en tanto es causa y consecuencia, revela las intenciones de solucionar ciertas problemáticas, pero arraiga en su seno otras, y también las crea. En este sentido, la importancia de los estudios radica en la consciencia crítica y capacidad de discernir que se tenga de cara a esta figura (la patrimonialización), ya sea sólo para conocer sobre ella o llevar a cabo un análisis mucho más profundo. Este suele ser un terreno en el que los juicios de valor por parte del investigador e investigadora desconocen y dejan de lado asuntos claves para lograr tal criticismo en las reflexiones. Podríamos fácilmente caer en actitudes maniqueístas, y en juegos de qué está bien y qué está mal; en romanticismos e idealizaciones absurdas sobre el patrimonio cultural o, incluso, excesivas ideas radicales que rechacen toda expresión de esto. Sobre

todo, porque los marcos teóricos y conceptuales no son claros en esencia, en tanto son resultado de diversas dinámicas políticas, económicas, socioculturales e intereses que coexisten en un mismo espacio. Y este no es el punto al que se pretende llegar.

Así pues, entendiendo las dificultades y retos que provoca adentrarse en el patrimonio cultural, tanto para las mismas comunidades como para los y las investigadoras, al describir los cambios, las transformaciones y permanencias de los alabaos desde el 2014 hasta el 2024, trataremos de ser críticos frente a esta figura y sus repercusiones en los mismos. Así, evitaremos los juegos y las actitudes ya mencionadas, y nos centraremos en aportar y reflexionar desde la visión y las voces de la comunidad de Condoto sus experiencias frente a los logros y los fracasos de la preservación, salvaguarda y gestión de la manifestación de los alabaos.

Para empezar, es necesario tener en cuenta aquellas problemáticas contra las que, antes del 2014, la manifestación de los alabaos y las comunidades afrocolombianas se enfrentaban. Sin extendernos sobre este punto, ellas se encuentran presentes en la Resolución 3094 de 2014, la cual mencionamos en el capítulo de la patrimonialización. De forma concreta, allí se hacen dos divisiones de las problemáticas: las amenazas externas y las amenazas internas. Dentro de las primeras encontramos cinco (5) que son: presencia de grupos armados; desplazamientos y migraciones; falta de oportunidades laborales y crisis económica; intereses de foráneos en la manifestación y desarrollo de investigaciones o registros sin la debida autorización de las comunidades; y presencia de funerarias⁷⁸. En el segundo conjunto encontramos seis (6) que son: la pérdida de identidad, procesos de aculturación y prejuicios; enfrentamientos intergeneracionales; religiones evangélicas; tabús culturales; enfermedad y muerte de los sabedores más viejos; y ausencia de registro de la manifestación⁷⁹.

Ahora bien, lo anterior marcó un comienzo para la investigación, en tanto permitió centrar la atención sobre específicos problemas que antes vivían las comunidades, y a partir de allí reconocer la patrimonialización como un punto de partida y un proceso dentro del cual podríamos evidenciar y explicar los principales cambios, transformaciones y permanencias de los alabaos hasta nuestros días. Y, justamente, sobre los puntos que resaltaba dicha resolución, nuestro objetivo se hallaba condensado. En otras palabras, en materia de permanencias y cambios los más importantes se han dado allí, en las temáticas que las comunidades resaltan; aquellas que viven y

⁷⁸ Resolución 3094 de 2014, hoja 5.

⁷⁹ Resolución 3094 de 2014, hoja 5-6.

enfrentan diariamente desde hace décadas y contra los que, aún hoy en día, siguen haciéndolo. No obstante, también se suman a este proceso otros desarrollos que se han venido dando en la región y el país.

Permanencias y resistencias

Iniciaremos exponiendo aquellas permanencias que de la temporalidad establecida a la actualidad han sobrevivido y se han mantenido en su estado tradicional. Esto debido a que, primero, son pocas y segundo, porque los supuestos y sentidos bajo las cuales están sustentadas son parte central de la identidad colectiva, y su arraigo es tal que permanecen intactas dentro de la memoria impresa y la tradición del pensamiento afrocolombiano en Condoto y la región. Al hablar con algunas y algunos habitantes de este municipio, encontramos que, las visiones de espiritualidad y escatología se han mantenido, incluso, a pesar de la existencia e irrupción del Conflicto armado colombiano y otros fenómenos de violencia en el territorio. Es decir, que si bien, la muerte violenta o las experiencias límite desordenan y confrontan los supuestos psíquicos y socioculturales que dan sentido a esta vivencia, las creencias sobre los alabaos, es decir, el poder de la palabra y el canto, así como la importancia del ritual para acompañar y vivir solidariamente el duelo y la pérdida de un miembro de la comunidad, aún hoy en día se mantiene presente en el pensamiento de las personas. A pesar de que los escenarios de los cantos se hayan ampliado además del ritualístico, estos siguen conservando su esencia de alabar, honrar y pedir a las figuras espirituales. La visión solidaria y colectiva de la muerte, aunque trate de ser apaciguada por el miedo y la represión de la violencia, permanece dentro de la comunidad.

