

**SER NEGRO NO ES SOLO UN COLOR DE PIEL**  
**IDENTIDADES Y SABERES ANCESTRALES**  
**DE LAS NEGRITUDES EN BOGOTÁ**

Erika Lucia Hernández Calderón, Daniela Catalina Tengonoff Montes, Jessika Held Pérez

TRABAJO DE GRADO

Directora

María Margarita Echeverry Buriticá

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

FACULTAD DE PSICOLOGÍA

BOGOTÁ, D.C

2016



**Resumen:**

El objetivo de la presente investigación es analizar las reconfiguraciones identitarias intergeneracionales de población afrodescendiente desplazada del Pacífico colombiano a Bogotá, por medio de los saberes ancestrales y sus significados en las narrativas de tres generaciones, teniendo en cuenta un enfoque interseccional. En orden de reconocer dichas reconfiguraciones identitarias a través de los saberes ancestrales, se hizo uso de una metodología cualitativa de investigación social donde se realizaron once entrevistas, 1 Grupo de Discusión y la observación participante de diversos talleres de formación musical y encuentros en las Casas Afro.

El análisis de la información obtenida se realizó desde los planteamientos de la Teoría Fundamentada (Strauss y Corbin, 2002), en clave de las siguientes categorías de análisis: (1) Reconfiguraciones identitarias que se dan en relación con el territorio en los procesos de desplazamiento forzado del Pacífico a Bogotá , (2) *Ser negro no es solo un color de piel*. Movimientos y significados de la identidad afrodescendiente para las diferentes generaciones y por último, (3) Identidades de resistencia a través de los saberes ancestrales. Finalmente se encontró que las reconfiguraciones identitarias se dan en relación con el territorio en el proceso del desplazamiento forzado en las tres generaciones a través de los saberes ancestrales donde se crean dispositivos de transmisión de éstos, creando identidades resistencia.

**Palabras Claves:**

Identidades, Saberes ancestrales, Afrodescendiente.

**Summary:**

The aim of this research is to analyze the intergenerational identity reconfigurations from Afrodescendant population of the Pacific region to Bogota, through ancestral knowledge and their meanings in the narratives of three generations, taking into account an intersectional approach. In order to recognize such identity reconfigurations through ancestral knowledge, we used qualitative and social research methodology where eleven interviews, one Discussion Group, participant observation and various music workshops and meetings in the Afro Houses held in order to respond the principal question of this investigation.

Identity reconfigurations that occurred in relation to the territory in displacement processes were examined with the approaches of Grounded Theory (Strauss and Corbin, 2002), key in the following categories of analysis: (1) Identity reconfigurations that occur in relation to the territory in the processes of forced displacement of Pacific region to Bogota, (2) *Being black is not just a skin color*. Movements and meanings of African descent identity for different generations and finally, (3) Resistance Identities through ancestral knowledge. Finally it was found that the identity reconfigurations occur in relation to the territory in the process of forced displacement in the three generations through ancestral knowledge transmission devices where they create, resistance identities.

**Key words:** Identities , ancestral knowledge, Afrodescendant.

*“-A nosotros nos encadenaron el cuerpo- muy enojado, cantando-, ¡Ay que doloó!, a ellos el alma, ¡Ay que tristeza!, y esos blancos con el alma encadenada, enloquecidos se pusieron a rellenar ese hueco en el pecho con su oro y su petróleo, sus carros y sus televisores, y su música sin magia; nosotros: los palenqueros y cimarrones, con las manos atadas, nos agarramos de lo invisible y de la danza y el espíritu y el tambor, que es como otro corazón retumbando, recordando como se oye el mismísimo ritmo de la vida. ¡Ni nunca perdimos!-proclamó-. Quién no va a querer una moto de esas Kaguasagi y un par de quimbas blancas y un sombrero fino... ¿Quién no?-sarcástico-. pero la libertad, Jourgito, la verdadera libertad se pierde de muchas maneras, y nosotros los negros ya sabemos de eso y los blancos también, ahora no hay cadena de fierro, ni eslabón, ni candauo; hay corbata para el hombre y pa´ la mujé, espejo; y para todos, hambre, vea ve... ¡un hambre del alma que enferma y da a la gente desalmada ganas de acabaá con este mundo!*

Jorge Llano, 2015, p. 80

## TABLA DE CONTENIDO

<u>INTRODUCCIÓN</u> .....	8
<u>Objetivo general</u> .....	11
<u>Objetivos Específicos</u> .....	11
<u>1. METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN</u> .....	14
<u>1.1 La Metodología Cualitativa de Investigación</u> .....	15
<u>1.2 Las herramientas de investigación</u> .....	16
<u>1.2.1 Grupos de discusión</u> .....	16
<u>1.2.2 Diarios de Campo</u> .....	17
<u>1.2.3 Entrevista semiestructurada</u> .....	17
<u>1.2.4 Unidades de observación</u> .....	18
<u>1.3 Los y las Participantes: Una muestra intencionada</u> .....	19
<u>1.4 Consentimiento Informado</u> .....	20
<u>2. MARCO TEÓRICO</u> .....	21
<u>2.1 Identidades en movimiento</u> .....	21
<u>2.1.1 Identidades no esencialistas y en movimiento</u> .....	22
<u>2.1.2 Identidades “nosotros” y los “otros”</u> .....	25
<u>2.1.3 Las identidades se configuran históricamente</u> .....	26
<u>2.1.4 Identidad legitimadora, proyecto y resistencia</u> .....	29
<u>2.1.5. Categorías Interseccionales para comprender la Identidad</u> .....	30
<u>2.1.6 Identidades y Territorio</u> .....	33
<u>2.2 Esbozando la cultura Afro Pacífica. Música, cultura, saberes ancestrales</u> .....	37
<u>2.2.1 Música e identidades</u> .....	41

<u>2.3</u> <u>Identidades en migración y desplazamiento</u> .....	44
<u>2.3.1</u> <u>Desplazamientos forzados. De lo rural a lo urbano</u> .....	46
<u>2.4</u> <u>Los negros no son sólo un color de piel: Desde la colonización hasta la ley 70 de 1993</u> .....	50
<u>2.4.1</u> <u>¿Cómo se organizan las negritudes?</u> .....	54
<u>2.4.2</u> <u>Etnia, Raza y Afrodescendiente</u> .....	56
<u>3. ANÁLISIS DE RESULTADOS</u> .....	60
<u>3.1</u> <u>Reconfiguraciones identitarias que se dan en relación con el territorio en los procesos de desplazamiento forzado del Pacífico a Bogotá</u> .....	60
<u>3.2</u> <u><i>Ser negro no es solo un color de piel. Movimientos y significados de la identidad afrodescendiente para las diferentes generaciones.</i></u> .....	71
<u>3.3</u> <u>Identidades de resistencia a través de los saberes ancestrales</u> .....	77
<u>CONCLUSIONES</u> .....	87
<u>BIBLIOGRAFÍA</u> .....	93

## INTRODUCCIÓN

A pesar del reconocimiento en la ley 70 de 1993, en la cual el Estado colombiano reconoce que las comunidades negras se constituyen en un grupo étnico, se empiezan a dar procesos de visibilización de sujetos identificados ahora como afrocolombianos, distinguiendo representaciones de la negritud en Colombia en su diversidad cultural, sus formas de organización y sus prácticas tradicionales en armonía con la naturaleza. No obstante, de acuerdo con Restrepo (2013), la etnización de las comunidades negras no se consideraba años atrás, pues éstas se incorporaban a la nación a partir de los intereses del mercado donde se generan condiciones de producción y desarrollo desde los tiempos de la colonia hasta el día de hoy, debido a la riqueza aurífera y ambiental de la zona del Pacífico (Motta González, 2005).

De esta manera, Restrepo (2011) concibe el Pacífico como una región de frontera, recóndita y olvidada, borrada durante el proceso de construcción de nación durante el siglo XIX, donde Colombia se constituye andino céntrica, olvidando de a poco “civilizar” el litoral Pacífico junto con su gente, configurado en contraste con los habitantes de los grandes conglomerados urbanos como Bogotá.

El Pacífico se empieza a consolidar en términos de región solamente hacia los años ochenta y noventa, donde dicho autor dice que predominan imaginarios sociales acerca de la región desde los tiempos de la colonia, en la cual los españoles pudieron obtener un control parcial y puntual debido a que siempre hubo ocupación indígena considerada como “salvaje” (Restrepo, 2011). En esta medida, la relación de control total de la Nueva Granada con el Pacífico fue muy reducida a pesar de que la enorme extracción aurífera que sostenía gran parte del gobierno colonial provenía de este lugar predominando “(...) la idea de que esta región es paradigmáticamente inhóspita y malsana, idea mantenida desde los tiempos de los

conquistadores, lo cual es una de las razones ideológicas para que los españoles traigan e introduzcan esclavizados afrodescendientes para el trabajo minero” (Restrepo, 2011, p. 240, 241).

Debido a que la etnización de la negridad, así como el surgimiento de la categoría afrodescendiente, nacen a raíz de esta ley 70 de 1993 que basa su génesis en la constitución de 1991, produciendo reestructuraciones en la arena política nacional y global. Motivos por los cuales, la diferencia étnica es productora de significados para las comunidades, así como para la sociedad. En ese mismo orden de ideas, parece entonces fundamental entender cómo se dan los procesos de construcción de identidades políticas que suponen una economía de visibilidades (Restrepo, 2013), donde la utilización de los términos afrocolombiano, afrodescendiente o afro, se utilizan de manera indistinguida entre los mismos miembros y actores exógenos, donde se rompen los efectos dignificantes de los rótulos impuestos, disuadiendo los múltiples efectos y prácticas de la discriminación racial que se sedimentan y mantienen socialmente (Berger y Luckmann, 1993).

Igualmente, los significados son contextuales y objeto de tensiones y ambigüedades dentro de los marcos de la diferencia cultural en la que la etnización de estas comunidades es resultado de prácticas y narrativas contradictorias, conteniendo múltiples agentes, como pobladores locales, organizaciones étnicas, locales, nacionales y regionales, ONG’s, iglesias entre muchos otros actores, donde se recogen diversidades de voces que no necesariamente producen un discurso homogéneo con respecto al significado de lo afrodescendiente. Lo que implica entender la etnización como un proceso heterogéneo donde radica la formación de un sujeto político y unas subjetividades construidas, donde hay políticas de verdad investidas en prácticas específicas para cada sujeto (Restrepo, 2013).

Sumado a lo anterior, en el marco del desplazamiento forzado interno que ha sufrido la negritud en Colombia, se reproducen las lógicas racistas y de marginalización de esta población donde se fragmentan vivencias, prácticas y significados en relación con el territorio (Bello, 2004). En esta medida, para Pérez (2007) la identidad aparece no solamente constituida por políticas públicas, sino también por la relación de un sujeto con su entorno, donde confluyen memoria y acción, en las cuales la identidad colectiva e individual terminan rompiéndose en el tránsito de la comunidad tradicional del Pacífico a los cinturones de miseria en la comunidad moderna de Bogotá.

Por consiguiente, el desplazamiento produce reconfiguraciones de la identidad, teniendo que ajustar estilos de vida, prácticas sociales, dinámicas, creencias, formas de entenderse a sí mismo y a la sociedad de manera divergente (Bello, 2004), donde para la población negra, el rasgo fenotípico sigue siendo la dinámica articuladora de relación respecto al resto de la sociedad quienes al llegar a la capital, se encuentran con condiciones económicas deplorables y lógicas de discriminación (Walsh, León, y Restrepo, 2005).

Ahora bien, es igualmente necesario destacar que de acuerdo con los planteamientos de Foucault (1991), a lo largo de la historia todo poder hegemónico se ha acompañado del contra poder, y en esta medida, las comunidades negras, han sabido fusionar el decantado ancestral africano junto con el colombiano, creando redes de apropiación del saber a través de la mística y las formas sagradas de interpretar el mundo (Friedemann, 2000a), donde la oralidad y la cosmovisión buscan combinar materia y energía (Kasanda Lumembu, 2002) a partir de los rituales o el diálogo con los antepasados a través del cuerpo, el baile, la música, la palabra contada o cantada (Motta González, 2005). Empleando por medio de los saberes ancestrales, formas de sobrevivir a la ciudad así como un invaluable aporte no sólo en

condiciones de miseria, sino también aportando al patrimonio inmaterial cultural y la reconstrucción del tejido social relacional.

En consecuencia, la música o los saberes ancestrales en general, presentan formas de resistir, basándose en principios opuestos a la sociedad hegemónica, divergentes a los impuestos por las instituciones de la sociedad, desestabilizando los juicios de valores e identidades homogeneizantes a través de lo que Castells (1999) denomina *identidades resistencia*. Donde lo mágico juega un rol crucial y lo espiritual se interconecta con la posibilidad de proseguir las tradiciones a través de los valores y saberes específicos de la cultura donde se hace necesario replantear y redefinir la personalidad histórica e identitaria de la población negra (Zapata, 2010b). Por lo tanto, la pregunta de investigación que surge se enuncia a continuación:

¿Cuáles son las reconfiguraciones identitarias intergeneracionales de población afrodescendiente que ha vivido el desplazamiento interno del Pacífico colombiano a Bogotá, a través de los saberes ancestrales y sus significados en las narrativas de tres generaciones desde un enfoque interseccional?

### **Objetivo General**

Analizar las reconfiguraciones identitarias intergeneracionales de la población afrodescendiente que ha vivido el desplazamiento interno del Pacífico colombiano a Bogotá, por medio de los saberes ancestrales y sus significados en las narrativas de tres generaciones.

### **Objetivos específicos**

-Explorar las reconfiguraciones identitarias que se dan en relación con el territorio en los procesos de desplazamiento forzado interno.

-Identificar las prácticas ancestrales (bailes, cantos, ritos, peinados, creencias) que configuran las identidades afro de hombres y mujeres de distintas generaciones a partir de la historia de desplazamiento forzado interno.

-Analizar los movimientos y significados de la identidad afrodescendiente para las diferentes generaciones.

En este sentido, en orden de analizar las reconfiguraciones identitarias intergeneracionales de la población del Pacífico, se produjeron diversos encuentros desde la participación en talleres musicales en casas afro, entrevistas semiestructuradas, grupos de discusión, asistencia a eventos culturales, musicales en los cuales se produjeron encuentros colectivos que permitieron establecer relaciones de confianza para la facilitación del compartir relatos sobre sus experiencias de desplazamiento y entendimiento acerca de los saberes ancestrales en su vida cotidiana. Dando paso igualmente, al reconocimiento de nuestro rol en la investigación y la importancia de interactuar en escenarios amplios, públicos y diversos donde los saberes ancestrales eran evocados constantemente contribuyendo a visibilizar los planteamientos de esta investigación. De igual modo, cada una de las entrevistas se analizó desde un enfoque interseccional, complejizando las lógicas sistémicas de cada sistema al que apelamos, para poder identificar los movimientos comprensivos que realizan los sujetos acerca de la identidad afrodescendiente.

De manera que, las preguntas realizadas (Ver Anexos 9 y 10), permitieron desarrollar el objetivo propuesto, rescatando las voces de las diferentes generaciones desde mencionado enfoque interseccional a raíz de los significados en las conversaciones y narrativas.

En otro orden de ideas, parece pertinente considerar la relevancia social del proyecto que radica en dar cuenta de los procesos de resistencia de las comunidades afrodescendientes a través

de los saberes ancestrales, reconfigurando sus identidades por medio del canto, el repique del tambor y la conexión con sus antepasados, conservando lo sagrado y lo mágico en un hilo relacional consigo mismos y con la sociedad receptora (Motta González, 2005). Que también permite entender el desplazamiento bajo ciertas lógicas de poder (Foucault, 1991) donde las categorías impuestas a los sujetos como “afrodescendientes” generan tensiones y dispositivos de poder a través de marcadores identitarios en los sujetos que implican la otrerización (Hall, 2003).

De modo similar, la conceptualización y comprensión de los saberes ancestrales permitió un marco comprensivo hermenéutico e interpretativo donde parece pertinente resignificar la historia del esclavismo y la Colonia, lo que contribuye a generar otras comprensiones acerca de la sublevación de los negros como población rebelde y de resistencia desde donde surgen identidades y vínculos con el África del que provenían, creando otras relaciones con el territorio y sus antepasados (Zapata Olivella, 2010b).

Por otra parte, la investigación parece relevante para la disciplina psicológica, sobre todo en el campo de la psicología social, en tanto expresa los intereses por comprender las identidades permitiendo generar nuevos marcos comprensivos para hacer acompañamiento psicosocial sin reducir las realidades individuales, guardando una mirada integral de sujetos (Montero, 1987), así como se producen comprensiones acerca de los contextos históricos de las poblaciones desplazadas, teniendo en cuenta el marco cultural, señalando otros saberes que empiezan a tejer sociedad en la ciudad. De esta forma, se busca igualmente re conceptualizar el hecho del desplazamiento como el productor de empobrecimiento y miseria, sino que además, busca entrever las relaciones de poder (Foucault, 2010), así como los saberes ancestrales, aportadores de lo que Castells (1999), denomina *identidades proyecto*, donde se potencializa la acción de los sujetos a través de un proyecto de vida en procesos comunitarios y organizativos en los que están

inmersos los sujetos de la investigación.