Es valioso conversar con personas y obtener testimonios relacionados a esto. Algunas comentaban sobre cantadoras de alabaos que, en tiempos de extrema violencia que azotaba al municipio, cuando mataban a alguien, sin importar la presencia de grupos armados o criminales, estas hacían resistencia cantando. Un testimonio de esto versa de la siguiente forma: “ya no le permitían a la gente, en varias comunidades, ni cantarles a sus muertos... Y había un grupo de mujeres, berracas, que decían: “si nos van a matar nos matan cantando”. Se paraban ahí y cantaban; a punta de alabaos y sin disparar una bala... La gente hacía resistencia: “y vamos a cantarle a nuestros muertos”, con temor, y toda la gente llorando, pero cantaban.⁸⁰

⁸⁰ Entrevista anónima, Condoto, junio de 2024.

Y es un pensamiento que aún hoy en día logramos encontrar dentro de la comunidad, cada vez es mayor la reivindicación y resignificación que se hace de los alabaos; así el ritual se vea interrumpido por diversos factores, la relación entre los alabaos y la muerte se mantiene. En este caso, sin institucionalidad y Estado, sólo desde la agencia de cada individuo y colectivo.

Otro punto por resaltar estriba en la diferenciación que se hace de la zona urbana y la rural con relación a los rituales. Pues, entre los testimonios es usual encontrar que, si bien en el casco urbano la realización de los alabaos ha decaído, en la ruralidad este ritual sigue estando presente al momento de la muerte y, sobre todo, hacen énfasis al relacionar esto en “las personas de escasos recursos”. Esta dicotomía entre lo urbano-rural no es vacía si se tienen en cuenta elementos como la tradición y el arraigo cultural, puesto que, en las zonas rurales, las comunidades mantienen una conexión activa y estrecha con sus raíces y tradiciones ancestrales, mientras que la vida cotidiana de las zonas urbanas está más influenciada por dinámicas modernas, o también como veremos más adelante, el multiculturalismo, además de otras presiones. Sobre esto, Jorge, cantante en un grupo de música y también de alabaos, diferencia cambios en una zona y otra, exponiendo que, “en la parte urbana a veces no se hace la novena, en la parte rural sí. Todo normal. Allá no vas a llegar con guitarra, ni nada, es mero alabao... Muchas personas en la parte urbana -cuando hacen un velorio- prefieren buscar un grupo que les amenice... Y cobran”⁸¹.

Por último, sobre este apartado, es importante anotar que, cuando se decide realizar un alabao, el ritual en sí conserva todos los elementos, fases y sentidos descritos anteriormente. Es decir, aunque algunas personas dejen de hacerlo, quienes lo realizan tratan de mantener viva su esencia en todo sentido, desde el velorio, el entierro, la novena hasta la última noche y el levantamiento de tumba. Así pues, también es importante denotar que los elementos y las representaciones simbólicas principales que allí convergen no han variado. Estos se siguen presentando en el mismo nivel y orden; cada paso, preparativo y figura siguen manteniéndose junto con su significado, tanto en la práctica de la ritualidad mortuoria como la teatralización (haciendo referencia en este último al Encuentro de Alabaos que se celebra en Andagoya).

Las permanencias hacen eco de elementos no estáticos, y que a pesar de las circunstancias aún en algunas partes logran conservarse. Los alabaos continúan siendo una parte significativa de la identidad cultural en Condoto y Andagoya; manteniendo los sentidos y símbolos, así como las

⁸¹ Entrevista de Santiago Giraldo a Jorge Lagarejo, Condoto, junio de 2024.

creencias y visiones. Y en adición, a pesar de los desafíos, se trata de preservar la transmisión intergeneracional con la enseñanza de esta tradición a los niños y niñas. Aún se sigue celebrando el Encuentro de Alabaos, gualíes y levantamiento de tumbas en el Medio San Juan. Entre muchas más, las permanencias se muestran como expresiones de la oralitura y la memoria que, generación tras generación han ido filtrándose y sobreviviendo a la naturaleza acelerada y desgarradora de la vida moderna. La complejidad del análisis está en si su presencia o ausencia representan o no un cambio o una transformación de su esencia o sólo del contexto bajo el cual están enmarcadas, y eso es lo que analizaremos en las líneas siguientes.

Cambios y transformaciones

Aunque pudiese parece fácil, identificar los cambios y las transformaciones fue un asunto complejo, debido a que, en ocasiones, respecto a las fuentes orales, algunas de las personas con las que se lograron conversaciones desconocían del estado y la situación actual de los alabaos, ya sea por falta de interés personal, cuestiones ideológicas o de creencias, o porque simplemente decidían ignorarlo. Por otra parte, el contraste y la revisión de fuentes y bibliografía debía ser particularmente exhaustiva y detallada para poder encontrar aquellas cosas que antes no estaban y después sí o al revés. Incluso, a pesar de esto, a veces los cambios no eran dicentes o no se dejaban entrever por completo gracias a la precariedad en algunas fuentes e investigaciones consultadas. Sin embargo, a medida que íbamos obteniendo y adentrándonos en las fuentes orales (los testimonios), las fuentes documentales (leyes, resoluciones) y las fuentes audiovisuales (materiales sonoros, metrajes y otros) hallábamos detalles y diferencias que en un estudio comparado enriquecían el análisis y se transformaban en reflexiones esclarecedoras en todos los ámbitos de la investigación. Primordialmente porque estas permiten dimensionar y repensarse los cambios y las transformaciones desde perspectivas positivas o negativas para la comunidad, según el fenómeno.

De esta forma, identificamos que los principales cambios y transformaciones de los alabaos después de su patrimonialización en 2014 hasta 2024 pueden agruparse en socioculturales, económicos y políticos. Los cuales, ubicados en un marco general devienen a partir de diversos factores como: la pérdida de identidad y procesos de aculturación, que entre sus causas encontramos los desplazamientos y las migraciones; los enfrentamientos intergeneracionales que, en ocasiones, crean prejuicios y estigmas frente a la tradición; la desaparición de las mayores; el

apoyo institucional y estatal; y, por último, las investigaciones o estudios académicos de la manifestación.

Las comunidades afrocolombianas, en virtud de diversas experiencias y cambios particulares en cada contexto, han tenido que reinterpretar y resignificar el universo de los alabaos de forma que, pudiesen coexistir y preservarse frente a los desafíos y problemáticas que proponen los nuevos entornos. Asimismo, la agencia individual y colectiva ha sido fundamental para la comunidad, a falta de apoyo político y económico por parte del Estado, marcando nuevos ritmos y realidades para las manifestaciones. En donde muchas de las transformaciones que acontecen son consecuencia de la búsqueda de oportunidades laborales y la subsistencia económica. Es decir que, a partir de estas ausencias las comunidades mismas han tratado de dar solución a las complejas realidades que las atañen, cambiando en mayor o menor medida las relaciones entre ellas y sus prácticas culturales.

Por un lado, respecto a los cambios en la identidad, vemos cómo desde diversos procesos de aculturación e intercambio cultural hay una pérdida de esta. Los cuales, si bien son más fuertes a nivel individual, van replicándose entre las y los mismos miembros de las comunidades, al punto en que, algún elemento propio de otra cultura se establece entre ellas. En el caso condoteño, encontramos que las migraciones y desplazamientos hacia otros lugares o, como lo expresan las personas, ciudades “más modernas”, traen consigo algunos elementos de estas culturas, los cuales se resignifican en el contexto espacial y sociocultural originario de quien migra y regresa a su territorio. Incluso, al revés, las costumbres traídas por personas que vienen a Condoto son renegociadas en el seno de la comunidad al punto de adherirse como una más de la comunidad. Referente a los viajes fuera del municipio y la aparición de personas no provenientes del mismo, Jorge comenta que, “depende -la vigencia de la manifestación- del ir y venir de personas que no son de aquí, del intercambio cultural. Depende de eso. Porque cuando en un sitio no hay tanta visita de foráneos, pues las cosas van a permanecer. Pero ya con esta cuestión de la “civilización”... que ya uno viaja, y esto, que uno va y viene, ya a la gente la cambia. Todas esas cosas influyen”⁸².

Según él, en ocasiones las personas se sienten atraídas por prácticas que se realizan en momentos determinados por parte de otras culturas, que, al regresar su lugar de origen, las replican. Un ejemplo de esto es cuando en vez de cantar alabaos en un velorio, con la ayuda de un equipo de sonido o reproductor de música, parlantes o bafles, las personas deciden colocar música

⁸² Entrevista Santiago Giraldo a Jorge Lagarejo, Condoto, junio de 2024.

comercial, específicamente de los gustos que tuviera la persona en vida. Reemplazando de esta manera el lugar de los alabaos en los velorios que se hacen a los difuntos. Para Jorge, es así como tiende a desaparecer esta tradición, desde que la opción de otro gusto musical se hace presente y desplaza la importancia y espacio de los alabaos. Él es enfático al decir que, “el ritual sí ha cambiado... como te digo, ya se está combinando con baffles, con parlantes. Antes sí eran neto alabaos, sólo alabaos. Ahorita ya hay la opción de otra música”⁸³.