Además, desde la perspectiva psicológica, resulta pertinente tener comprensiones holísticas de la sociedad y los sujetos que la conforman, por cuanto es necesario investigar acerca de estas poblaciones afrodescendientes y su historia en el país, donde estos marcos podrían presentar antecedentes para asentar las bases de una política pública que en vez de reducir y estigmatizar a través de las palabras, comprendiendo y creando mecanismos de acción diferentes, visibilizando la discriminación y los dispositivos de regulación y control de la identidad (Foucault, 2010).

Teniendo en cuenta los objetivos propuestos, en el texto a continuación se plantea una ruta metodológica expuesta en el Capítulo 1, donde se comprende un enfoque cualitativo de investigación social, para analizar, en el Capítulo 2, el marco teórico que busca desarrollar los marcos comprensivos respecto a la pregunta, dividiéndose en 3 partes donde se expresa: (1) Reconfiguraciones identitarias que se dan en relación con el territorio en los procesos de desplazamiento forzado del Pacífico a Bogotá , (2) *Ser negro no es solo un color de piel*. Movimientos y significados de la identidad afrodescendiente para las diferentes generaciones y por último, (3) Identidades de resistencia a través de los saberes ancestrales.

Siguiendo por este rumbo, una vez presentado el marco teórico, se mostrará en el Capítulo 3, el Análisis de los resultados del trabajo de campo y las conclusiones.

## **1. METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN**

El presente apartado buscará dar cuenta de la comprensión metodológica en la cual se postulan como marcos fundamentales, la metodología cualitativa de investigación social, la Teoría Fundamentada (Strauss y Corbin, 2002), y los análisis hermenéuticos, por medio de los

cuales se realizó esta investigación con diversas técnicas para comprender cuáles son las reconfiguraciones identitarias de sujetos víctimas del desplazamiento forzado del Pacífico colombiano a Bogotá, a través de los saberes ancestrales afrodescendientes desde un enfoque interseccional, en las narrativas de los entrevistados.

### **1.1 Metodología Cualitativa de Investigación**

Al hablar de metodología cualitativa, desde Hernández, Fernández y Baptista (2010) es importante establecer que ésta se enfoca en la comprensión y profundización de los fenómenos, explorándolos desde la perspectiva de los participantes en un ambiente natural y en relación con el contexto. Frente al método cualitativo desde Flick (2002) se concibe la investigación no como una mera representación de la realidad, en cambio, ésta se percibe como un proceso constructivo, donde los agentes se relacionan dando sentido a una realidad emergente de lo social, lo colectivo, donde se buscó acceder a los sujetos mediante el diálogo y la reflexión de los entornos sociales a través de las narrativas y sus significados.

Siguiendo por este rumbo, entendemos durante todo el proceso investigativo que estamos situadas desde una postura descentralizada como lo plantea White (1993) en la cual, nosotras como investigadoras nos paramos desde una posición de no-saber, para así comprender que los sujetos a los cuales apelamos en la investigación se encuentran en una posición privilegiada, en el sentido en que ellos tienen todo el conocimiento acerca de sí mismos y su realidad, puesto que la investigación está dirigida a la comprensión de los significados identitarios de cada uno de los sujetos.

Por otro lado, el presente escrito pretende hacer un trabajo investigativo a través de la recolección de datos empíricos donde Strauss y Corbin (2002) plantean la Teoría Fundamentada como una teoría en la cual el método, la recolección de datos, el análisis y la teoría guardan una

estrecha relación entre sí. Es así como, la teoría emerge a partir de los datos encontrados, y permite generar nuevos conocimientos, que potencializan las comprensiones y generan nuevos significados para la investigación y posterior acción en la comunidad.

En esta medida, el análisis de la presente investigación se realizó desde un enfoque interseccional, como herramienta analítica para comprender la forma como diferentes categorías como el género, la raza, la etnia y la clase socioeconómica, se entrecruzan respondiendo a identidades múltiples. En tanto, se muestran las variadas identidades y se revelan los diversos tipos de discriminación consecuentes de dichas identidades. De esta forma el análisis interseccional aborda las maneras en que el racismo, la opresión de clase y otros sistemas de discriminación que generan desigualdades, estructuran las posiciones relativas de los sujetos. Igualmente, en la investigación se entiende la combinación de identidades como una suma que produce experiencias sustantivamente diferentes, es así como se descubren diferencias y similitudes significativas para poder superar dichas discriminaciones y constituir las condiciones necesarias para que los sujetos accedan a los derechos humanos. Es por esto que se hace necesaria esta metodología para entender el entorno social y económico así como las políticas, los programas, los servicios y las leyes que incurren sobre un aspecto de nuestras vidas y se vinculan a los demás.

Por esta razón, es necesario comprender que el proceso de investigación está determinado por la mirada de las investigadoras, debido a que "La unidad del proceso de investigación no está en la teoría ni en la técnica -ni siquiera en la articulación o intersección entre los dos: está en la persona del investigador, que a su vez está socialmente determinada por el sistema de las relaciones sociales" (Ibáñez, 1985, p. 218, citado en Echeverri, 2010, p.14).

## **1.2 Las Herramientas de Investigación**

### **1.2.1 Grupos de discusión**

De acuerdo con Peinado, Martín, Corredera, Moñino, & Prieta (2010), los grupos de discusión son una técnica de investigación grupal cualitativa, que busca comprender problemas sociales, utilizando el diálogo y la conversación entre las personas. Debido a que de esta forma se intercambian opiniones, con el fin de conocer el punto de vista sobre un tema en particular. Se recogen las posiciones socializadas del sujeto colectivo, a diferencia de lo que pasa en la entrevista (Echeverri, 2010).

Así pues, durante la presente investigación se realizó un grupo de discusión con tres mujeres del Pacífico colombiano, las cuáles habían sido previamente entrevistadas, a fin de poder establecer el tema, en el cual se pudo hablar libremente acerca de cómo ha sido este proceso del desplazamiento forzado, dónde se evidencian cambios en las lógicas relacionales, simbólicas, y de identidad, compartiendo diálogos, narrativas y experiencias, con el fin de tener una mayor comprensión de las subjetivaciones de los sujetos (Ver anexo 13).

### **1.2.2 Diarios de Campo**

Desde Martínez (2007) el Diario de Campo es un instrumento que permite sistematizar las prácticas investigativas, para mejorarlas, enriquecerlas y transformarlas, lo que permite ahondar en la relación teoría-práctica puesto que durante la observación hay una fuente de primera mano, en la cual el investigador debe plantearse la novedad, frente a lo que está observando, no tomando nada como si fuera cotidiano o natural, es por esto que los diarios de campo se vuelven una técnica excelente para el registro y la comprensión de nuevas realidades (Ver anexos 3, 4, 5 y 6).

### **1.2.3 Entrevista semiestructurada**

De acuerdo con los planteamientos de la Teoría Fundamentada (Glaser y Strauss, 1967), se da la posibilidad de acercarse inductivamente a nuevos conocimientos emergentes de las interpretaciones dadas en las narrativas de los sujetos donde los conocimientos emergentes del otro, surgen a través del diálogo y el lenguaje como fuente principal de construcción social relacionando los postulados del socio constructivismo. De esta forma, la entrevista semi estructurada permite evaluar significados, produciendo respuestas a través de la formulación de algunas preguntas de las cuales se producen ciertas pautas o guías de acuerdo a los objetivos propuestos (Hernández, Fernández y Baptista, 2010) (Ver anexos 9 y 10).

#### **1.2.4 Unidades de Observación**

La presente investigación cualitativa empezó con una observación no participante en los diferentes espacios en los que se compartía con las comunidades. Sin embargo, en el transcurso de la investigación, gracias a la co-construcción del conocimiento de nuestros saberes en las relaciones dialógicas con los participantes, se convirtió en una observación participante, donde luego de entablar confianza en la construcción de relaciones con las comunidades, eran ellos quienes nos invitaban a estos lugares, explicitando su interés en que nosotras aprendamos de sus cantos y de su cultura para que estos no se pierdan o se olviden. Estas experiencias en los diferentes espacios se registraron a través de diarios de campo. Algunos de los estos espacios que se vivenciaron fueron: Almuerzo en el *Rincón del Pacífico*, el evento del lanzamiento de las cantadoras del Pacífico en el Museo Nacional (Ver anexo 1), el San Pachito en Soacha, talleres de percusión y charlas sobre discriminación y etnoracismo en la Casa Afro del barrio el Perdomo (Anexo 3 y 4), encuentros periódicos los domingos para la habitual jugada de bingo y *comadrazgo*, fiestas de cumpleaños, la conmemoración a las víctimas del 9 de abril en el Centro de Memoria, además del CD, “*Cuando llegué a Bogotá*”, realizado por algunas de las

participantes de esta investigación (Ver anexo 12 y 14). Además de clases de inglés periódicas, dictadas por las investigadoras en un compartir de saberes con los ensayos musicales de niños, jóvenes y mujeres quienes nos otorgaron sus voces para las entrevistas y para nuestros encuentros en la Casa del barrio Oasis.

### **1.3 Los y las Participantes: Una muestra intencionada**

En la presente investigación se realizó una muestra intencionada de cuatro hombres y ocho mujeres de distintas generaciones, pertenecientes a clases sociales bajas, establecidos en los barrios de la localidad de Mártires, Ciudad Bolívar, y el municipio de Soacha, Cundinamarca, entre otros. Igualmente, la muestra es intencionada en la medida en que se adecúa la escogencia de los participantes pues cada uno de ellos o sus familias, fueron desplazados y desplazadas del Pacífico a Bogotá. A continuación los participantes :

#### **Mujeres**

- Mujer niña de siete años, de Tumaco, Nariño. Se vino para Bogotá hace dos meses con su abuela, su papá y su mamá.
- Mujer niña de ocho años, nacida en Bogotá, su familia es de Chocó.
- Mujer niña de catorce años, de Barbacoas, Nariño. Hace un año se vino para bogotá con su tío. Vive en el barrio Arborizadora Alta, Ciudad Bolivar.
- Mujer joven de veinte años, nacida en Bogotá. Familia proveniente de Barbacoas, Nariño. Su familia se vino para Bogotá hace veinte años. Vive en el Barrio San Joaquín, Ciudad Bolívar.
- Mujer adulta de cuarenta años de Mungidó, Chocó, creció en Yuto, Chocó. Vive en el barrio Arborizadora Alta, Ciudad Bolivar. Lleva quince años en Bogotá. Se vino con sus tres hijos.

- Mujer adulta de cuarenta y un años, de Vuelta de Gallo del río Patía, Tumaco, Nariño. Se vino hace quince años para Bogotá. Desplazada de Barbacoas, Nariño, con sus hijos, y su excompañero. Vive en el barrio Arborizadora Alta, Ciudad Bolívar.
- Mujer adulta de cuarenta y siete años, de Vuelta de Gallo del río Patía, Tumaco, Nariño. Llegó a Bogotá el 19 de Agosto de 2005, se vino con su hermano y su hermana. Vive en el barrio Arborizadora Alta, Ciudad Bolívar.
- Mujer adulta de cincuenta y un años de Mungidó, Chocó. Vive en el barrio Arborizadora Alta, Ciudad Bolívar. Vivió hasta los catorce años allá y se vino para Bogotá con dos de sus hijas. Lleva aproximadamente treinta y siete años en Bogotá.

### **Hombres**

- Hombre joven de quince años, nacido en Cartagena. Vive en el Barrio Oasis, Soacha. Su familia llegó hace 18 años a Bogotá.
- Hombre joven de quince años, nacido en Soacha, Cundinamarca. Familia Proveniente del Chocó. Vive en el Barrio Oasis, Soacha, su familia llegó en los noventas a Bogotá.
- Hombre adulto de cincuenta y cinco años, de Guapi, Cauca. Se vino para Bogotá en mil novecientos sesenta y siete con su hermano, lleva 39 años en Bogotá. Vive en el centro de Bogotá.
- Hombre adulto de cincuenta años, de Alto Quibdó, Chocó. Se vino solo para Bogotá en el año 2000. Lleva aproximadamente dieciséis años en Bogotá. Vive en el barrio Arborizadora Alta, Ciudad Bolívar.

### **1.4 Consentimiento Informado**

En cuanto a los criterios éticos de la investigación, así como para asegurar los planteamientos de la Resolución 008430 de 1993 del Ministerio de Salud de Colombia, que

establece las normas científicas para la realización del trabajo, es importante mencionar que bajo este código, el consentimiento informado es un procedimiento necesario para el uso adecuado de la información suministrada, donde se asegura la confidencialidad así como el compromiso a la no falsación de datos ni a la alteración de la información recogida en las narrativas de los participantes (Congreso de Colombia, 2006).

De esta forma, se les entregó a los participantes una hoja con la cual debían marcar su información personal antes de dar comienzo a la entrevista (Ver anexo 2), dando constancia de su acuerdo a participar en la investigación, aceptando las condiciones y grabaciones estipuladas para el marco de análisis. Se le aclara a los participantes que en la investigación aparecen con seudónimos para asegurar la confidencialidad y seguridad de los mismos.

## **2. MARCO TEÓRICO**

### **2.1. Identidades en movimiento**

El concepto de identidad ha sido ampliamente abordado desde diversas epistemologías, estudios, disciplinas y no se pretende construir un estado del arte del mismo en el transcurso de esta investigación. No obstante, se abordarán distintas concepciones y postulados que dan a entender algunas de las comprensiones de dicho concepto, en orden de definir la identidad como un proceso no estático, que se configura, reconfigura y se construye frente a un otro (Hall, 2003). Reconociendo dichas reconfiguraciones identitarias en marcos históricos y procesos de subjetivación de identidades que se construyen por múltiples elementos que abordaremos a continuación.

Por consiguiente, a lo largo de este apartado, la identidad se definirá como una categoría que al romper con su condición “esencialista”, se modifica en marcos históricos, sociales-contextuales, así como procesos de subjetivación de identidades, creando significados a nivel

individual y social.

Por otro lado, se hablará acerca de las identidades legitimadoras, proyecto y resistencia planteadas por Castells (1999), categorías fundamentales para comprender procesos comunitarios y organizativos en los que están inmersos los sujetos de la presente investigación, estableciendo la necesidad de situar las identidades históricamente, comprendiendo marcos interseccionales de género, raza, etnia, clase socioeconómica, generación y procesos de socialización.

Para indagar, en último lugar, las relaciones e identificaciones con el territorio dentro del marco del desplazamiento forzado, dando pie a una concepción de identidad dentro del escenario espacio temporal, en el cual los sujetos depositan sus vivencias, prácticas y significaciones territoriales, para así comprender los procesos de subjetivación que se encarnan en los mismos.

### **2.1.1. Identidades no esencialistas y en movimiento**

En primer lugar, para Hall (2003) la identidad se reconoce como un proceso no estático, cambiante, donde se crean narrativas de significado con el otro y su contexto mediante reconstrucciones históricas. De igual manera Echeverri (2010) encuentra dos maneras de conceptualizar la identidad. Una de ellas, parte desde una postura esencialista, donde la identidad parece establecida dentro de un periodo histórico fundante, concebida como inmutable, natural y fija a lo largo del tiempo; y otra, desde la visión constructivista, en la cual la identidad se interpreta en el fruto de relaciones específicas que implican la construcción de significados en constante cambio, de manera incompleta, fracturada y en inacabable proceso a lo largo del ciclo vital de los sujetos.

En este orden de ideas, siguiendo con los postulados de Echeverri (2010) la investigación partirá de una concepción de identidad desde una visión constructivista, generada desde la interacción del sujeto con un contexto histórico y social particular. Debido a que se optará por

definir la identidad como producto de la interacción social, comprendiendo las relaciones entre sujetos y mecanismos de poder por medio de la narrativa y el lenguaje, situados en contextos históricos, de acuerdo con lo planteado por Foucault (2010), para establecer que las identidades “(...) son sociales, contextuales y en permanente cambio y transformación. Alimentándose de elementos simbólicos, culturales y materiales” (Echeverri, 2010, p. 172). Siguiendo con lo anterior, Navarro Valencia (2012) plantea que debe evitarse caer en el reduccionismo a la hora de comprender realidades sociales, culturales, políticas y económicas, estigmatizando y sesgando la multiplicidad individual y homogeneizando los procesos ideográficos y relacionales de cada sujeto.

Así pues, desde Foucault (2010) mencionados sujetos se configuran a través de los planos intersubjetivos e intrasubjetivos, donde la interacción social implica un discurso, donde existen dos mundos: las palabras por un lado y las cosas por el otro, teniendo en cuenta que aquello que decimos crea interpretaciones, descripciones, designaciones subjetivas ubicadas en tiempo y espacio, donde no necesariamente se corresponden las palabras, con las características del objeto. De esta forma, Foucault (2010) explica que las cosas existen independientemente de la interpretación que hagamos sobre ellas, porque las cosas anteceden la palabra, es decir que el saber se configura históricamente de distintas maneras, pues cada saber obedece a un dominio discursivo constituido por los distintos objetos a los que se pretende nombrar. Y en esta medida, hay que preguntarse cómo se construyen los saberes que son socialmente aceptados, de qué manera se constituye el conocimiento social, creando identidades unívocas, homogéneas y estáticas, donde emergen los saberes e ideales frente a la conformación de este concepto, en medio de las relaciones de poder donde la significación de los mismos está ligada al discurso, el contexto y la interacción entre los distintos agentes sociales.