Relacionado a lo anterior, la cantadora Lemus es más precisa al denotar las raíces de esta aculturación, explicando que, “una de las causas que se nos perdió la tradición, fue la llegada de la minería. Fuimos cogiendo cultura que no era nuestra. Llegaron los mineros con sus tradiciones de sus pueblos... -dice- "Ah que se le murió alguien" dejaban el equipo (baffle) prendido toda la noche: "yo no quiero alabaos, sino que me cante el coro tal", y así”⁸⁴.

Ahora bien, por un lado, tenemos aquellas costumbres y tradiciones que se adquieren de un contexto sociocultural distinto al condoteño, y por otro, aquellas que coexisten y se superponen a las propias. No obstante, la diferencia intergeneracional es también uno de los principales factores que influye sobre las transformaciones que sufren los alabaos desde su patrimonialización. Y es que allí, es donde las comunidades han centrado gran parte de su esfuerzo por preservar y conservar las tradiciones.

De lo anterior, son variados y distintos los testimonios que logramos recoger. De los cuales, algunos hacen referencia a la indiferencia y el enajenamiento de las y los jóvenes con las prácticas. Y otros, con respecto a la intervención, instrucción y enseñanza en niños y niñas de las manifestaciones. En relación con los primeros, vemos que una de las amenazas más fuertes para la desaparición de los alabaos radica en la falta de interés de las personas más jóvenes de la comunidad, que al crecer deciden inclinarse por otras experiencias estéticas como el baile y la danza, o simplemente desprenderse de ellas.

En Condoto, las cantadoras del grupo Oro y Platino, sin ayuda de la alcaldía o del Estado, se han agenciado de forma valerosa y comprometida para crear un “semillero” de niños y niñas cantadoras de alabaos. Este ha llegado a tener más de 100 integrantes, y en ocasiones, estos acompañan al grupo más experimentado entonando los cantos en velorios y otros espacios. La labor del grupo con el semillero es algo que ellas hacen “porque les gusta”, aun contra todas las

⁸³ Entrevista de Santiago Giraldo a Jorge Lagarejo, Condoto, junio de 2024.

⁸⁴ Entrevista de Santiago Giraldo a Lemus Díaz, Condoto, junio de 2024.

adversidades y carencias, tratan de ensayar con ellos cada que sea posible, comprendiendo la importancia que tiene para la manifestación trasmitirla a las generaciones más jóvenes, fungiendo como pilares de la preservación y la permanencia. Sin embargo, como lo mencionamos anteriormente, muchos de los niños y niñas al crecer deciden salirse del semillero, del tal modo que, según Lemus, “cuando ya cumplen 13 o 14 años ya tienden como a irse retirando del grupo: "ay que no me gusta, ay que yo no quiero" -explican-.”⁸⁵. Por otra parte, sobre las juventudes y su relación con los alabaos, Jorge remarca que, en Condoto, “ya son pocas las personas interesadas por aprender. Uno ve uno que otro joven, por ejemplo, en un velorio, después presto o hasta interactuando, cantando o haciendo bulla; haciendo sus "pininos" pues como uno dice... entonces es raro ver a un jovencito ya”⁸⁶. Incluso, tal es la actitud de las personas más jóvenes que algunas crean prejuicios y estigmas sobre quienes cantan; burlándose o mofándose de esta tradición. O como lo evidencia Jorge, “a veces muchos lo hacen con sentido de molestar un poco, de arremedar o hasta de burlarse un poco. Y eso hace que a veces los mayores se incomoden y se intimidan”⁸⁷.

En Andagoya pareciera ser diferente esta situación, pues, según el profesor Héctor Aguilar, después de la patrimonialización esto sí ha avanzado, debido a que, en sus palabras, “los jóvenes, los niños se han empoderado de la manifestación. Ya a ellos no les da pena cantar en una tarima. Todas las instituciones del Chocó ya cantan alabaos. Entonces nos sirvió mucho la patrimonialización del Encuentro de Alabaos... porque vemos que día a día se va fortaleciendo más la manifestación y el PES”⁸⁸. Y esto está sustentado, por ejemplo, en la importancia que ha recobrado el Teatro Primero de Mayo, ubicado en la parte urbana de Andagoya, en donde se llevan a cabo múltiples encuentros, eventos y espacios relacionados al canto de alabaos y otras expresiones estéticas.