Igualmente, Foucault (2010) plantea que las palabras crean dispositivos de conocimiento, concibiendo al sujeto como perteneciente a una trama histórica, donde dicho sujeto necesita comprender la estructura en la cual está inmerso, analizando las relaciones de poder a través de las cuales los sujetos se identifican o no, dependiendo de factores contextuales, discursivos.

En esta medida, desde Foucault (2010) la condición de sujeto depende del tiempo histórico en donde se vive, no de su condición biológica; lo que se ejemplifica con el hecho de ser negro, que si bien no es un aspecto meramente fenotípico, resalta el hecho de que ser negro se construye de acuerdo a los marcos históricos que otorgan significado a su condición de sujeto.

En ese mismo orden de ideas, Restrepo (2009) plantea que los discursos no son una mera representación quimérica, sino que producen efectos materiales sobre cuerpos, espacios, objetos y sujetos como cualquier otra práctica social, a raíz del significante o lo simbólico, creando relaciones, representaciones o disputas en los terrenos sociales. En este caso, el dispositivo de poder se legitima a través de los discursos utilizados por el Estado, a partir de la designación de las poblaciones negras como afrocolombianas, en la cual Foucault (2010) concibe que la identidad se conforma de acuerdo a dispositivos establecidos y determinados, debido a que es por medio de la creación de la identidad, que se producen mecanismos de gobierno del yo.

En este sentido, McDougall (1994) habla acerca de las funciones y roles que el sujeto internaliza, de acuerdo al lugar de enunciación donde está parado. Pues es dentro de esta comprensión holística y/o autorreflexiva que se le brinda un significado distinto al contexto personal donde se encuentra inmerso el sujeto, donde la comunicación o lenguaje verbal y no verbal que emita, ya está generando comprensiones acerca de dicho sujeto intersectado por múltiples *yoes* o identidades individuales construidas a lo largo de su historia. Por tanto, es en la

diferencia entre el yo y el otro, donde las experiencias psicosociales de una historia continúan entretejiéndose y fusionándose entre lo personal y lo social (Restrepo, 2009).

### **2.1.2. Identidades “nosotros” y los “otros”**

No obstante, dichas identidades remiten a un aspecto diferenciador, que demarca un “nosotros”, diferente a unos “otros” (Briones, 2007), bajo los cuales el aspecto identitario señala cierta interioridad y pertenencia, o cierta exterioridad y exclusión revelando aquello que Restrepo (2009) llama “las amalgamas políticas” (p.67), donde se reconoce que la identidad no puede comprenderse sin hacer el contraste con otro supuesto, estatus, idea. Es por esto que de acuerdo con los planteamientos de Hall (2003), no puede pensarse la identidad sin la diferencia, teniendo en cuenta que son dos caras de la misma moneda y donde dicho concepto de identidad abarca una construcción multifactorial que constituye un marco de reconocimiento en los sujetos acerca de sí mismos y de su entorno que los enmarca en condiciones excluyentes de “otros” (Hall, 2003).

De igual modo, de acuerdo con los planteamientos de Jenkins (1996) la similitud y la diferencia personalizan las entrañas de la vida social, creando dinámicas de identidad e identificación en tanto “(...) La identidad es nuestra comprensión de quiénes somos y quiénes son los otros, a la vez que es la comprensión que los otros tienen de ellos mismos y de los otros, entre los cuales nosotros estamos incluidos” (citado en Echeverri, 2010, p. 166). Es decir, que hay un sentido subjetivo de la elaboración de identidad en un intercambio con un “otro” y las experiencias sociales que le rodean.

Dicho de otro modo, el sujeto emprende comprensiones entrecruzadas acerca de sí mismo y de los “otros” en dos referentes básicos: por un lado, el de la identidad social que alude a los grupos de edades, género, clase, raza etc., y por otro lado, al de la identidad personal que refiere

a la diferenciación del individuo frente a otros.

En esta medida, existen marcaciones de diferencia como procesos de exclusión, simuladas bajo la naturalización de signos identitarios con significados únicos e idénticos que no mutan, sino que se clasifican y funcionan como puntos de identificación y adhesión, los cuales surgen debido a su capacidad de excluir, omitir, o “dejar por fuera”, toda identidad que esté al margen de una definición establecida (Hall, 1996). Y como reitera Derrida (1981) citado en Hall (2003) “(...) la constitución de una identidad siempre se basa en la exclusión de algo y el establecimiento de una jerarquía violenta entre los dos polos resultantes” (p.19). Para complementar lo anterior, desde Berger & Luckmann (1993) los sujetos se relacionan a partir de tipificaciones recíprocas, donde se pone a un sujeto dentro de una categoría X, y desde allí se crean pautas de relación con él, y él con los “otros”, volviéndolos agentes reconocidos dentro de un sistema institucionalizado. En el cual no necesariamente hay reconocimiento, adhesión o procesos de subjetivación que establezcan acuerdos acerca de lo que implica ser tipificado como afro, por ejemplo, sino que a veces es atribuido por el contexto, sin la subjetivación del individuo que ha sido descrito o estigmatizado dentro de un grupo, debido al proceso de diferenciación o establecimiento de la otredad, que para este caso, puede deberse al simple rasgo fenotípico, por ejemplo.

De esta manera, podría decirse que no existen identidades fijas y homogéneas, puesto que no perduran en el tiempo o en las etapas del ciclo vital como esenciales, uniformes y estáticas, sino que se reconfiguran en marcos sociales, históricos y culturales de sentido, donde el sujeto vive procesos de subjetivación de su identidad por medio de múltiples elementos interseccionales como el género, la raza, la clase socioeconómica, y las maneras como narrativamente expresan su subjetividad y lo llevan a un proceso de diferenciación e identificación entre el, yo y el otro.

### **2.1.3. Las identidades se configuran históricamente**

Teniendo en cuenta las consideraciones históricas dentro del proceso de conformación y reconfiguración identitario, McNamee (2002) analiza desde la modernidad y el capitalismo, las lógicas políticas y de producción económica forjadoras de identidades, llamadas *individualistas*, las cuales se centran en el *yo*, quebrantando los tejidos sociales, centrándose en el individuo como único accionador y potencializador de sus posibilidades sociales y económicas. Es decir, se pretende llegar a una homogeneización del individuo por medio de la legitimación y promoción del individualismo como verdad absoluta, creando patrones de relación y diferenciación en los sujetos, que legitiman dispositivos de poder entre el individuo y las instituciones. En este sentido, al no reconocer discursivamente las condiciones históricas y los saberes ancestrales de los sujetos, se fragmenta al sujeto de su contexto histórico, social, cultural, ancestral y ritual, así como los significados que el sujeto tiene de sí mismo.

En esta misma línea, Bauman (2003) intenta definir la noción de identidad en el mundo moderno, donde las formas de crear vínculos sociales cambian de acuerdo con los medios de comunicación modernos que implican vínculos sociales cada vez más flexibles y que fragmentan la identidad. No obstante, Bauman (2003) define la identidad como proyecto, asumiendo que la condición de identidad es siempre precaria debido a que la globalización y su impacto en las identidades obliga a su rearticulación a partir de las lógicas que tiene como consecuencia la reemergencia de los nacionalismos, la disolución de los vínculos sociales o las transformaciones de actitud frente a lo sagrado. Esto quiere decir que el sujeto está en constante tensión entre lo tradicional y lo globalizado, así como la relación entre el individuo y la sociedad, el sujeto y la estructura, la estabilidad y el movimiento, la solidaridad y el individualismo, el anclaje social y la pertenencia al país de origen.

Es decir, que la modernidad busca crear un orden a través de unidades fundamentadas de conocimiento mutuo en las que el Estado legitima formas de diferenciación e identificación, que implican para el sujeto entrar en crisis de pertenencia y/o generar esfuerzos constantes por corresponder a los modelos impuestos entre la realidad establecida por la imagen y la semejanza de la idea. En otras palabras, entre lo que “debería” ser y lo que “es”. De esta manera, la identificación es imprescindible para los individuos, que en sus procesos de subjetivación, encuentran procesos de identificación o diferenciación en orden de pertenecer a un “nosotros” o a un “otros” y en esa medida, sentirse parte o no, de una comunidad, cada vez más diluida por la modernidad (Bauman, 2003)

Complementando lo anterior, Roiz (2003) analiza los medios de comunicación y las instituciones por medio de las cuales se transmiten identidades políticas creando imaginarios culturales de las comprensiones de las diferencias, las cuales suscitan lógicas racistas como lo dice Mendieta (2003), marcando aspectos cognitivos, emocionales y comportamentales, en discursos que generan estigmas, herencia de las sociedades coloniales esclavistas, como lo plantea Mosquera Perea (2003) donde la población afrocolombiana está marcada por la historia colonial esclavista que los identifica y diferencia por su color de piel y rasgos fenotípicos.

En este sentido, Castells (1999) destaca la importancia de entender por quién y para qué se construyen cierto tipo de identidades, y bajo qué supuestos políticos se mantienen. Del mismo modo, las transformaciones sociales y culturales, pueden leerse desde la historia y el entendimiento del individuo en “la era de las sociedades en red” que de acuerdo con Castells (1999), se constituyen en identidades que cobran sentido producto de las tensiones entre lo local y lo global, encontradas en constante ambigüedad dialéctica; entre lo tradicional y lo innovador, entre la identidad de la institucionalización y la autorreflexiva, entre lo europeo o lo

“desarrollado” y lo nacional. Para dar un ejemplo de lo anterior, Restrepo (2011) habla acerca de la manera en que históricamente durante el siglo XIX, el Pacífico colombiano se borra del mapa del proyecto de construcción de nación, ignorando esta región en el plano simbólico, imaginario e institucional. Y donde “(...) los historiadores registran cómo los habitantes del Pacífico encarnaban la anti-civilización, convirtiéndose en viva representación de la antítesis del sueño de proyecto nacional” (p. 243).

Siguiendo por este rumbo, dentro de las tensiones mencionadas por Castells (1999), los individuos se ven forzados a adoptar vidas construidas organizadamente de forma que estructuran su identidad, en marcos de sentido y experiencia sin la presencia de identidades alternativas en la memoria colectiva del pueblo, como lo es el caso de los afrocolombianos y sus historias desconocidas o ignoradas.

En síntesis, desde la colonialidad a nivel histórico, así como desde la construcción identitaria en la modernidad, ésta ha sido atravesada por relaciones de poder y de dominación, donde van surgiendo luchas paralelas de resistencias desde lugares subalternos (Foucault, 1991). Lo que implica hablar de la identidad, la identificación y la diferencia, como tecnologías que mantienen los límites entre el yo y el otro. Así mismo, es importante diferenciar las identidades construidas con fines estatales o mantenidas por el Estado (identidades institucionalizadas), y por el otro lado, las identidades que se construyen bajo la idea de transformación social (identidades resistencia y proyecto), las cuales pueden leerse desde la historia y el entendimiento del individuo donde las narrativas construyen sentido (Castells, 1999).

#### **2.1.4. Identidad legitimadora, proyecto y resistencia**

Con respecto a la temática anteriormente expuesta, Castells (1999), propone tres formas para generar distinciones y problematizar los orígenes de construcción de identidad.

El primero de estos aspectos, es la llamada *identidad legitimadora*, introducida por las instituciones dominantes de la sociedad dentro de contextos determinados en los cuales operan un conjunto de instituciones, así como de actores organizados para reproducir dicha identidad predominante de forma racionalizada para crear fuentes de organización estructural (Castells, 1999). Como lo es la sociedad civil y los aparatos institucionales para promover control como las Iglesias, sindicatos, partidos, cooperativas y demás instituciones que prolongan las dinámicas del Estado, y además, se arraigan en las vidas de las personas, creando dominaciones interiorizadas y legitimaciones de identidades normalizadoras sobre impuestas e indiferenciadas (Castells, 1999).

Por otro lado, el segundo aspecto analizado por Castells (1999), es llamado *identidad resistencia*, que es generada por actores que se encuentran en condiciones o posiciones devaluadas o estigmatizadas por la lógica de la dominación que producen “trincheras de resistencia”, basándose en principios diferentes u opuestos a la sociedad hegemónica, divergentes frente a los que imparten las instituciones de la sociedad. Es decir, que se producen formas de resistencia colectivas en comunidades contra la opresión. Y a la vez, se forman identidades de manera defensiva (en términos de ideologías e instituciones dominantes), desestabilizando juicios de valores e identidades homogeneizantes.

Por último, el tercer aspecto identitario abordado por Castells (1999), se llama *identidad proyecto*, que es cuando actores sociales basados en los materiales culturales que disponen, redefinen su posición en la sociedad y al hacerlo buscan la transformación de toda la estructura social produciendo otros sentidos frente a su experiencia, creando proyectos de vida diferentes quizá basados en identidades resistentes, oprimidas, pero que tienen proyectos de identidad en expansión y transformación de la sociedad (Castells, 1999).

De esta forma, para Castells (1999), ninguna de estas tres categorías identitarias es

excluyente entre sí, antes bien, oscilan y pueden relacionarse de manera tal que con el paso del tiempo, tanto las identidades resistencia como las proyecto se vuelven legitimadoras, así como la legitimadora puede volverse resistente y eventualmente proyecto.

### **2.1.5. Categorías Interseccionales para comprender la Identidad**

Por otro lado, cuando hablamos acerca de las identidades es imprescindible enunciar la manera en que la configuración de una identidad está atravesada por el concepto de género, clase socioeconómica, raza, y etnicidad, categorías interseccionales que deben ser entendidas en su simultaneidad en tanto reconfiguran y crean procesos de subjetivación identitaria (Viveros, 2004).

Por consiguiente, en aras de entender la interseccionalidad se hace imprescindible situar el análisis de género en un contexto social y cultural determinado, para así, concebir las distintas maneras en que se constituyen, se producen y mantienen los sujetos/cuerpos que no están únicamente intersectados por esta categoría, sino que además, en la investigación se vuelve de vital importancia comprender las intersecciones discursivas identitarias que conforman cada sujeto en contexto.

Así mismo, es importante reconocer que las fronteras que se trazan del género, al igual que otras categorías como la clase o la raza, se encuentran cumpliendo una función política, económica y social; y como no hay una manera explícita de transmitir estas normas del género, se mantienen a través del lenguaje y lo simbólico (Conway, Bourque, & Scott, 2003).

Siguiendo por este rumbo, Lagarde (1996) establece que el concepto de género depende de la cosmovisión de cada sociedad, la cual tiene en su propia cultura, un marco referencial a la hora de pensar dicho concepto. En esta medida, es importante reconocer que la cosmovisión que el sujeto tiene del género es una parte estructurante y moldeadora de su identidad, la cual

posteriormente será un eje transversal a la hora de relacionarse con su propio cuerpo y con los demás sujetos.

Otro aporte principal, en los estudios de género fue “(...) indicar cómo se construía la diferencia racial a través del género, cómo dividía el racismo la identidad y la experiencia de género, y cómo el género y la raza configuraban la clase” (Moore, n.d citado en Viveros, 2004, p. 182 ). Un ejemplo de lo anterior se encuentra en Carby, H & Spillers, H. (n.d) citados en Viveros (2004) donde se sostiene que las mujeres blancas y las mujeres negras no fueron construidas de la misma manera. En cambio, éstas últimas fueron construidas bajo dos ejes transversales: la raza y el sexo institucionalizado bajo un sistema esclavista, que postulaba a los sujetos negros como propiedad enajenable. Por consiguiente, podría hablarse de que la raza es un indicador transversal, en el cual hombres y mujeres negros pertenecían a hombres y mujeres blancas (Viveros, 2004), de acuerdo con el decantado colonial, donde los negros pertenecían a los blancos, en tanto fuerza de trabajo y ganancia económica.

Y que hoy en día se repite este fenómeno bajo los postulados de Fraser (1997) desde la condición post socialista, donde a pesar del reconocimiento en el ámbito institucional que se les ha hecho a las comunidades negras, a través de leyes y regulaciones normativas (Walsh *et al.*, 2005), existe una mínima intervención del Estado en asuntos económicos con el resurgimiento del liberalismo económico y el empeoramiento de las condiciones de este grupo étnico. Es decir, se evidencia una ausencia de un proyecto emancipatorio real que hace necesaria una búsqueda de la igualdad social desde la *redistribución* justa de los recursos y un *reconocimiento* de la diferencia en el marco de las demandas de otras identidades (Fraser, 1997).

Igualmente, la categoría generacional analizada en esta investigación bajo un enfoque interseccional, puede comprenderse a través de concebir la identidad como un proceso dinámico

y en permanente construcción que se da a lo largo del ciclo vital, bajo la cual los sujetos tienen relaciones contextuales, ambientales, psicológicas y biológicas distintas, resaltando la importancia de comprender cuáles son estas configuraciones que los sujetos tienen de su identidad de acuerdo a su experiencia vital.

Así mismo, en cuanto a la categoría de etnia, desde Restrepo (2013) se concibe el proceso de etnización como aquel que pretende la formación de sujetos políticos (nosotros-ellos) y unas subjetividades (identificaciones en nombre de la existencia supuesta o efectiva de un grupo étnico). Donde el grupo étnico se piensa no sólo desde los marcadores de diferencia lingüísticos y culturales sino también desde la diferencia regional que los constituye con una identidad no homogeneizante. Es importante, marcar que este proceso no ha sido igualmente apropiado y significado en todas las generaciones ni por todos los actores en nombre de las cuales se habla. Restrepo (2013) al referirse a la identidad de las poblaciones negras, prefiere llamarlas negritudes a afrodescendientes, en tanto comprende que al poner este tipo de rótulos lo que hace es disuadir y dignificar los múltiples efectos y prácticas de la discriminación racial que se han sedimentado y entendido como sentido común. Mientras que en la comprensión de la categoría afrodescendiente, suponemos un proceso constituido bajo una diáspora africana, debido a que la humanidad en su totalidad nace en África, siendo todos descendientes de allí (Restrepo, 2013).

#### **2.1.6. Identidades y Territorio**

Como se ha venido conceptualizando la categoría de identidad anteriormente, es importante situarse en un marco de comprensión histórico y social para entender al sujeto, postulando la importancia territorial con respecto a las identidades individuales y colectivas, en la medida en que a través de la práctica y el hecho de habitar un lugar se marcan sentidos de pertenencia, donde se estructuran prácticas simbólicas y concretas; por ejemplo, las prácticas de

la agricultura, domésticas, rituales, fiestas, las cuales fraguan las identidades del nosotros, las memorias e historias comunes (Pérez, 2007).

Siguiendo con lo anterior, encontramos que la identidad tiene dos ejes claves, por una parte, la temporalidad que incluyen una “dimensión diacrónica” que comprende un marco de tiempo histórico largo presente en la memoria, y un tiempo corto vivido por las trayectorias y experiencias de los sujetos (Debuyst, 1998 citado en Pérez, 2007). Y por otro lado, el espacio donde se definen las posiciones y posibilidades de los actores sociales que se dan en conjuntos geográficos, permeados por estructuras sociales, económicas, institucionales, organizacionales, que definen los campos de relación y poder en las comunidades (Pérez, 2007). En este sentido, se conciben ambos ejes simultáneamente, pero dentro de ritmos históricos distintos, planteando que en la identidad confluyen la memoria y la acción, así como la capacidad de cambiar y ser flexible para modificarse a partir de la acción en el presente. Es así como los “(...) referentes espaciales son para la identidad colectiva el equivalente del cuerpo para la identidad individual” (Di Meo, 2007, citado en Pérez, 2007, p.4).

La territorialidad desde Pérez (2007) es entonces, un proceso continuo que se teje en la cotidianidad, usando múltiples recursos, apropiados, renovados y mantenidos por el individuo o la colectividad. Además de componer representaciones del nosotros de manera simbólica y material, que implica “(...) un patrimonio social de valores, cosas, lenguaje, imaginarios, historia, costumbres, relaciones, solidaridades, conflictos, poderes, etc” (p. 4). De esta manera, los lugares no tienen valor por sí mismos, sino por el significado, las vivencias y recuerdos que son depositados por las personas que allí lo habitan.

Motivos por los cuales, se analizan los espacios y agrupaciones de orden geomorfológico como configuraciones de expresión de tradición afropacífica, donde deidades y religiones,

componen espíritus del bosque y de los mares (Motta González, 2005). Debido a que dicha zona se muestra grandiosamente rica en ecosistemas marinos y terrestres, dentro de los cuales, se encuentra la selva, bañada por numerosos ríos que cubren los cuatro departamentos de Chocó, Valle del Cauca, Cauca y Nariño (Gentry, 1993).

Igualmente, el Pacífico goza de playas arenosas, manglares, arrecifes coralinos, cuencas, serranías, planicies costeras y enormes terrenos de actividad volcánica debido a la actividad tectónica donde, desde hace más de mil años, se desarrollan diversas actividades correspondientes con el entorno y el ecosistema para utilización de recursos naturales extractivistas de acuerdo con Restrepo (2011). Además, de acuerdo con Gentry (1993) la enorme diversidad de plantas y ecosistemas nutren esta región desde hace siglos y permiten su sobre explotación.

De esta forma, el territorio y sus significados hacen presencia en cantos como evidencia tanto Zapata Olivella (2010a), como en las idílicas poesías de Jorge Artel (2010) y los innumerables cantos e instrumentos que buscan imitar el sonido del mar o la selva húmeda, como en el caso de la etnopoésía del agua de Hugo Niño (1997). Donde los ríos del Pacífico representan, de acuerdo con Motta González (2005), los tejidos entre comunidades y personas que constituyen ejes articuladores entre las diversas subregiones y la vida de los habitantes gira en torno a la configuración del agua: mar, lluvias torrenciales, humedad, vegetación, pesca y minería de aluvión, construyendo en los individuos formas de organización social particulares.

De manera similar, en el caso indígena y afro, se conserva un aprovechamiento de la selva húmeda tropical de acuerdo con un modelo de aprendizaje y apropiación de los suelos por medio de una traducción de la organización social parental ancestral que ordena su experiencia, registrada a través de la oralitura, creencias, prácticas religiosas, así como una clasificación y

conocimiento profundo de la fauna, flora, suelos, aguas y paisajes en general, que demarcan un amplio conocimiento del medio ambiente natural en el que interactúan cotidianamente, cimentando bases animistas (Friedemann, 2000a) así como se evidencia en el Plan de Desarrollo de la Asociación de Consejos Comunitarios y Organizaciones Étnico Territoriales de Nariño (ASOCOETNAR, 2010) o los aportes de Friedemann & Arocha (1986), con respecto a los saberes traídos por la herencia africana de antepasados.

Siguiendo con lo anterior, la identidad se define entonces como un proceso complejo de articulación y “(...) relación de la memoria (reconstrucción del pasado) con la práctica social (apropiación del presente), con la utopía (apropiación del futuro) y con la representación que el sujeto tiene de ese proceso gracias a su conciencia” (Guerra, 1994, citado por Bello, 2004, p. 10). Así mismo, a la hora de hablar de la identidad en relación con el territorio, Bello (2004) muestra cómo en los procesos del desplazamiento forzado, los sujetos quedan con una sensación de terror, desarraigo, impotencia y ansiedad, debido a las condiciones en las cuales fueron desterrados, arrancados de sus territorios, abandonando no sólo el espacio geográfico, las propiedades y las pertenencias materiales, sino también las costumbres, creencias y estilos de vida en los cuales, se rompen lazos y relaciones afectivas con su entorno, destruyendo mundos sociales y mundos simbólicos de los individuos (Berger y Luckman, 1997, citados por Bello, 2004).

En este sentido, Bello (2004) ve el significado otorgado a lo que se perdió de manera que se advierte como una fragmentación, donde la mayoría de sujetos transitan de una comunidad tradicional a una moderna, de lo rural a lo urbano, teniendo que ajustar sus estilos de vida, prácticas, roles, creencias, modelos afectivos y económicos, a las nuevas dinámicas de la ciudad, donde se empieza a evidenciar una pérdida en la calidad de vida, hambre y hacinamiento,

generando sensaciones de inseguridad, nuevas amenazas y dificultades para conseguir un trabajo digno y estable. Además, en palabras de Pérez (2014) los paisajes, comidas, rutinas, climas, libertades, vecindades, músicas, ritmos de vida, son referentes de ese pasado rural, extrañado e irreplicable que con frecuencia genera una importante revalorización de su identidad y de su vida.

Para finalizar es importante comprender la identidad como un proceso dinámico, no esencialista, el cual se configura y reconfigura en marcos históricos y biográficos de los sujetos. En este sentido, comprender la noción de identidad implica concebirla como un proceso de identificación y exclusión de la otredad, donde emergen categorías de resistencia colectiva en comunidades contra la opresión. Y a la vez, se forman identidades de manera defensiva (en términos de ideologías e instituciones dominantes), desestabilizando juicios de valores e identidades homogeneizantes.

En consecuencia, cuando se habla de los distintos tipos de identidad es necesario tener en cuenta la manera en que se constituyen, suponiendo categorías interseccionales como el género, la clase socioeconómica, la raza, la etnia y la generación como ejes transversales para la comprensión identitaria de los sujetos, en cuanto su yo se encuentra inmerso bajo estructuras relacionales y de poder. Igualmente, se hace necesaria la comprensión del sujeto en relación con el territorio, en orden de comprender las identidades a través del desplazamiento forzado, que no se constituyen únicamente en relación geográfica y material, sino también a través de las significaciones simbólicas, afectivas y relacionales que se tejen en esta relación.

## **2.2. Esbozando la cultura Afro Pacífica. Música, cultura, saberes ancestrales**

Para empezar, en este apartado se hará un breve recuento acerca de la cultura del Pacífico, donde siguiendo con los planteamientos de Barbero, López de la Roche & Robledo (2000) en el territorio se da una apropiación simbólico-expresiva del espacio. En este sentido,

Geertz (citado en Barbero et al. 2000) refiere que una concepción simbólica de la cultura implica definirla como pautas de significados. En otras palabras, se habla que es “(...) un conjunto de signos, símbolos, representaciones, modelos, actitudes, valores, etc., inherentes a la vida social” (p. 98).

Siguiendo por este rumbo, en Barbero et al. (2000) se distinguen tres dimensiones de la cultura: En primer lugar, la cultura como *comunicación*: “(...) conjunto de sistemas de símbolos, signos, emblemas y señales entre los que se incluyen, además de la lengua, el hábitat, la alimentación, el vestido, las narrativas, etc. Considerados no bajo su esquema funcional sino como sistemas semióticos” (p.98). En segundo lugar, la cultura como *stock de conocimientos*: no sólo científico, sino también otros tipos de conocimiento, intuiciones, creencias, el sentido común; y por último, la cultura como *visión del mundo*: se incluyen las distintas filosofías, ideologías, religiones, sistemas de valores que dan sentido a las acciones y a las interpretaciones del mundo.

En esta medida, con respecto a las expresiones culturales, los planteamientos de Motta González (2005), recalcan que existe una *gramática ritual*, producto de la cosmovisión afropacífica donde se presentan varios elementos de la religión africana (Friedemann, 2000a) fundamentados en la tradición oral, donde abundan diferentes ritos y mitos. En este sentido, y de acuerdo con Zapata Olivella (2010b) los espacios de agua y selva, se desempeñan tanto en el Pacífico como en África, como dos fuerzas descritas en cada uno de los aspectos de la vida que se hacen presentes en la tradición de tamborear, en los toques de marimba, guasás y relación con el ritmo, la ornamentación y la acentuación, haciendo de la polifonía instrumental presente, una manifestación religiosa (Yacup, 1993).

Igualmente, la importancia de los saberes y prácticas ancestrales, toman fuerza a través de

la oralidad, donde se transmiten valores y creencias, contando y recontando historias de diversas guerras y movimientos cimarrones en los que se encargaron de fusionar las sabidurías, creando y recreando identidades (Motta González, 2005), escudados en música y magia, donde lo religioso/espiritual conforman una cosmovisión particular del mundo. Unido en redes donde la apropiación del saber se da por el conocimiento social técnico de la comunidad (Arocha, 1999), a través de la mística y las formas sagradas de interpretar el mundo, sirviéndose de la oralidad como medio para continuar el vínculo, creando tejido relacional (Kasanda Lumembu, 2002).

Lo que ocasiona que el lenguaje se establezca como una forma básica de comunicación y tejido con otros humanos. Siendo la manifestación de lo cotidiano, la aprehensión del mundo real con sus afectos, deseos, necesidades, experiencias que forman aprendizajes bajo los cuales el lenguaje según Bajtin (1992) es social por naturaleza, instrumento esencial de la comunidad. Así pues, en el Pacífico de acuerdo con Arocha (1999) no sólo la *palabra* sino la metáfora, son propiedades esenciales en las relaciones dialógicas establecidas. Por eso la danza, los rituales, implican ciertas relaciones y reacciones en un grupo de personas donde la producción oral afropacífica aparece como un concepto comunicativo, que conlleva formas de relación desde el lenguaje, que se vuelve entonces, un diálogo constante entre seres humanos y animales, dioses y espíritus, santos y orishas, cielo y tierra, materia y energía (Kasanda Lumembu, 2002) .

De igual manera, es importante mencionar que en la cosmovisión del Pacífico no se ve el bosque o la colina como ente geográfico, sino que está asociado a un espíritu o lugar de ceremonia concreta, con su simbología asignada previamente, donde el verbo-acción transforma la realidad en otra cosa, en algo mágico, donde la palabra se asemeja al arte de lo religioso y donde la oración bailada es el medio de iniciar un trance de comunicación con lo luminoso, lo espiritual (Kasanda Lumembu, 2002).

Siguiendo por este rumbo, los rituales se dan desde los diálogos con los antepasados o los espíritus, donde las expresiones corporales como la palabra cantada, contada y recitada, el cuerpo gestual, o el despliegue iconográfico de máscaras y altares como los de Coteje o Chocó, esculturas, instrumentos musicales o pinturas faciales, son también formas donde el ámbito sagrado y ceremonial hacen parte del individuo pero también desde la dimensión social de memoria histórico cultural (Motta González, 2005).

En este sentido, se conciben las identidades afropacíficas, como aquel entramado cultural entre lo afrodescendiente y lo indígena, de quienes aprendieron el uso de las plantas, las curaciones, la botánica y la magia (Motta González, 2005). Los ritos de curación por ejemplo, están asociados a este contexto mágico religioso donde los santos juegan un papel importante y se realizan sincretismos entre las religiones occidentales y sus altares (Motta González, 2005). Más aún, lo espiritual en las culturas del Pacífico concibe la vida y la muerte interconectadas en una expresión de marimbas y tambores, así como se resalta la necesidad de fortalecer las conexiones del difunto con la descendencia y de ahí la importancia de tener hijos para mantener la tradición y conexión entre los vivos y los muertos (Zapata Olivella, 2010b).

Así mismo, teniendo en cuenta que los cimarrones y sus posteriores conformaciones, para algunos en palenques, dejan un legado cultural de memoria y resistencia, por medio de los cuales lo intergeneracional así como el conocimiento de lo ritual se comunica por medio de una estrategia de fortalecimiento de valores y saberes específicos de la cultura, donde la oralitura es una herramienta clave de conexión y apropiación del saber (Kasanda Lumembu, 2002). Y donde parece pertinente preguntarse acerca de la historiografía colombiana y la inclusión de estas poblaciones no sólo bajo el cliché esclavista sino como portadores de un legado cultural, ancestral de resistencia y cultura a través de la expresión musical y ritual (Motta González,

2005). Igualmente, es necesario replantear y redefinir la personalidad histórica de la población negra, y aprender de ella una respuesta a las injusticias, el hambre y las desigualdades, fortaleciendo la hermandad entre los vivos y los ancestros (Zapata Olivella, 2010b).

Por ejemplo, siguiendo con poesías de Artel (2010) o planteamientos de Arocha (1999), en el Pacífico los ancianos tienen un conocimiento social vital para la continuidad del grupo, que podría compararse con los *griots* africanos, figuras representativas que tienen el saber de todos los cuentos, mitos y memorias histórica de etnias y pueblos africanos antiguos (Friedemann y Arocha, 1986). Así como el conocimiento místico y profundo en representaciones sagradas que intentan explicar el cómo y por qué de las cosas, mitos de creación, donde la expresión oral es el medio favorito aunque no el único, donde se interpelan voces de hombres y mujeres en articulación creativa y catártica (Ocampo Zamorano y Cuesta Escobar, 2008).

En cuanto a las relaciones sociales, éstas se basan en la solidaridad colectiva, el *compradazgo* o *comadrazgo*, donde los pactos sociales se expresan a través de mingas, cambios de mano, repartición de cosechas, caza, pesca, uso de tierras, minas y bosques. En este sentido, el ordenamiento social del territorio se hace a través de las redes parentales y la familia extensa, en los cuales predominan los valores comunitarios. Es por esta razón que la cultura afropacífico ha construido sus propios referentes culturales, elaborando maneras de ver y pensar su espacio y mundo, articulado a sus contextos particulares (Motta González, 2005).

De igual manera, el conocimiento acerca de los distintos oficios en hombres y mujeres es enseñado a través de los padres, madres, abuelos y abuelas quienes les enseñan diferentes labores como la pesca, la minería, la caza. En las mujeres por ejemplo, se observa, una iniciación en la siembra y cosecha, así como en la cocina, aunque la organización cultural del Pacífico se

considera matrifocal, es decir, tanto hombres como mujeres aprenden los oficios del sexo opuesto (Motta González, 2005).

### **2.2.1. Música e identidades**

Frith (2003) define la música como una experiencia que “tiene vida propia” (p.183), y que representa un valor estético o material y puede contener diversos significados de acuerdo al lugar donde se escuche, remitiendo a una idea o experiencia musical que representa sujetos. Así es necesario entender las manifestaciones artísticas o estéticas y lo que buscan “expresar” o “representar”, en sus condiciones de producción de sujetos. Sin embargo, cuando la música es producto de un ente “espontáneo” por decirlo de alguna manera, “no hay algún derecho para reclamar alguna razón específica que los hacedores tienen sobre él, más bien, es saber cómo el arte llega a reclamar sus derechos sobre sí mismo” (Frith, 2003, p. 184).

La cuestión de la música no es cómo ésta refleja a la gente que la produce, sino más bien de qué manera se vive, crea y construye una experiencia estética que sólo podemos comprender si asumimos una identidad tanto subjetiva como colectiva (Frith, 2003). Cada vez que se escuchan ciertas notas musicales, se hace alusión, a la interpretación de una experiencia de nosotros mismos en calidad de una experiencia compartida frente a un “otro”, donde la identidad vuelve a definirse en términos de la movilidad, la transformación constante que al comprender dicha experiencia musical, produce un “Yo en construcción”, “de (...) lo social en lo individual y lo individual en lo social, la mente en el cuerpo y el cuerpo en la mente; la identidad, como la música, es una cuestión de ética y estética” (Frith, 2003, p. 184).