Frente a la muerte y desaparición de las y los mayores, a partir del 2014, las comunidades se han agenciado de diversas formas para continuar con la trasmisión y conservación de aquella memoria viva que ellos y ellas poseían. En Condoto, la cantadora Lemus muestra un caso interesante, parecido al que se puede observar en el largometraje de estilo documental *Cantos que inundan el río*, y es el de plasmar a través de la escritura en un cuaderno todo su conocimiento

⁸⁵ Entrevista de Santiago Giraldo a Lemus Díaz, Condoto, junio de 2024.

⁸⁶ Entrevista de Santiago Giraldo a Jorge Lagarejo, Condoto, junio de 2024.

⁸⁷ Entrevista de Santiago Giraldo a Jorge Lagarejo, Condoto, junio de 2024.

⁸⁸ Entrevista de Santiago Giraldo a Héctor Aguilar, Andagoya, junio de 2024.

relacionado a las prácticas y tradiciones⁸⁹. Ella lo llama “su legado”. Allí escribe alabaos tradicionales que se han transmitido de generación en generación, y también los que debido a experiencias personales o colectivas decide crear y componer. Sus intenciones radican no sólo en la importancia que para ella y la manifestación tiene la memoria, sino en que, cada vez son más las y los mayores que van desapareciendo, y, por ende, surge la urgente preocupación por registrar y propagar sus memorias. Frente a la importancia que ha tenido la memoria y las visiones sobre el futuro, ella expresa que, “nuestros ancestros en su mayoría no escribían, no leían, y tenían todo metido en su memoria... Entonces nosotras que sabemos escribir, que sabemos leer, cómo vamos a dejar morir algo tan hermoso”⁹⁰.

Anudado a esto, encontramos distintos cambios dentro de la historiografía afrocolombiana reciente y las investigaciones actuales sobre el tema. Por un lado, después de la patrimonialización hay una urgencia exacerbada por visibilizar y reivindicar estas tradiciones, incluyendo la identidad e importancia histórica que los pueblos afros han tenido en la construcción del país. Surge también la necesidad de rescatar las voces y las memorias de aquellos y aquellas que fueron silenciados y ocultados durante siglos y décadas de evolución de las disciplinas y los conocimientos. De esta forma, a partir del balance historiográfico y la bibliografía complementaria, logramos identificar una creciente en cuanto a las investigaciones que se han hecho desde 2014 a la actualidad relacionados a temas como la ritualidad mortuoria y las prácticas culturales en la región. Y aunque desde la disciplina histórica persista un vacío sobre estas manifestaciones, son enriquecedores los análisis y las reflexiones que podemos rescatar de otras disciplinas. Entre estas, destacan los estudios que desde la antropología se han preocupado por la tradición de los alabaos, así como la sociología y la música.

En paralelo, lo que llama la atención de la creciente cantidad de trabajos académicos y/o proyectos que están gestándose, es que muchos de estos están hechos por miembros de las mismas comunidades. Así pues, en la última década, es común en algunos artículos, monografías y trabajos de grado, ver cómo las personas provenientes de lugares donde están presentes la manifestación de los alabaos, tienen la intención y motivación de estudiar y reflexionar sobre estas prácticas. En muchos casos, con un acompañamiento directo y comprometido de las comunidades, permitiendo así el diálogo horizontal y aportando a la comprensión de la otredad y la colectividad.

⁸⁹ Incluso, dedica hojas de este para escribir sobre tradiciones medicinales de su entorno.

⁹⁰ Entrevista de Santiago Giraldo a Lemus Díaz, Condoto, junio de 2024.

Para finalizar, acotaremos brevemente las relaciones que a partir de la patrimonialización se han creado entre comunidad, institucionalidad y Estado. En muchos casos, como lo es el de Andagoya, gracias a la Fundación Cultural de Andagoya vemos que el ámbito institucional está fuertemente arraigado en la manifestación y el territorio. Siendo uno de los agentes más importantes que gestó y llevó a cabo el proceso para convertir en patrimonio estas tradiciones, la Fundación es el organismo más visible y reconocido por parte del Estado. Además, claro está, de ser parte encargada del Encuentro de Alabaos, Gualíes y Levantamiento de tumba. Por ende, el apoyo y fortalecimiento del PES, la Fundación y el Encuentro ha sido evidente tanto por instituciones municipales y departamentales como por el Ministerio de Cultura.

Ahora, las transformaciones entre la relación comunidad-institucionalidad y Estado ha sido relativa al territorio donde se decida analizar. Pues, si bien no es igual para cada comunidad, algunas cuentan con más recursos y atención por parte de las instituciones estatales. Para Condoto, esto no es así, puesto que, al no contar con entes u organismos similares a la Fundación Cultural de Andagoya, los grupos de alabaos deben esperar que la Alcaldía decida destinar medios y financiamiento para el desarrollo de la manifestación, junto con la preservación y trasmisión de la misma. El problema, como lo mencionan los habitantes, es que cada administración impone sus formas políticas y de gobierno, las cuales, si llegasen a chocar con proyectos anteriores a ella (en pro de la salvaguarda y financiación cultural) simplemente deciden no darles continuidad. Y entre ese vaivén que vive la comunidad actualmente, de proyectos y apoyo inconcluso, es que las cantadoras y cantadores se agencian para ellos mismos crear espacios, eventos y alternativas que posibiliten propagar y salvaguardar los alabaos.