Además, de acuerdo con la UNESCO (1996) en la cultura se evidencia la importancia de la música en la constitución de la vida cultural de los individuos, los patrimonios inmateriales así como los significados de ésta en los contextos creadores de identidades. De esta forma, el arte,

artesanía, música y danza parecen inseparables, pues expresan lo esotérico y tradicional, ritual de comunicación entre hombres y dioses (Zapata Olivella, 2010a), donde la tradición oral afropacífica o *Nommos* africano, es concebida como fundamento de la actividad religiosa, donde se expresa a través los cantos funerales: alabaos o arrullos que al entonarse llaman a santos y espíritus por medio de las polifonías donde los habitantes del Pacífico conversan con la selva y sus espíritus, donde alcanzan lo sagrado por medio del ritmo de cununos y bombos, acompañados con salmos para llamar a los espíritus a que desciendan (Motta González, 2005).

De esta manera, las identidades incluyen procesos sociales, formas de interacción, y un desarrollo estético que de acuerdo con Slobin (citado en Frith, 2003), encuentra en la música, una manera de interpretar en sí misma, una serie de comprensiones acerca de las relaciones grupales e individuales sobre las cuales se entienden códigos éticos sobre ideologías sociales, pues no sólo expresan ideas sino formas de vivirlas, representarlas y relacionarlas en grupo, donde dichos códigos e ideologías se conjugan brindando, a través de la música, una manera de estar en el mundo con *sentido*, a las respuestas de juicio estético y social (Frith, 2003). Debido a que la música representa una experiencia sensorial y cognitiva, física y espiritual, en prácticas mutuas que suscitan una identidad producida en la ejecución (Frith, 2003).

Sin embargo, en la música pueden evidenciarse igualmente relaciones de poder, cuestiones de lo político que invitan a preguntarse por el valor estético y material, dentro de un contexto. De manera que Frith (2003) habla de la institucionalización musical por la burguesía y el arte como una propiedad privada donde también hay jerarquías.

Por consiguiente, de acuerdo con Frith (2003), “(...) el placer musical es también un placer narrativo, aun en los planos más abstractos de la música” (p.198). Lo que demuestra cierta capacidad retórica o persuasiva de la música y que la interpretación tienen para convencer al

oyente de lo que buscan manifestar. Como se ejemplifica en el caso de las músicas Yorubas, pertinentes para el análisis de lo ritual en las músicas del Pacífico, con descendencia africana (Abadía Morales, 1995), donde se crean metáforas sincréticas entre lo colonial y lo tradicional, venidas desde África y conjugadas con las lógicas políticas, conservando sus ancestros, combinando santos, que cuentan historias de dolor y resistencia (Zapata Olivella, 2010b).

De esta manera, hacer y escuchar música, se representa tanto en la mente como en el cuerpo e implica un movimiento social, por tanto la música brinda una experiencia real de lo que podría ser el ideal y de ahí su composición material, además de la que se representa en el lenguaje, de acuerdo con los postulados de Foucault (2010).

A modo de cierre, la música es entonces, una forma de representación material y cultural, en la cual se constituyen grupos sociales que giran en torno a las identidades musicales donde se plasman modos interactivos de representaciones sociales, que buscan entender al otro, así como valores comunitarios de la estética en acción, creando redes de identidades (globales y locales), donde la música aparece como constructora de significados mediante experiencias directas que ofrecen cuerpo, tiempo y relaciones sociales en experiencias que nos permiten situarnos en narrativas culturales de otros lugares geo espacio-temporales, interpelando la fantasía imaginativa y el acto performativo creando experiencias estéticas y éticas. Además, en la música se vivifica la identidad como cuestión ritual de modo que se describe un patrón de relaciones en las cuales lo identitario se liga a lo cultural de tal forma que se define un espacio sin límites, dentro de lo emocional, donde la forma cultural más apta “para cruzar fronteras” (Frith, 2003, p. 213) no hace distinciones de sexo, raza, etnia, clase o lugar, pubs, salas, transporte, discotecas, sino en cambio tiene la capacidad de traspasar nuestra individualidad y unificarnos en una vivencia común.

### 2.3 Identidades en migración y desplazamiento

Para empezar, es necesario recalcar la “doble diáspora” que han sufrido las poblaciones negras a lo largo de su historia, desde la época de la colonia hasta nuestros días con el fenómeno del desplazamiento, de manera que las diversas culturas afro, ricas en poblaciones étnicas del África, han sabido re configurar sus identidades, jugando a la transformación del sí mismo, a través de lo ancestral y lo religioso como una manera de crear su propia historia y resistir frente al “vacío de representación” referenciado en Adichie (2009).

Las categorías de migración y desplazamiento, son construidas socialmente y están moldeadas bajo un marco político-jurídico específico, donde se pretenden agrupar sujetos que han vivido desplazamientos territoriales debido a distintas razones sociales, políticas y/o económicas que producen estos tránsitos nacionales o internacionales (Echeverri, 2010). Igualmente, en el momento en que a los sujetos se les atribuyen categorías como “desplazado” o “migrante”, se adhieren además, concepciones étnicas donde la diferencia se postula como agente de la exclusión, dificultando su incorporación social (Echeverri, 2010) y donde se producen las lógicas de la *necropolítica* de Mbembe (2011) pues a través de las políticas de gobierno se busca eliminar al otro.

Así mismo, de acuerdo con Foucault (1991) el biopoder funciona segregando a las personas, de tal forma que se establecen divisiones entre aquellos que deben morir y aquellos que deben vivir, desde donde el campo biológico inscribe el control, es decir, la subdivisión de la población en subgrupos de acuerdo a sus características biológicas o fenotípicas estableciendo políticas, donde la otredad legitima la muerte. Lo que ocurre en el desplazamiento forzado debido a las condiciones deplorables en las que se ven obligados a afrontar una vez llegan a Bogotá.

Cuando se habla de migración es importante establecer la necesidad de indagar por la historia migratoria del sujeto, y la conexión que tiene con núcleos familiares que provienen de la migración (Echeverri, 2010). En este sentido, siguiendo con Echeverri (2010) debe cuestionarse el término “segunda generación” en la medida, en que se integran sujetos que socializan por encima de la frontera, amarrando y vinculando a los sujetos a las historias de esas primeras generaciones que migraron, permitiéndoles a los individuos crear su propia identidad y narrar su propia historia. Complementando lo anterior, desde Berger & Luckmann (1993) cada sujeto posee una acumulación de “conocimientos” y realidades específicas, creados por una interrelación entre el organismo y su ambiente, en este sentido, los individuos están dotados de historicidad ubicados en un marco espacio-temporal que los configura.

En el caso de Colombia, según Bello (2004) al hablar de desplazamiento forzado, se concibe que además de ser una violación múltiple de los Derechos Humanos, es una situación en la cual se violenta a los sujetos de manera física y emocional implantándoles sentimientos de terror, desasosiego, impotencia y ansiedad debido a amenazas a sí mismos o a sus familiares. Igualmente, de acuerdo con Pérez (2014) se considera importante reconocer que los migrantes son también sujetos sociales que actúan en circunstancias históricas y coyunturas específicas, y en esta medida, su existencia es socio histórica.

Por otra parte, y siguiendo con Pérez (2014) se habla de las migraciones como procesos complejos que abarcan temas de orden sociocultural, económico y político: la soberanía, las identidades, la ciudadanía, la pertenencia, los derechos, las libertades, los proyectos de vida, las pertenencias, las distancias, así como las nuevas condiciones de sociabilidad que se generan. En la cual surge una transformación también en los roles y en las dinámicas familiares, que muchas veces resultan en la desarticulación y desconfiguración de la familia (Bello, 2004).

### **2.3.1. Desplazamientos forzados. De lo rural a lo urbano**

Las poblaciones desplazadas como culturas tradicionales campesinas en su mayoría, transitan de una comunidad tradicional a una moderna (Giménez,1995, citado en Bello, 2004). En sus lugares de origen se mantenían dinámicas de relaciones con familiares y vecinos a través de mecanismos de intercambio como el trueque, el fiado, o los jornaleros, gracias a su vinculación con la naturaleza autosostenible, que se transforman en nuevas dinámicas al llegar a la ciudad, donde se produce en un escenario fragmentado, descentralizado, no comunitario e individualista, en el cual se empieza a evidenciar una pérdida en la calidad de vida, hambre y hacinamiento, la sensación de inseguridad y las nuevas amenazas que aparecen en la ciudad, junto con la dificultad para conseguir un trabajo digno y estable que contribuye a una inestabilidad emocional (Bello, 2004).

Igualmente, estas poblaciones llegan a asentarse en los llamados barrios subnormales o cinturones de miseria, los cuales carecen de regulación y control estatal en cuanto a las condiciones de alto riesgo geográfico en el que se encuentran los terrenos. (Bello,2004) Sumado a las estigmatizaciones por parte de la comunidad receptora (Goffman, 1968) que los responsabiliza de su propia situación de víctimas y empiezan a surgir nuevos relatos de sí mismos, así como una reconstrucción de sus proyectos de vida. Así, “(...) en los momentos que ocurren las experiencias de desplazamiento, tienen lugar reconstrucciones simbólicas de las memorias, los lugares y las prácticas sociales de la tierra natal en los contextos de destino, de origen y de tránsito” (Feldman-Bianco, Rivera, Villa, Stefoni, 2011 p.15).

Por esto, el desplazamiento representa una ruptura dolorosa con el pasado, de despojo y destierro (Pérez, 2014), que propicia una difícil apropiación de un presente que no ha sido ni pedido, ni deseado, desarrollando una gran incertidumbre y desaliento hacia el futuro,

destruyendo proyectos que pudieron haber existido, empleando la categoría de “desplazamiento forzado” (CNRR, Grupo Memoria Histórica, IEPRI, 2009, p. 30, citado por Pérez, 2014).

En consecuencia, el desplazamiento forzado se ve atravesado por la conceptualización que Galtung (2004) analiza en la tipificación de los tres tipos de violencia teniendo en cuenta que hay: *violencia estructural* de acuerdo con la clasificación estatal, que tilda a la población proveniente del Pacífico como “afrodescendiente”, concediendo una categoría que puede contener múltiples significados desde donde se afirma la existencia de un *otro* en concordancia con la noción de la raza.

Igualmente, Hanna Arendt (2004) conceptualiza dicha noción de la siguiente manera “(...) políticamente hablando, la raza es (...) no el comienzo sino el final de la humanidad; no el origen del pueblo sino su decadencia; no el nacimiento natural del ser humano sino su muerte antinatural” (p.34). Es decir, que a partir de la conceptualización de la *raza* en las sociedades modernas y de su definición racional a través de leyes, se genera lo que Mbembe (2011) llama *necropolítica*, la cual excluye y regula la redistribución económica, produciendo condiciones mortuorias a corto, mediano o largo plazo, haciendo posibles las funciones de vigilancia y control del Estado a través de los mecanismos del biopoder. Con base en esto, se busca la exclusión política y social de un grupo poblacional a partir de la discriminación donde la función del racismo es legitimado por la *violencia cultural* (Galtung, 2004), basándose en los rasgos fenotípicos que Mbembe (2011) denomina como “economía del biopoder” (p.23).

Asimismo, se generan estereotipos racistas y se desarrolla el racismo de clase (Mbembe, 2011) que se traduce en conflictos sociales, donde dicha violencia cultural reposa en el seno del cuerpo político, creando concepciones de verdad y de error, de lo “real” y lo simbólico, en tanto hay una producción de sujetos en conflicto por la supervivencia, pero conviviendo junto a la

muerte, evitándola, intentando asegurar necesidades básicas, buscando evitar algunas representaciones de sí mismos producidas por otros sujetos en contexto, donde las relaciones de poder son legítimas y se producen identidades institucionalizadas siguiendo con los planteamientos de Castells (1999).

De esta forma, para Colombia, según el Censo realizado en el 2005, los municipios con mayor concentración de afrocolombianos muestran las necesidades básicas insatisfechas y presentan la tasa de desempleo más alta de nuestro país según el Informe de mercado laboral realizado por el DANE (2011). La mayoría de estas comunidades y poblaciones poseen una riqueza cultural enorme, habitando en regiones que sobresalen por la riqueza en la biodiversidad pero donde las condiciones económicas y políticas que afrontan, señalan un distanciamiento significativo frente a la población blanca o mestiza (Mosquera, 2009, citado en Restrepo, s.f.c) produciendo *violencia directa* (Galtung, 2004). Razones por las cuales, a raíz de la instauración y sobreexplotación del suelo del Pacífico por parte de multinacionales (Restrepo, 2011), además del conflicto armado (Motta González, 2005), se ejecutan ejercicios de poder, donde la fuerza física, el miedo y la muerte presente en amenazas, asesinatos, violaciones, torturas y demás actos contra los derechos humanos, generan condiciones de desigualdad y pobreza además de provocar violencia directa y desplazamientos constantes hacia la urbe.

A modo de cierre, es necesario resaltar que las poblaciones afro han tenido que sufrir un proceso de doble diáspora, donde se reconfiguran constantemente sus identidades, las categorías de migración y desplazamiento se configuran en marcos político-jurídicos determinados contextual e históricamente. Entendiendo las relaciones de poder que se inscriben en concepciones étnicas, donde la diferencia se postula como agente de la exclusión, dificultando su incorporación social. En este sentido, se subdivide a la población, categorizándola de acuerdo a

sus características fenotípicas e instaurando políticas donde la otredad legitima la muerte, producto de las condiciones deplorables a las cuales se ven obligados a afrontar una vez arriban a la urbe en búsqueda de oportunidades. Por lo cual, no sólo hay una violación múltiple de los Derechos Humanos permeada por las tres violencias, sino también un rompimiento con su tejido familiar y ancestral.

#### **2.4. Los negros no son sólo un color de piel: Desde la colonización hasta la ley 70 de 1993**

Como se narra en Angulo Martínez (2008), es importante reflexionar acerca del debate histórico que ha producido la diáspora africana en tierras americanas como uno de los eventos más importantes en las trayectorias humanas inconclusas “(...) con más deudas por saldar, con más heridas por curar, con más silencios cómplices por parte de los productores del discurso en las instituciones oficiales y académicas” (p. 22). Pues con la llegada de los españoles, se marcan una serie de configuraciones territoriales y de relación con las distintas etnias indígenas que habitaban las líneas fluviales del Pacífico a las cuales exterminaron. En este sentido y siguiendo con los planteamientos de Motta González (2005), se pone un nuevo orden territorial, con base en un sistema económico consagrado por la minería y la explotación aurífera en las tierras del Pacífico; donde el comercio negrero era controlado por la potencia de turno, como Holanda, Francia, Inglaterra, España, entre otros.

De igual manera, con las desembarcaciones llegadas a Cartagena, puerto principal esclavista, se reconoce la llegada de más de 20 grupos étnicos de África, con distintas lenguas, creencias y formas de relacionarse entre sí (Maya, 1998), dándole una composición pluricultural al país, resaltando la enorme mezcla continental y cultural, donde cada esclavo, venía con sus propios legados, identidades, memorias históricas, aprendizajes y ancestros (Friedmann, 2000a).

En este sentido, se reconoce la esclavitud como una historia de violencia y sufrimiento, a costa de:

“(…) la desterritorialización y despersonificación de los africanos. Arrancarlos de sus lugares de vida, de intercambio y de historia, considerados como mercancía, objetos o bien inmueble, se los cosificó y se les negó su memoria, su sentido de identidad y pertenencia a sus clanes y sociedades. La estrategia esclavista hispánica era desestructurar y desarticular el ser individual de los africanos para convertirlos en un bien productor dentro del engranaje económico colonial” (Motta González, 2005, p. 92-93).

Siguiendo por este rumbo, en Palacios Preciado (1989) se reconoce la manera en que los esclavistas utilizaron argumentos ideológicos y materiales de xenofobia y superioridad, para despojar a los africanos de sus tierras, justificando su “inferioridad”, relacionada a un supuesto “atraso cultural”, donde hombres y mujeres africanos quedan atravesados en sus cuerpos como bárbaros, animales, seres inferiores y fuertes, que les ayudarían a forjar su proyecto capitalista (Azopardo Gutiérrez, 1980). En otras palabras, se les otorgaba una identidad hegemónica, donde el hecho de tener una diferencia (como el color de piel y su divergencia cultural), “justificó” el derecho a proclamarlos como bienes, enmarcando la negritud en los procesos de violencia directa, cultural y estructural (Galtung, 2004).

Es importante mencionar que en este contexto surgen formas de resistencia como el cimarronaje armado o simbólico, en los cuales la táctica más desarrollada en el Pacífico fue denominada automanumisión (Restrepo, 2011), por medio de la cual, era posible comprar la libertad de otro esclavo, con el trabajo. Igualmente, habían esclavos aguerridos, quienes descendieron del barco, se escaparon e hicieron palenques, reclutando a otros inconformes, para finalmente librar batallas y rebeliones contra los españoles. De esta forma, de acuerdo con Fals

Borda (citado en Escobar, 1985): “Los negros cimarrones (huidos, enmontados, ocultos de sus amos) construyeron caseríos defendidos por estacadas y trampas, llamados PALENQUES” (p.87).

De igual modo, Escobar (1985) afirma que es esencial ver los palenques como aquellos lugares en los que se recuperan valores espirituales, rituales, de paz y consuelo, donde la unión en la resistencia, inventó su propio lenguaje a través de prácticas rítmicas con tambores, cantos y bailes, eligiendo dialectos sincréticos de las diversas etnias africanas junto con el español creando el llamado *lumbalú*.

Igualmente, autores como Friedemann (2000a), detallan las composiciones de dichos palenques, de acuerdo con las divisiones por edades o *cuagros*, que se configuran para enseñar las tradiciones africanas, dividiendo saberes de tal forma que se asegure su aprendizaje de generación en generación, para asegurar el mantenimiento de sus identidades africanas. Así como se asegura la memoria de la lucha y la resistencia, a manera de auto identificación de estos pueblos donde se propagan detalles de lucha creativa a lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII. Y como describe esta autora en las siguientes líneas a propósito del fenómeno palenquero como “(...) sistemas culturales de poblaciones con la presencia africana, que en Colombia al igual que en otros países de América se expresan en imágenes e imaginería, en ritmos de poesía y música o en aromas y colores transformados creativamente” (Friedemann, 2000b, p. 168).

Más aún, los rasgos de la cultura trascienden en tiempo y espacio, pues hasta el día de hoy, se encuentran rasgos de África en América en la creación de obras clásicas de la literatura como lo es *Cien años de Soledad* de García Márquez (2008), donde la palabra Macondo o *Makondo*, de origen Bantú, denomina al plátano y contiene significados mágico-religiosos en una zona de cultivos intensos de dicho fitónimo, donde se acomodan las metáforas por medio de

las cuáles el autor buscaba representar de acuerdo con Granda (1971), citado en Friedemann (1993) esa Colombia mulata, multirracial, teñida con vocablos arraigados de descendientes africanos, teñida de resistencia cultural remonta a una memoria de visión cosmológica y recuerdos espirituales de África ( Friedemann, 1993).

Igualmente, desde Restrepo (2011) es importante comprender la región del Pacífico históricamente, puesto que, durante el proceso de colonización era vista como una región inhóspita y malsana, así como también es considerada como una región de riquezas llevándonos a pensar la noción de frontera en una acepción más simbólica del territorio. En esta medida “(...) lo que hoy llamamos Pacífico es borrado del mapa en el siglo XIX, no se le tiene en cuenta ni se registra dentro del proyecto de construcción de nación. El proyecto de nación es marcado andinocentrado, el pacífico fue ignorado como un elemento constitutivo del proyecto de construcción nacional tanto en el plano simbólico e imaginario como en el terreno fáctico institucional” (Restrepo, 2011, p. 243).

Adicionalmente, los habitantes del Pacífico no encajaban en el modelo del proyecto nacional, el cual era articulado por las élites políticas, es así, como eran descritos como anti-civilizados, convirtiéndose en lo opuesto que buscaba el proyecto nacional, en este sentido, cuando los habitantes se adaptan a un entorno selvático y fluvial, los sistemas de producción y relacionales se dan en torno a la pesca, la agricultura y la cacería (Restrepo, 2011).

Durante el siglo XX, se encuentra que el espacio de marginalidad en Colombia, es el Pacífico colombiano, en el cual la condición de negritud desde Restrepo (2011) ha sido siempre un elemento de referencia, en la medida en que opera encadenado a asociaciones como la sexualización, el salvajismo, etc. En esta medida, se plantea que el colonialismo pervive a partir de una serie de creencias dominantes culturales, por medio de asociaciones e imágenes, que

conllevan a una connotación y significación racista de estos sujetos.

Siguiendo con Restrepo (2011) durante la primera mitad del S. XX el pacífico se relaciona con el exterior por medio de la economía extractiva; oro, platino, tagua, madera y caucho como productos centrales de la misma. Mientras que en la segunda mitad del S. XX, la región del Pacífico empieza a ser pensada e incorporada dentro de la construcción de nación por medio de la visibilización de la biodiversidad, donde los órganos estatales y políticos se inventan la región del Pacífico como entidad desarrollable.

Es por esto que cabe resaltar el surgimiento de la Ley 70 del 27 de agosto de 1993 o ley de las comunidades negras como un logro del movimiento organizativo afrocolombiano de base popular y campesina, en donde el Estado colombiano reconoce a esta población como una comunidad étnica y les concede derechos constitucionales en materia de educación, protección de la identidad cultural y desarrollo propio, teniendo en cuenta la importancia de su ancestralidad y alteridad para desarrollar los derechos territoriales, ambientales, políticos, económicos, sociales y culturales de las comunidades negras (Restrepo, 2013).

#### **2.4.1 ¿Cómo se organizan las negritudes?**

Para comprender la manera en que surgieron las dinámicas organizativas negras en Colombia Walsh *et al.* (2005) destacan cuatro momentos:

En un primer momento, la fase denominada “racialismo”, donde se expresaron dichas gestas libertarias y de resistencia al modelo esclavista a través de esfuerzos y sublevaciones que se reflejan en las rebeliones, cimarronajes y palenques (Walsh *et al.*, 2005).

En un segundo momento, se describe la confluencia en las luchas políticas, económicas y sociales articuladas desde las figuras del ciudadano, del pueblo o de la clase social, generando la visibilización de lo afrocolombiano en la Constitución Política de 1991 (Walsh *et al.*, 2005). En

la cual se garantiza por primera vez los Derechos Fundamentales de la población afrocolombiana como una población constitutiva de la diversidad étnica y cultural de la nación en situación de riesgo, contemplados en los artículos 11 y 13. Los derechos económicos, sociales y culturales, que proclaman a los afrocolombianos como una población vulnerable, por su situación de fragilidad resultado de la histórica discriminación y exclusión social y económica y los derechos colectivos que los reconocen como pueblos y como un grupo étnico o los llamados derechos de tercera generación en lo relacionado con la identidad cultural y sus territorios, contemplados en los artículos 7 y 79; 58, 61, 63, 65, 67, 70, 72, de la Constitución Política (1991).

Dando paso a un tercer momento, que describe las dinámicas articuladas a lo “racial”, donde se hace explícita la violación al derecho a la igualdad que tendrían los afrocolombianos con respecto al resto de la sociedad, quienes siguen estando en condiciones económicas deplorables y bajo lógicas de discriminación (Walsh *et al.*, 2005).

Por tanto, debido a las consideraciones y acciones estatales que estaban desconociendo la presencia de poblaciones indígenas en la región del Pacífico colombiano y además estaban explotando los recursos forestales y mineros de territorios propios del campesinado negro, nace una alianza entre estas dos poblaciones que a través de sus representaciones gestantes de narrativas y estrategias organizativas, constituyen las primeras organizaciones en Colombia que definen la comunidad negra como un grupo étnico (Walsh *et al.*, 2005). De esta manera, las organizaciones de la población afrocolombiana se reconocen frente al Estado Colombiano como un sujeto marcado por una historia y un conjunto de relaciones particulares, un sujeto único y a su vez con una diversidad marcada por la cultura, el medio natural y las relaciones sociales, un sujeto de derechos en su conjunto (Mow, Grueso, Davis, y Viáfara, 2007) .

Por consiguiente, aparece el cuarto momento en el cual Restrepo (2013) describe el

proceso de la etnización desde los múltiples matices y diferencias que aceptan o rechazan el sujeto político y de derechos para enmarcarlo dentro de un grupo étnico dentro de la sociedad colombiana. Es decir, la etnización es el concepto propuesto para dar cuenta de un proceso de marcación de la diferencia, no sólo desde la diferencia cultural y lingüística, sino también desde la diferencia regional, mostrando que las subjetividades se identifican con un grupo étnico que no es homogéneo.

En otras palabras, la etnización incluye la configuración de un campo discursivo y de visibilidades como de invisibilidades, desde las cuales se constituye el sujeto de la etnicidad y se asocia a la destilación de un conjunto de subjetividades correspondientes (Restrepo, 2013).

#### **2.4.2 Etnia, Raza y Afrodescendiente**

Para hablar de etnia es preciso hacer referencia al concepto de etnicidad como fuente fundamental de significado, de sentido e identidad que se funde bajo principios amplios de autodefinition cultural o definición exógena (Castells, 1999). Dicho de otro modo, Restrepo (2013) describe la etnicidad como un concepto que se relaciona a una locación social que se estructura a través del lenguaje, la religión, las costumbres, las tradiciones y los sentimientos que un grupo comparte por un lugar, es decir, los “rasgos culturales”. De manera que, pensar en una identidad étnica implica entender la interacción y socialización de las personas en sus entornos locales, ya sean pueblos o ciudades, en los cuales se crea un sentimiento de pertenencia y lógicas relacionales que se vierten en las fuentes de significados permitiendo que emerjan otras interpretaciones alternativas para el sujeto (Castells, 1999).

Es importante resaltar aquello que Restrepo (2004) habla acerca de los términos raza y etnicidad que se constituyen discursivamente, considerando que no deben limitarse a un análisis discursivo, ni reducirse a una conceptualización formalista del lenguaje que encasilla en sistemas

de clasificación social o de intercambio de signos. Así como también Grossberg (2006) propone la importancia de tener en cuenta dichos contextos históricos donde la raza y la etnicidad no pueden verse en una mecánica de relaciones de clase o relaciones económicas.

Igualmente, Restrepo (2010) agrega que el cuerpo es un marcador de procesos históricos y situacionales, considerándolo como una instancia que cobra marcadores que requieren códigos culturales dentro de estas dos categorías, como por ejemplo, la clase social. Así mismo, los significados y marcadores constituyen literalmente el cuerpo, siendo fácilmente legibles, como el género y la generación.

Debido a esto, simbólicamente son la jerarquización y la diferenciación las que dominan en el cuerpo, encadenando, atribuyendo como rasgo principal diferenciador el color de la piel. En esta medida, la racialización es una marcación de los cuerpos a las que se le atribuyen además, ciertas habilidades intelectuales, cualidades morales y características comportamentales determinadas (Restrepo, 2010). Por otra parte, cuando nos referimos a la raza, ésta se enmarca esencialmente en la esfera del debate político con objetivos delimitados y significados utilizados en el marco de las políticas de migración, de reforma a la asistencia social, de castigo de delitos y de privatización de los suburbios (Castells, 1999). En estos tiempos, se tiende a considerar el concepto de raza como una fuente de opresión y discriminación (Hall, 1996).

Llegados a este punto, desde Restrepo (s.f.) cuando se habla del concepto de Afrodescendiente como marca o etiqueta identitaria se establece que es “(...) la autoidentificación como descendientes de africanos lo que constituye el criterio de marcación. La idea de la diáspora, de la comunalidad en el origen, la historia y la memoria compartida” (p. 126).

Por consiguiente, el giro multicultural se empieza a dar en los 90's con las reformas

constitucionales que abarcan las políticas multiculturalistas, creando un giro hacia la incorporación del multiculturalismo como política de Estado, en la cual florecen nuevos discursos desde el Banco Mundial y otras organizaciones, movimientos y ONGs en nombre de la diversidad cultural. De esta forma, países como Colombia y Ecuador incluyen en su carta constitucional a la población afrodescendiente en dichas políticas. Por tanto para Colombia, la constitución del 91 plantea un surgimiento que se denomina étnico cultural y étnico territorial, que implica dinámicas de empoderamiento de las poblaciones afrodescendientes en la historia política del país (Restrepo, 2008).

En esta medida, se empiezan a construir estructuras de oportunidades desde la reforma en las constituciones que incorporan: el multiculturalismo, el tema ambiental posicionado como un hecho social global y la descentralización, permitiendo que la agenda del movimiento organizado afrodescendiente se amplíe de manera política, regional y local, visibilizando logros como lo es la titulación colectiva de cinco millones de hectáreas en el Pacífico colombiano. En esta región los afrocolombianos constituyen entre el 82.7% del total de los 991.600 habitantes de la población del Pacífico, y el 12.7% representativamente de la totalidad de la población negra del país (Restrepo, 2008).

En seguida, en Restrepo (s.f.) es importante también establecer que en el 2011 se invierten recursos en eventos que no transforman realmente la situación de miseria y vulnerabilidad de los afrocolombianos, debido a políticas neoliberales que siguen desterritorializando y siguen explotando a las comunidades y no aportan a la construcción, ni al pleno disfrute de los derechos como lo dice la resolución de la declaración de 2011 de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) como el año de los afrodescendientes, en la cual no se transforman el racismo y las estructuras que lo mantienen, en cambio, se permanece intacta la

desigualdad y el racismo. El contenido de dicha proclamación dice que “200 millones de personas que se identifican a sí mismos como descendientes de África están en las Américas y muchos otros en lugares fuera del continente africano” (Restrepo, s.f, p. 125).

Desde una puesta política, siguiendo con Restrepo (s.f.) los afrodescendientes no son solo los que se reconocen como descendientes de diferentes partes de África, pues la negritud articuladora implícita en la noción de afro introduce dos problemáticas: por un lado, la equiparación de África con la negritud, y por el otro, el silenciamiento de la estructuración del modelo colonial europeo en aproximadamente más de 200 millones de personas.

Así también no todos los descendientes de quienes fueron esclavos negros traídos de África se reconocen como afrodescendientes en los términos que dice la ONU, en el Pacífico colombiano mucha gente ha tachado el recuerdo de África o el hecho de que la generación de bisabuelos fueran esclavos; las personas olvidaron su origen de africano y el sometimiento de sus ancestros a la esclavitud. Además muchos en el Caribe continental tampoco se reconocen como negros, pues para el ojo extranjero, sería obvio que son negros, aunque se cuestiona a quienes cuentan con privilegios en términos de clase social y de capital escolar y político y de forma sesgada se consideran afrodescendientes y hablan en nombre de todos “los afrodescendientes” (Restrepo, s.f.).

Ratificando la constitución de las poblaciones afrodescendientes o comunidades negras como grupo étnico, se hace posible pensar que existe una historia en esta y que además poseen una prácticas tradicionales de producción en relación armónica con la naturaleza, un territorio, una cultura propia y una identidad que les diferencia del resto de la sociedad nacional.

Paralelamente, desde la perspectiva de Restrepo (2011) cuando plantea que las comunidades y poblaciones negras o afro (Restrepo, 2010) poseen una riqueza cultural enorme

donde generalmente habitan en zonas de riqueza en la biodiversidad (Restrepo, 2013b). No obstante, la situación de la población afrodescendiente no ha sido favorable en nuestro país, muchas veces teniendo que vivir bajo condiciones de miseria, se encuentran cada vez más desterritorializados, por lo cual, señalan cierto retroceso significativo con respecto a las poblaciones blancas o mestizas (Restrepo, s.f ). Por ende, según Restrepo (2011), en orden de posibilitar una sociedad incluyente para las poblaciones afro, es necesario empezar a considerar las condiciones políticas, sociales, culturales y económicas que afrontan estas poblaciones.

A forma de cierre, Restrepo (2009) plantea que tenemos unas políticas de gobierno que definen lo afrodescendiente y en esa medida habría un reconocimiento que nos hace ser conscientes de los derechos y la importancia de estas comunidades, aunque al mismo tiempo son excluidas en la identificación de políticas que el autor nombra como “políticas de doble filo”. Esto quiere decir que existen relaciones de poder que hacen referencia igualmente a la desigualdad y la dominación a menudo empleadas por la confrontación de élites económicas jerarquizadas que emplean éstas políticas para distinguir y a la vez naturalizar la exclusión.

#### **4. ANÁLISIS DE RESULTADOS**

##### **4.1 Reconfiguraciones identitarias que se dan en relación con el territorio en los procesos de desplazamiento forzado del Pacífico a Bogotá**

En el proceso de desplazamiento forzado como consecuencia de la violencia y del conflicto armado que ha vivido nuestro país por décadas, encontramos que en las narrativas de los sujetos de esta investigación se evidencia un silencio paralizante que cubría el espacio, una mirada baja, nostálgica, al recordar el éxodo de sus tierras; en las cuales se producen ideas y procesos de subjetivación de identidad frente a lo que se perdió en la llegada a la urbe bogotana

donde no solamente se fracturan las relaciones con el territorio geográfico, sino también las relaciones significativas con la familia, vecinos y con la misma naturaleza (Bello, 2004).

*“(...) yo voy es más de visita, entonces pues lo que sí, es pa mí es un pueblo muy bonito, pues lo mismo, es como muy abandonado pues por la violencia, pues porque hay muchas bandas, es son muchas, pues es la guerrilla, el ELN, entonces cada uno allá mantiene muy, como da temor, la mayoría de las personas es por eso (...) muchas veces por esas divisiones pues uno es el que está en medio de ese conflicto, entonces es uno el que termina pagando los platos rotos ahí (...)”* (Mujer joven de 20 años, Bogotá, familia de Barbacoas, Nariño)

Se observó desde nuestra experiencia, la dificultad de indagar en esas narrativas cuando se trataba de explorar las condiciones de la venida y las causas de ese desplazamiento a Bogotá debido a este dolor al recordar y las condiciones de seguridad, puesto que son sujetos muchas veces amenazados cuando se denuncia o se reclama sobre la violación de los derechos humanos.