En conclusión, podemos ver que son diversos los cambios y las transformaciones que han sufrido los alabaos durante estos años. Desde lo social y cultural hasta lo económico y lo político, en donde las necesidades por subsistir han agenciado de formas distintas a los cantadores y cantadoras, así como los intercambios y choques culturales que han influenciado sobre la identidad de las comunidades, o las diferencias entre una generación y otra que rompen con esquemas tradicionales y prácticas, además de otras. Entre estas, logramos evidenciar intenciones por reparar y cohesionar las diferencias, mientras que la manifestación pueda seguir existiendo y haciéndose presente en distintos escenarios, y en lo cual, la lucha y resistencia por la conservación y trasmisión es vital, cambiante y renovadora.

Reflexiones finales

Un combate por la historia: militar los discursos de alteridad en espacios que habita el olvido

Tanto las ciencias sociales como las comunidades y los territorios son espacios donde comúnmente habita el olvido. Desde la historia, la lucha contra la invisibilización y desaparición de la figura del negro en Colombia no puede darse sin reflexionar primero sobre lo que se decide recordar y lo que no. Lo que olvidamos, lo que ignoramos. Usualmente encontramos investigaciones que desde diversas disciplinas sociales prometen o pretenden “reivindicar” y “visibilizar” actores, prácticas y territorios, sin que, realmente, en su trasfondo exista un diálogo, una intervención o participación activa y consciente de aquello que intenta desvelar.

En nuestro caso, no estamos exentos a ello, puesto que, a partir de nuestros intereses particulares, llegamos a obviar u omitir cosas que representan un valor significativo para las comunidades o incluso, que nos brindan desde la confianza y la empatía. No obstante, estas relaciones con el olvido no hacen parte únicamente del investigador o la investigadora. Las mismas -comunidades- expresan como una de las máximas amenazas para las preservación y trasmisión de sus tradiciones, la amnesia y el desarraigo que se cuele internamente como enemigo en sus miembros.

Y es sobre este último punto, en el que se encapsula la esencia de nuestro trabajo. Si bien, existen factores importantes que, no sólo interrumpen la realización de dichas prácticas, sino que también desplazan y suprimen los valores y elementos identitarios de estas, vemos que, las luchas por la recuperación de los alabaos son concebidas y resignificadas en el seno de su parte más vital: la memoria. Esta se presenta ante las experiencias humanas como el núcleo individual y colectivo capaz de articularlas y cohesionarlas en una sola. Por ende, las personas al ser conscientes de ello enfocan y centran sus intenciones y esfuerzos en la memoria.

Los cambios, las transformaciones y permanencias se cimientan a partir de diversos aspectos: la violencia, la ausencia del Estado, la muerte o las experiencias límites o la minería, además de otros. Sin embargo, entre tantos, hay algo que sobresale, y es el reconocimiento de la importancia y el estado actual de la memoria. Y a partir de allí es que se han agenciado la mayoría de los cambios y transformaciones, e incluso, podemos decir también que se han conseguido sostener las permanencias. Los condoteños poco a poco han ido entendiendo que la base sobre la cual están construidas sus creencias, tradiciones, prácticas y culturas es la memoria. Por ello, han

tomado a los niños y niñas al igual que las mayores y mayores como parte fundamental en este proceso de transmisión. Comprendiendo que allí es donde prevalecen los conocimientos ancestrales y a la vez, que se encuentran los puentes y depósitos para la propagación.

Por otra parte, en Condoto identificamos múltiples motivaciones y agencias ante la ausencia del Estado y las instituciones patrimoniales, evidenciando así la precariedad y decepcionante gestión de la figura de la patrimonialización. Y aquí, importa preguntarse: ¿y qué pasó con los actores? ¿qué pasó con el desarrollo de las comunidades? El patrimonio cultural envuelve discursos estéticos que mimetizan inconsecuencias y paradojas, absurdos e intereses del neoliberalismo y el mundo moderno. Ilusionando con la protección de las manifestaciones mientras que oculta otras realidades y problemas del territorio. Incluso, es incongruente y problemático en la relación turismo-comercio, beneficios económicos para la región, etcétera, puesto que, en la práctica sólo unas cuantas personas y entidades suelen recibir y ver estas mejoras. Las comunidades siguen desviando sus energías en generar ingresos de otras formas; ya sea para la subsistencia o la financiación de proyectos, eventos y alternativas que ellas mismas idean para conservar y propagar su memoria.