*“Fue una venida así de la noche a la mañana, eso fue una locura (...) Hay momentos, momento en que está medio ahí, momento en que se pone caliente que uno ¡ay Dios mío!, a mí me tocó salirme de allá, la violencia fue muy berraca allá, entonces me tocó venirme, acá a rebuscar, me tocó como decir no amanecer”* (Hombre 50 años, Alto Quibdó, Chocó).

De esta forma, se evidencia la “locura” de la violencia de la que habla este hombre, en las cuales las condiciones de su venida no sólo encarnan sufrimiento sino que se constata cierta incomodidad para ellos, como para nosotras en el momento de las entrevistas, en donde se encontró que el desplazamiento implica la primera reconfiguración de la identidad en cuanto llegar a Bogotá, significa “rebuscar”, sobrevivir para comer y en donde es por medio de esta condición de ruptura con su territorio, que hay procesos de subjetivación del sí mismo en el encuentro con el otro (Hall, 2003).

*“Yo cuando me vine de allá, yo no sabía si había gente blanca, en ese tiempo, imagínese, allá eso no veía uno nadie.”* (Hombre de 55 años, Guapi, Chocó, llegó en 1977 a Bogotá.).

*“Claro la de acá [La violencia] es distinta a la de allá porque es que por decir algo aquí así como le estoy comentando, si usted aquí se va a montar en un carro y usted pisa una persona porque va demasiado apretado y sobre todo si uno es negro, ya el blanco va a tratarlo a uno mal y entonces hay alguna gente que no les gusta (...) la violencia de aquí es más que la del Chocó.”* (Hombre 50 años, Alto Quibdó, Chocó)

En otras palabras, cuando los sujetos llegan a la ciudad se generan lógicas de reconocimiento y de exclusión frente a un otro (Castells, 1999) como se registra en la entrevista de estos hombres nacidos en el Pacífico, donde uno desconocía sujetos con un color de piel distinta al suyo, mientras que el otro, se siente vulnerado en un espacio de socialización ciudadana como lo es el transporte público donde dice sentirse violentado y discriminado por su

color de piel y de esta manera se reconfigura la identidad pues, como lo plantea Hall (2003) no puede pensarse la identidad sin la diferencia, constituyendo marcos de reconocimiento acerca de si mismos y de su entorno.

En esta medida se evidencia en las entrevistas, cómo las condiciones del desplazamiento forzado del Pacífico a Bogotá, permean lógicas de discriminación, generando etiquetas identitarias (Restrepo, s.f.) así como señalamientos, ya sea por el color de piel, las costumbres o los imaginarios que se constituyen históricamente acerca de las negritudes, generando aquello que Galtung (2004), conceptualiza como *violencia cultural*.

*“Digamos yo no tanto [he sufrido discriminación], pero mis hijos sí la vivieron en el colegio, porque le decían que negro. Como mis hijos son oscuros, son así del color mío o un poquito más claro, a pesar que todos somos Afro, pero sí que el tema del pelo que los negritos piojosos, que una cosa, que la otra, o sea, toda esas cosas ellos también como que es como un referente y que dicen que no es racismo, sino otro nombre (...)” (Mujer de 47 años, Tumaco, Nariño).*

Con referencia a lo que narra esta mujer, se evidencia que a raíz de los procesos de desplazamiento, la generación de los niños y niñas que ingresan a los colegios urbanos también tienen reconfiguraciones identitarias, ya que desde el inicio se les marca con el aspecto diferenciador debido a los rasgos fenotípicos que se hacen visibles en apodos, o en ideas que demarcan no sólo el aspecto físico sino también la interpretación de los rasgos comportamentales (Mendieta, 2003), como sería el hecho de no bañarse porque este color de piel representa suciedad, estigmatizando y sesgando la multiplicidad individual (Goffman, 1968).

De esta manera, Briones (2007) plantea que el aspecto identitario señala cierta interioridad y pertenencia, o cierta exterioridad y exclusión creando interpretaciones a través de la palabra (Foucault, 2010). Y en ese sentido, cada vez que se usan cierto tipo de palabras para describir al otro, surgen interpretaciones, descripciones, designaciones subjetivas ubicadas en tiempo y espacio, donde no necesariamente se corresponden las

palabras, con la totalidad de las características del sujeto. El color de piel y los rasgos fenotípicos surgen como marcadores de exclusión y diferencia, que se naturalizan y son la base de procesos de racialización y discriminación en sus nuevos contextos.

Paralelamente a como se dan estas lógicas de discriminación en los niños y niñas en los colegios, se evidencian en los hombres y mujeres adultas, narrativas de exclusión al llegar a Bogotá, como por ejemplo en el hecho de conseguir vivienda, ya que los arrendatarios de los lugares a los que llegan utilizan infinidad de “disculpas” para no arrendarle a dichos sujetos negros en situación de desplazamiento forzado. Además, se evidenció que luego de establecerse en estas viviendas, se dificulta la relación con los vecinos debido a las estigmatizaciones de las poblaciones desplazadas que se refuerzan por parte de la comunidad receptora.

*“Uno llega acá y no puede escuchar la música muy alta porque el vecino dice “Ay es que los negros son bulliciosos”, uno va a arrendar y le dicen que a uno no le arriendan porque los negros son unos cochinos, que no nos bañamos, que los negros una cosa, que los negros otra. O sea todo lo malo son los negros, y más si uno es... o sea hay 3 ó 4 desplazados negros eh, madre cabeza de familia, entonces tiene estas tres cosas. (...) por eso no arriendo mi casa, y uno a veces va a arrendar y ve la pieza, y dicen “No, ya la arrendé” y es pura mentira es porque uno es negro, y tiene familia amplia o numerosa, entonces por eso tampoco no le arriendan a uno, y dicen “arrendamos con 2 ó máximo 3 personas.” Yo tengo 6, entonces todas esas cositas aquí en Bogotá son muy complicadas para uno, entonces yo creo que hay que darle las gracias que uno tiene el ranchito así sea pequeño, para no estar pasando uno mucho trabajo con el tema del arriendo” (Mujer de 47 años, Tumaco, Nariño)*

Es así como el desplazamiento forzado obliga a los sujetos a buscar otros lugares donde habitar y reconstruir su proyecto de vida, en los cuales se encuentra la necesidad de reconfigurarse identitariamente frente a las demandas del contexto, adaptándose a viviendas precarias otorgadas por el Estado en la ciudad de Bogotá, en los llamados barrios subnormales o cinturones de miseria (Bello, 2004), los cuales carecen de regulación estatal, y se encuentran en condiciones de alto riesgo geográfico como se registró en la observación participante en la localidad de Ciudad Bolívar y en Soacha, es decir, casas sin terminar de construir, sin

alcantarillado, y en condiciones de vida muy precarias en las cuales no se cubren la totalidad de sus necesidades básicas (Ver Anexo 5).

De esta manera, en el tránsito de lo rural a lo urbano, se observa cómo los sujetos de distintas generaciones, deben ajustar sus estilos de vida, prácticas, roles, creencias, modelos afectivos y económicos, a las nuevas dinámicas de la ciudad, debido a que no solamente se les estigmatiza y otroriza por el hecho de ser negro, sino también por ser desplazado. Las familias que se han desplazado del pacífico colombiano a Bogotá deben “pasar mucho trabajo” para sobrevivir debido a que la insatisfacción de necesidades básicas, genera pérdida en la calidad de vida, hambre y hacinamiento, donde la ciudad implica nuevas dinámicas y amenazas.

*“No eso la comida no se puede comparar, allá toda la comida, era cosa natural, nosotros si queríamos comer el pescado tocaba bajar al río coger la atarraya y matar uno mismo lo que quería comerse, lo mismo que el plátano, que la yuca que el arroz, pues todo eso uno está permeado allá toca cogerlo y trillarlo, entonces se da comida (...) aquí en Bogotá hay comida que me la como porque tengo, ahí comida que jamás me ha gustado y uno aquí es que uno tiene (...)” (Hombre de 50 años, Alto Quibdó, Chocó Se vino solo para Bogotá en el año 2000.)*  
*“(...)mientras que acá usted no tiene plata pa ir a comprar, hermano, aguante hambre, entonces, o si no va a ir a trabajar aguante hambre (...)” (Mujer joven de 20 años, Bogotá, familia de Barbacoas, Nariño)*

Desde estas narrativas, podemos identificar cómo se empieza a resignificar una cultura tradicional campesina, autosostenible, que gira en torno a la agricultura, la pesca y la minería donde el trueque, el fiado y los jornaleros, son dinámicas relacionales y economicistas que se mantenían con los vecinos en la colectividad y la vinculación con la naturaleza en la región del Pacífico (Restrepo, 2011), en contraposición a una cultura urbanista impuesta en Bogotá, de lógicas consumistas modernas, forjadoras de identidades individualistas, donde se evidencia la percepción del rompimiento con el territorio tanto en los jóvenes como en los adultos, pues estas configuraciones quebrantan los tejidos sociales y el pensamiento comunitario (McNamee, 2002).

Análogamente, debido a la sobre explotación aurífera y la minería que se viene ejerciendo desde tiempos coloniales hasta nuestros días, se han venido desplazando y

destruyendo comunidades cuyas tierras son ricas en biodiversidad y en donde las relaciones entre los sujetos del desplazamiento se fragmentan. De manera que las multinacionales, así como actores del conflicto armado e instituciones del Estado que basan su visión del Pacífico en cuanto al desarrollo económico, crean contratos o acuerdos con diversas empresas que ejercen violencia directa en la destrucción de la tierra y en la implantación de monocultivos, en los cuales los sujetos y los tejidos sociales de las comunidades negras, están ligados a los intereses políticos y económicos responsables de legitimar la violencia estructural en este territorio (Galtung, 2004).

*“Y coca y todo eso, eso está lleno de paracos y uff eso ya cambió mucho. Ya el que tenía, porque allá todo mundo era dueño de algo. Si, de su monte donde uno sembraba como, como plátano, su... todo el mundo. Ahora como eso lo cogieron los paracos, allá llegaron y eso a más de uno lo han sacado de allá y les han quitado todo. Y digo, pero entonces qué voy a hacer allá, já. No, yo por allá no voy. Si acaso voy de visita y me vuelvo a venir, pero pa vivir ya no se puede.” (Hombre de 55 años, Guapi, Cauca)*

En la narrativa de este hombre adulto se muestra cómo el proceso de desplazamiento reconfigura el sentido de pertenencia del territorio del cual, en este caso es arrebatado por los intereses de actores armados quienes utilizan la tierra con fines ilícitos, por lo cual se rompe la relación con su tierra donde podía sembrar y ese sentido de pertenencia se desdibuja en el asentamiento ahora en la ciudad.

Si bien para este hombre adulto de 55 años las causas del desplazamiento, así como los actores armados están relativamente identificados en el territorio que se dejó, para este joven nacido en Soacha y de familia proveniente del Chocó, prevalece cierta idea de la violencia en el territorio del Pacífico, acerca de la peligrosidad, así como de la imposibilidad de volver por el terror ocasionado que genera el desplazamiento forzado. Sin embargo, este joven piensa lo que la mayoría parece relatar en cuanto a que Bogotá es el centro receptor, generador de

“oportunidades” pero se contradice con respecto a lo que los adultos dicen acerca de lo económico en la ciudad narrando que acá es más barato, a pesar de no estar seguro.

*“Está peligroso [Chocó], bueno el anterior año. Está peligroso (...) están matando mucho. Pero apenas el anterior año porque los demás si están tranquilos.*

*D: ¿Sabes por qué se vino tu familia?*

*W: No. Creo que, porque por acá pagan mejor que allá en el Chocó y es más barato las cosas, creo, no estoy seguro”. (Joven de 15 años, nacido en Soacha, familia del Chocó)*

De igual modo, cuando se indaga acerca de las causas del desplazamiento a Bogotá, en esta niña se evidenció cierta confusión al respecto, refiriéndose nuevamente a razones económicas difusas y a la oportunidad de educación que ofrece la urbe.

*“DT: Y tú, ¿Sabes por qué se vino tu familia a Bogotá?*

*DG: Porque (no se entiende), está muy enferma porque en el Chocó hace mucho calor y las niñas llegan acá y granos y un poco de cosas así que nos tuvimos que venir aquí (...) Ay y además, tenía que ir a la escuela y no podía ir a estudiar allá porque no teníamos plata”. (Niña de 7 años, de Tumaco, Nariño)*

Por otro lado, se evidencia como el desplazamiento tiene mecanismos de violencia directa tales como asesinatos, violaciones, torturas y amenazas, que generan terror haciendo que los sujetos se vean obligados a desplazarse a Bogotá donde las condiciones de dicho desplazamiento, empiezan a generar sensaciones de desarraigo e impotencia, pues los sujetos no sólo son arrancados de sus territorios, sino que además temen por sus vidas y la de sus familias (Bello, 2004).

*“La mala situación de allá, la violencia, lo sacaron a uno de allá. Entonces, pues yo que conocía aquí Bogotá, yo dije, pues el camino más fácil es Bogotá (...) pero es que el problema es que a uno le dicen que eso allá está tan duro, tan duro la violencia, que ya uno que tiene tanto tiempo de que se vino de allá, lo ven allá y hasta lo pueden quebrar” (Mujer 51 años de Mugindó, Chocó, llegó hace 14 años a Bogotá).*

En este sentido, puede evidenciarse nuevamente el miedo, así como las dificultades de volver a tejer significado con su territorio de origen en orden de sobrevivir, debido a que los sujetos del desplazamiento se reconfiguran en marcos interseccionales, dentro de los cuales el género se reconstruye en este nuevo contexto. Por ejemplo, el hecho de tener varios hijos en la ciudad, es percibido como contraproducente e irresponsable por la falta de recursos económicos

y la dificultad para conseguir un trabajo digno y estable, que contribuye a una inestabilidad emocional (Bello, 2004).

*“A mí me ha pasado sinceramente, digamos cuando estaba en el embarazo de mi hijo, que yo iba a trabajar y todo, AY PERO ES QUE LOS NEGROS SOLAMENTE ESTÁN PA TENER HIJOS, entonces sinceramente, eso como que (risas), lo lo achanta a uno, entonces el que ser discriminado solamente por el color de la piel es muy difícil.” (Mujer joven de 20 años, nacida en Bogotá, Familia de Barbacoas, Nariño)*

Siguiendo por este rumbo, evidenciamos desde una perspectiva interseccional la manera en que las personas entrevistadas narran la dificultad de conseguir trabajo, debido a que se hace énfasis en el color de piel, los rasgos fenotípicos, el nivel educativo, y la condición socioeconómica para poder acceder a estas oportunidades laborales y quienes logran conseguir un trabajo, éste tiende a ser desfavorable en cuanto a la retribución monetaria, horas de trabajo justo y condiciones dignas como se muestra a continuación en la estigmatización que se tiene del negro en el trabajo, cuestionando sus capacidades independientemente de sus cualificaciones, remitiéndonos a lógicas esclavistas frente a las negritudes.

*“Y lo otro es que si uno no es bachiller por lo menos, si uno busca un trabajo no se lo dan porque ese es negro, y el negro que es ladrón. A esa negra no le doy trabajo aunque no la conozca porque todos los negros son ladrones (...) entonces las personas que tienen la oportunidad de trabajar y hacer un trabajo, cuidarlo porque también es muy complicado conseguir un trabajo aquí en Bogotá para uno que no es Bachiller o cuando no tiene una carrera, si pasan trabajo los que son estudiados imagínese uno, uno tiene que tener 50 mil recomendaciones, hacer no sé cuántos papeles para poderle dar un día de trabajo, y uno se cansa, a veces la gente dice “ya me cansé mejor pongo un puesto de comida rápida” pero viene el otro tema, si yo sé hacer arepas de huevo y no tengo el implante, entonces tampoco puedo hacer, y son esas cosas que vienen en camello.” (Mujer de 47 años, Tumaco, Nariño)*

En esta medida la población negra en situación de desplazamiento forzado interno, termina engrosando las filas de trabajo informal, y otros que optan por mendigar en zonas cuya estratificación económica es mayor, en condiciones donde se ven claramente vulnerados sus derechos sociales, económicos y culturales.

*“J: ¿Y que fue lo primero que llegó a hacer aquí en Bogotá?”*

*A: A limpiar pisos como dicen todas (risas), o sea la mayoría de las que vivimos en estos lados por acá, no digo todas, solo las que yo conozco, la mayoría está, llegamos es, así como dice*

*XXX (...) empieza uno como a buscar recomendaciones, y lo primero que uno hace es trabajar en casa de familia.*

*Su: Si, así...*

*Es: Pero es que el problema es que uno acá recién llegado como desplazado, difícil conseguir trabajo, porque la gente se lleva la mentalidad que el desplazado tiene todo vicio pero ninguno bueno...*

*Su: No y es difícil porque yo por lo menos duré como, años sin trabajo.*

*Es: Vea, por lo menos a mí me tocó hasta ir a vender bolsas en las...*

*Su: Vender bolsas por los buses...*

*D: A vender bolsas?*

*Es: De basura, si*

*Su: Irse uno al norte a pedir..." (Grupo de discusión Mujer de 47 años, Tumaco, Nariño; Mujer 51 años de Mugindó, Chocó & Mujer de 40 años, Yuto, Chocó).*

Igualmente, encontramos que subyace una división del trabajo desde el género el cual se encuentra atravesado por otras categorías interseccionales como la etnia, la clase socioeconómica y la generación, las cuales estructuran marcos referenciales que moldean y estructuran identidades en relación con su propio cuerpo y con los demás sujetos. Así pues, las identidades se reconfiguran desde una perspectiva de género cuando por ejemplo el trabajo para los hombres en la ciudad es destinado a la fuerza física y a ser el sustento económico del hogar, mientras que el de las mujeres parece estar destinado al servicio doméstico y cuidado de los hijos configurando trabajos que se encuentran dentro de la limitada lista de oportunidades laborales a los que pueden acceder estas poblaciones negras desplazadas debido también a las diferencias en las condiciones históricas, laborales, formas de educación y dinámicas que antes se hacían en el territorio del litoral Pacífico.