En conclusión, a diez años de la patrimonialización y más de treinta años de la Ley 70 de 1993, el panorama en Colombia sobre los estudios afrocolombianos es, en su mayoría, desalentador. Se vuelve necesario entonces, repensarse las metodologías y formas en las que se hace historia, sacudirse el fantasma de la ortodoxia; entender abiertamente la evolución de la disciplina histórica y las realidades socioculturales, políticas y económicas que nos asisten. En este caso, concientizar y visibilizar las luchas y resistencias que las comunidades afro en Condoto y Andagoya revisten, a través de la memoria y la oralitura; logrando la subsistencia de tradiciones y culturas, en un mundo que cada día más y más nos obliga a enajenarnos y desprendernos del otro, del nosotros, de la colectividad. La no-identidad, en palabras de Theodor Adorno, que no es más que, la represión de la otredad, el no reconocimiento de la diferencia, así como la tolerancia a las diversas “identidades culturales y personales, políticas y nacionales”⁹¹.

Recordemos pues que, “la memoria de una sociedad es negociada en el seno de las creencias y los valores, de los rituales y las instituciones del cuerpo social”, que “sin memoria, sin leer las huellas del pasado, no puede haber reconocimiento de la diferencia”⁹². Es decir, sin memoria ¿qué

⁹¹ Andreas Huyssen, *En busca del futuro perdido: Cultura y memoria en tiempos de globalización* (México: Fondo de Cultura Económica, 2001) 147.

⁹² Huyssen 147.

huellas leeremos? La memoria no corresponde únicamente a una función cerebral, inmóvil, estática, cuyo fin es el recuerdo, la memoria también se presenta en el marco de las desigualdades y la no oficialidad como una forma de resistencia y lucha cotidiana frente al olvido y la indiferencia. Es la manera en la que las comunidades afrocolombianas han configurado su vida, a través de los elementos de identidad que convergen dentro de su cultura, los cuales se han ido propagando y transmitiendo gracias a las memorias y las oralituras. En este sentido, “eso que llamamos los marcos colectivos de la memoria serían el resultado, la suma, la combinación de los recuerdos individuales de muchos miembros de una misma sociedad”⁹³, así, la memoria individual se reubica en estos marcos sociales, que, en vez de encajar perfectamente los recuerdos sobre el pasado, son “los instrumentos que la memoria colectiva utiliza para reconstruir una imagen del pasado”⁹⁴, así como sus valores, tradiciones, creencias, y otros elementos nucleares.

Finalmente, queda preguntarse por la patrimonialización y el futuro de los alabaos, ¿qué formas de preservar y transmitir estas prácticas no desconfiguran las lógicas y los sentidos de las mismas? O, ¿qué les depara a las comunidades la irrupción de las dinámicas patrimoniales en Colombia? Y un mar de otras cuestiones...

⁹³ Maurice Halbwachs, *Los marcos sociales de la memoria* (Barcelona: Anthropos, 2004) 10.

⁹⁴ Halbwachs 10.

Fuentes primarias

Fuentes orales

Condoto

Díaz, Lemus, entrevista realizada por Santiago Giraldo. Condoto, junio de 2024.

Lagarejo, Jorge, entrevista realizada por Santiago Giraldo. Condoto, junio de 2024.

Asimismo, se realizaron otra serie de entrevistas y conversaciones entre diciembre y junio de 2023-2024 (en Medellín, Quibdó, Condoto y Andagoya), cuyos protagonistas decidieron permanecer anónimos. Por ello, nos reservamos su mención en este apartado.

Leyes

Ley General de Cultura

Ley 397 de 1997

Ley 1185 de 2008

Resolución 3094 de 2014

Audiovisuales

Chocó

Quibdó

Universidad Tecnológica del Chocó

Archivo Fílmico y Fotográfico del Chocó

Andagoya

Fundación Cultural de Andagoya

Bogotá

Archivo General de la Nación (AGN):

La ‘Maleta Patrimonio Audiovisual Afrocolombiano’.

Películas, documentales y largometrajes:

Alabaos y Gualíes - Originarios: Danzas y Sonidos de la creación, dirigido por Pedro Samper (2020, Luminante Studio, Canal Trece Colombia: 2020) DIGITAL.

Germán Arango, Gustavo Vasco, *Cantos que inundan el río*, dirigido por Germán Arango (2021, Pogue, Bojayá: 2021) DIGITAL.

Maleta del Patrimonio Audiovisual Afrocolombiano

Alabaos, gualíes y tumbas, dirigido por Lucas Silva (2011, Hollywoodoo Films, Colombia: 2011) DVD – DIGITAL.

Cantos y danzas de vida y muerte, dirigido por Gloria Triana, Jorge Ruíz Ardila (1983, Bahía Solano, Quibdó: 1983) Formato 16 MM.

Minería del hambre, dirigido por Gloria Triana, Jorge Ruíz Ardila (1983, Andagoya, Itsmina, Condoto; Chocó: 1983) Formato 16 MM.

Bibliografía

- Alizade, Mariam Alcira. *Clínica con la muerte*. Buenos Aires: Amorrortu, 1996.
- Ariès, Philippe. *Historia de la muerte en Occidente: Desde la Edad Media hasta nuestros días*. Barcelona: El Acantilado, 2000.
- Artel Jorge. *Tambores en la noche*. Cartagena: Editorial Universitaria Universidad de Cartagena, 2009.
- Bernal Botero, Diego. “Semiótica de la comunicación simbólica con los difuntos”. *Comunicación* 30 (2013): 25-31.
- Castillo Ardila Ángela Milena. “Los retreros y la gente del río Condoto. Minería y transformaciones socioambientales en Chocó, 1975-2013”. Monografía para optar al título de Magister en Geografía, Universidad de los Andes, 2013.
- CEPAC, y CODHES. *Rituales mortuorios afro del Pacífico*. Buenaventura: CEPAC, 2017.
- Delgado Salazar, Ramiro. “África, pensamiento y procesos de conocimiento”. *Memoria y Sociedad* 3.6 (1999): 73-84.
- Fall, Yoro. “Historiografía, sociedades y conciencia histórica en África”, *África: inventando el futuro*, ed. Celma Agüero. México: El Colegio de México, 1992.
- Friedemann, Nina S. de. “De la tradición oral a la etnoliteratura”. *Oralidad* 10 (1999): 19-27.
- Fundación Cultural de Andagoya. *Gualíes alabaos y levantamientos de tumba*. Chocó: Ministerio de Cultura: Fundación ACUA; Fundación Cultural de Andagoya, 2015.
- Gili, María Laura. *Patrimonialización de la cultura. Dilemas éticos en torno a la herencia social, su registro, estudio y gestión*. Buenos Aires: Biblos, 2020
- Halbwachs, Maurice. *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona: Anthropos, 2004.
- Huysen, Andreas. *En busca del futuro perdido: Cultura y memoria en tiempos de globalización*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Le Goff, Jacques. *El orden de la memoria: El tiempo como imaginario*. Barcelona: Paidós, 1991.
- Longhi-Heredia, Sebastián Alberto, y otros. "Evolución usos y abusos de la noción "patrimonio cultural" en México". *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas* 29.57 (2023): 101-129.
- Louis-Vincent, Thomas. *Antropología de la muerte*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

- Ministerio de Cultura, Fundación Cultural de Andagoya. *Gualíes, alabaos y levantamientos de tumba, ritos mortuorios de las comunidades afro del municipio del Medio San Juan*. Bogotá: Ministerio de Cultura, Fundación Cultural de Andagoya, 2014.
- Ministerio de Cultura, Fundación Cultural de Andagoya. *Plan especial de salvaguardia de la manifestación gualíes, alabaos y levantamientos de tumba, ritos mortuorios de las comunidades afro del municipio del medio San Juan*, Bogotá: Ministerio de Cultura, 2014.
- Ministerio de Cultura. *Compendio de Políticas Culturales*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010.
- Montoya Peláez, Leonardo. “Un encuentro entre el Condoto y el San Juan: Resignificación y revitalización de los ritos mortuorios en las comunidades negras del Pacífico colombiano”. Trabajo de grado para optar al título de Magíster en Antropología, Universidad de Antioquia, 2017.
- Morin, Edgar. *El hombre y la muerte*. Barcelona: Kairós, 1974.
- Ospina Enciso Andrés Felipe, y otros. *Etnografía y Patrimonio Cultural. Caminos emergentes y perspectivas*. Tunja: Editorial UPTC, 2021.
- Palacios Guerra, Jennifer. “Rituales chocoanos: alabaos, gualíes y levantamiento de tumba en la actualidad”. Tesis de pregrado en Comunicación Social, Universidad Cooperativa de Colombia. Repositorio Institucional UCC, 2020.
- Pinilla Bahamón, Andrea M. “Alabaos y conflicto armado en el Chocó: noticias de supervivencia y reinención”. *Encuentros* 15.3 (2017): 152-169.
- Quiceno, Natalia, y otras, “La política del canto y el poder de las alabaoras de Pogue (Bojayá, Chocó)” *Estudios Políticos* 51 (2017): 175-195.
- Sánchez Gonzalo, “Reflexiones sobre genealogía y políticas de la memoria en Colombia”, *Análisis político* 31.92 (2018): 96-114.