*"Eso sí, es que los hombres acá se apartan más de eso [de la transmisión de los saberes ancestrales], primero pues porque la mayoría tiene que trabajar, y el trabajo, lastimosamente el trabajo para una persona Afro acá siempre es la rusa [Construcción, obras públicas], o sea, usted que consiga un trabajo de oficina o algo así ya es porque estudió más, porque le tocó sacrificar ciertas cosas para poder estudiar y obtener ese puesto(...) Entonces es muy difícil ver un hombre en casa, ver un hombre en la casa, pero por ejemplo, hay muchos que yo sé que les gustaría estar como en programas así [de organización colectiva, transmisión y mantenimiento de los saberes], pero por cuestiones de que tienen que trabajar, pues les toca sacrificar esos tiempitos." (Mujer de 47 años de Tumaco, Nariño)*

De este modo, podemos observar como el análisis interseccional, permite ver las configuraciones del mercado laboral en torno al género, donde se normalizan bajo los marcos sociales y culturales el establecimiento de roles de género, en cuanto a lo público, para el trabajo del hombre y lo privado para el trabajo de la mujer (Conway, Bourque, & Scott, 2003). En consecuencia, los hombres terminan saliéndose de las lógicas de mantenimiento y transmisión de los saberes ancestrales debido a las imposiciones del género en la configuración de lo laboral, así como la falta de tiempo, donde se excluyen de las lógicas de organización y participación frente a estos saberes, a diferencia de las mujeres, que se encargan mayoritariamente del traspaso y mantenimiento de estos saberes y prácticas ancestrales en las nuevas generaciones.

Por último, se evidenció en la observación de campo, que hablar del proceso del desplazamiento no sólo representaba dolor, sino también reconstrucciones simbólicas de las memorias, los lugares y las prácticas sociales de la tierra natal en los contextos de destino, de origen y de tránsito (Feldman-Bianco, *et al.* 2011). En este sentido, el destierro, es significado de maneras distintas, donde algunas de las mujeres de la investigación, reconfiguran simbólicamente formas de expresión y enunciación de dicho proceso, evocando lo que se perdió en el tránsito de lo rural y lo urbano, por medio del CD *Cuando llegué a Bogotá* haciendo alusión a sonidos del mar, el viento, y la selva, referentes de ese pasado rural, unido a las denuncias de experiencias que resignifican en Bogotá:

*“Que no nos juzguen por la piel ni por la forma de hablar(...)  
 No juzgen sin conocernos, no nos juzguen por juzgar(...)  
 Las mujeres del Pacífico nunca pierden su sabor (...)”*  
*“La Piangua y el Camarón (x2)  
 Son típico é mi región (x2)  
 Como no lo conocían (x2)  
 Llegando a Ciudad Bolívar (x2)  
 Criticaron mi sazón (x2)”*

(CD Cuando llegué a Bogotá, Pista 01 y Pista 05)

Se encuentra una importancia, de ese pasado rural extrañado e irrepetible en las letras de estas canciones, donde por ejemplo la piangua y el camarón son alimentos representativos del Pacífico colombiano, y que de acuerdo con Pérez (2014), están asociados a una cultura, paisajes, comidas, rutinas, vecindades, climas, que generan una reconfiguración identitaria y de su vida, en las cuales cada una de las generaciones, hace procesos de subjetivaciones diferentes.

*“De allá extraño muchas cosas hombre, sobre todo mi pueblo que es, uno por allá mantenía tan sabroso, pues trabajaba uno el día que uno quería porque uno siempre ha vivido en lo de uno, por acá es que por obligación tiene que trabajar quiera o que no quiera, y uno allá no no, por allá ejemplo uno acá biega que día mantenía en lo propio, pero acá nos toca.” (Hombre de 55 años, Guapi, Cauca. Se vino para Bogotá en 1967)*

De esta manera para este hombre adulto de 55 años un referente del pasado rural que se extraña es la flexibilidad en el trabajo en el cual se da un proceso de subjetivación en contraste con el territorio y la obligatoriedad de la estabilidad laboral para poder satisfacer sus necesidades básicas en contraposición con las lógicas colectivistas del Pacífico (ASOCOETNAR, 2010).

Lo cual se evidencia igualmente, para la niña de 7 años proveniente de Tumaco, donde su proceso de subjetivación también se da en la ruptura con el territorio y la relación con sus pares y familiares, en contraste con la obligatoriedad de permanecer en casa debido a las nuevas amenazas de la nueva ciudad.

*“DT: Claro, ¿o sea es diferente allá que acá?”*

*DG: Porque, porque acá cuando se va la luz, roban los coches y violan los niños, por eso aquí no se sale, es que cuando se va la luz se pone muy peligroso porque hay los ladrones se aprovechan, entonces por todas partes están robándose a los niños y por algunos celulares muy costosos.” (Niña de 7 años, Tumaco, Nariño.)*

No sólo la inseguridad y nuevas amenazas del contexto surgen como ejes fundamentales de la relación con el nuevo territorio, igualmente, se evidencia en una joven de 20 años, los cambios abruptos que percibe en los procesos y formas de socialización, en

los tránsitos de comunidades rurales colectivistas frente a nociones urbanas individualistas (McNamee, 2002).

*“La gente ahí [en Barbacoas, Nariño] es muy agradable, muy chévere, eso sí lo reciben a uno más chévere, casa que usted llegue, casa que usted va comiendo, y (risas), eso sí, usted llega una casa y a usted lo van atendiendo si se le ofrece algo si necesita algo, si usted está contento, entonces la gente es muy atenta con uno, eso sí (...) Y la comida, ¡ay deliciosa! Si, nosotros comemos, por lo menos cuando yo voy, yo cuando llego allá, si no llego donde mi suegra, llego donde mi abuela, pues es donde usted llegue matan el marrano, es pescado, entonces va a ver allá coco, la abuelita, mi abuelita mía hace cocadas, no eso es más delicioso!” (Mujer joven de 20 años nacida en Bogotá, familia de Barbacoas, Nariño)*

En resumen, debido a las reconfiguraciones identitarias enunciadas en relación con el territorio, puede concebirse la necesidad de producir luchas identitarias en la ciudad que antes no eran necesarias en lo rural, y que en lo urbano permitan resignificar lo que es ser negro, entendiendo que hay significados diversos de acuerdo con los marcos interseccionales así como con las generaciones entre las cuales lo negro no es sólo un color de piel.

#### **4.2 Ser negro no es solo un color de piel. Movimientos y significados de la identidad afrodescendiente para las diferentes generaciones**

Con las narrativas de los sujetos que participaron en la investigación, se pueden develar los diversos significados que en los procesos de subjetivación se configuran con respecto a la definición del término *Afrodescendiente*. Debido a que este término se asocia constantemente al color de la piel, algunos parecían no hacer distinciones entre ser negro y ser afrodescendiente.

*D: Afro es como uno ser negro, negra, negro, nos dicen afro.*

*E: Y digamos, ¿Qué conoces de la cultura afro? ¿Qué sabes de eso? ¿Cuando te dicen afro que es lo primero que piensas?*

*D: Que es negro, que la persona es negra” (Mujer de 40 años, de Yuto, Chocó).*

Esta distinción es importante debido a que el término afrodescendiente implica entender a las comunidades negras como los descendientes de lo africano, que de acuerdo con los planteamientos de Restrepo (s.f.) marcaría la comunalidad del origen, la historia y la memoria compartida a raíz de la diáspora africana. Y en este sentido, lo afrodescendiente demarcaría no

sólo una equiparación de África con lo negro, lo cual parece igualmente homogenizante y discriminatorio, sino además marcaría la importancia de la historia africana de esclavitud en Colombia. Puesto que dicha categoría de afrodescendiente se construye con base en los postulados legales estatales, si bien hay un esfuerzo por la visibilización de esta población, nos preguntamos acerca de: ¿Quiénes hablan a nombre de quiénes cuando se apela a los ‘afrodescendientes’? ¿Qué queda por fuera cuando se establece un sujeto de derechos y político, en términos de ‘afrodescendientes’? E igualmente, ¿Qué voces (y en qué términos) avala y cuáles silencia? Puesto que emplear este término parece generar más confusiones que visibilizaciones.

De esta forma, una de las primeras marcaciones del término afrodescendiente que se les da a los sujetos se imparte en el proceso de desplazamiento una vez llegan a Bogotá donde los sujetos deben recurrir a instituciones que los empiezan a marcar bajo esta categoría, activando mecanismos institucionales que los “reconocen” como afrodescendientes, además de desplazados o víctimas de la violencia sociopolítica del país.

*"Aquí en Bogotá por medio de lo que llegó más, ya como empezaron a llegar el tema del desplazamiento y la población Afro entonces se formó una organización, como una fundación de para población Afro desplazada que es AFRODES, entonces ya en AFRODES, ellos ya más o menos los directivos ya conocían como las rutas entonces uno iba allá a buscar la asesoría y entonces ellos le decían tal persona o ellos mismos lo acompañaban a uno a mirar dónde quedaba la guagua [bus] (...)*

*Es: Pues a uno le daban un bono y le especificaban que era lo que uno tenía que sacar de ese bono, que lo mandaban a Colsubsidio no podía sacar digamos cigarrillos, trago, unas no podían, en algunos colsubsidios no podían sacar papel higiénico, jabón, crema (...)* ” (Mujer de 51 años de Mugindó, Chocó (Es) & Mujer de 47 años de Tumaco, Nariño(A))

Se encontró en las narrativas de algunas mujeres en el grupo de discusión, cómo en los procesos de llegada a Bogotá los sujetos desplazados son acogidos en lógicas institucionales, por ejemplo AFRODES (Asociación de Afrodescendientes Desplazados), la cual surgió en 1999 con un grupo de hombres y mujeres afrodescendientes quienes se organizaron para exigir sus

derechos y se vuelven posteriormente acompañantes del proceso de las personas desplazadas de diferentes regiones del Pacífico en Bogotá a través de un reconocimiento de la diferencia étnica (Fraser, 1997); aunque en términos de redistribución, dichas ayudas monetarias y materiales no satisfacen las necesidades de la población, puesto que determina, homogeniza y generaliza las necesidades básicas de estas poblaciones, como describen estas mujeres cuando en ocasiones no les dejan sacar ciertos artículos de aseo personal que ciertamente necesitan.

*“P: Es que yo soy Afro.*

*En: Y ¿Qué significa ser Afro?*

*P: Yo no sé de a dónde sacaron ese nombre. Por lo negro. Por ejemplo cuando estaba por allá en Chiquinquirá en una cárcel, a mí me sacaban y decían que, que los extranjeros y a mí me sacaban también ahí. Con la gente de los otros países que están pagando cárcel, yo oía pero Afro ¿Qué es? Y es que lo Afro, y es que Guapi, pero Guapi ¿A dónde queda? Y Guapi es de aquí de Colombia. Y me sacaban a mí pa’ eso, me anotaban allá, eso le daban a uno comida, y lo trataban a uno lo más de bien.” (Hombre de 55 años, de Guapi, Cauca)*

En esta entrevista por ejemplo, este hombre de 55 años de Guapi, dice no saber de donde proviene el concepto de lo Afro. Sin embargo, el contexto le puso esta etiqueta identitaria a partir de los marcos legales, así como a raíz de su experiencia en la cárcel, donde configura su *identidad legitimadora* (Castells, 1999), debido a que se establece en este espacio, diferencias frente a los *otros* en relación con su color de piel, reproduciendo la lógica dominante racionalizada por estas instituciones donde su lugar de origen, le atribuye el término Afrodescendiente y le brinda beneficios dentro de este entorno. No obstante, se evidencia cómo al ser un sujeto encasillado dentro de esta categoría, se producen prácticas distintas de relación con él, y él con los “otros”, convirtiéndose en un sujeto reconocido dentro de un sistema institucionalizado (Berger & Luckmann, 1993) e igualmente discriminado, apartado y diferenciado.

*“AC: Afro son las personas afrocolombianas, que son de la raza de nosotras, tienen cabello esponjoso, con una balaca por ejemplo la de dani, ese por ejemplo, son extensiones y el verdadero cabello de ella como mi prima que es en ese cabello de allá son extensiones bueno*

*ella tiene un pelo verdadero que es cortico que le está creciendo y se lo deja esponjoso y uno se lo deja así y camina así, se pone balaca, moñitos(...)*

*DT: Y para ti qué es lo afro, ¿Has escuchado esa palabra?*

*DG: Si he escuchado pero yo no se (...)*

*AC: Para ella los afros es la música afrocolombiana de la raza de nosotros. La raza negra (...) bueno nuestra música es salsa urbana, merengue, eemm qué más... salsa choque*

*(...)EH: Oye y para ti ser afro es lo mismo que ser negro?*

*AC: Si, no hay diferencias, porque... ser negro... lleva a los afros peinados afros, afrocolombianidad, muchas cosas más, ahh no me acordaba, el 21 de marzo se celebra el día de la Afrocolombianidad, algo así*

*(...) DG: Igual no hay diferencia porque afro y negro son la misma cosa sino que afro es el peinado afro y negro es ser negro (...) para mi todos los afro van a cantar y jugar'' (Niña de 7 años de Tumaco(DG) & Niña de 8 años, de Chocó(AC))*

Asimismo, cuando se buscan entender los significados en las narrativas de las niñas, la categoría de afrodescendiente, parecía igualmente confusa y estigmatizante al referirse a lo Afro a través de diferenciaciones de los peinados. De esta manera, cuando la niña proveniente del Chocó se refiere al concepto de raza negra, está marcando cierto biopoder a través de la demarcación del cuerpo como dispositivo de poder (Foucault, 2010) donde las diferencias que demarca lo Afro frente a los *otros* excluyen política y socialmente a este grupo poblacional (Mbembe, 2011) y cómo se evidencia en la niña de 8 años hay una hibridación entre las músicas del Afropacífico y las que se escuchan en la urbe creando una confusión, por lo cual no hay claridad frente a qué significa ser afro; lo cual también se observó en la entrevista con los adolescentes, cuando se indagó en el concepto de lo Afro, pues se refirieron a la raza como un aspecto generador de dicha marcación histórica en la diferencia, tildando y encasillando a las negritudes y a las etnias en tipologías de raza. Por tanto, se encontró que los sujetos significan identitariamente el concepto de lo Afro desde la raza como categoría interseccional.

*W: ¿Afro?*

*D: ¿Has escuchado esa palabra?*

*A: Pues la raza, los diferentes tipos de razas.*

*W: La raza*

*A: Sí, como los indios, los chibchas, los incas, los criollos, los.... Es que se me olvida.*

*D: No importa, ¿Y para ti?*

*W: Lo mismo.*

*D: ¿Uds creen que ser Afro y ser negro es lo mismo?*

*W: Pues casi lo mismo*

*D: ¿Ustedes se consideran afro o negros o las dos?*

*A: Las dos.*

*W: Es que Afro es cabe entre negro también, y otros tipos.*

*D: ¿O sea hay diferentes tipos de Afro, pero todos son negros?*

*W: Ajá.*

*A: Pues hay unos negros negros negros negros que no se le ven los ojos.*

*D: ¿Y cuáles son los diferentes tipos de negros?*

*W: Morenos, trigueños*

*A: Pastusos.*

*D: ¿O sea depende del color de la piel?*

*A: Sí, pues hay unos más claros, más oscuros, así.*

*W: Mi cara es más oscura que mi piel de acá de los brazos*

*A: Yo tengo más claro de aquí a aquí.*

*W: No la mía es de aquí pa' abajo, la cara si es bien negra" (Jóvenes de 15 años, uno proveniente de Cartagena (A), el otro, familia proveniente del Chocó(W), nacido en Soacha).*

*"SG: No pues nosotros mismos nos decimos negros*

*EH: Hay diferentes tipos de negros?*

*SG: Hay unos que son niche, que moderno, para mi una persona me dice negro y no me enoja porque ese es mi color, no se me da nada.*

*DT: Pero entonces, el negro es sólo un color de piel?*

*SG: Pues, claro.. Pues hay unos negros que tienen bastante color, pero hay otros que somos más negros (...)"(Hombre de 55 años de Quibdó, Chocó).*

Igualmente, tanto en la entrevista con los adolescentes como en la entrevista con el hombre de 55 años, se empieza a dar una configuración de lo que es ser negro, con respecto a la diferenciación en la tonalidad de ese color de piel negro y de esta manera creando una tipología de las negritudes donde se reconocen y reconocen a los otros a partir del color de piel. Por tanto, se reitera la idea de que todos los Afro son negros.

En suma, al complejizar el concepto de lo que significa ser Afro o ser negro, encontramos que en algunos sujetos se marcan distinciones además del color de la piel, fruto del decantado histórico del colonialismo. Como se observa a continuación en la narración de una niña de 8 años nacida en Bogotá y cuya familia es del Chocó

*"Para mi ser negro es poder ser libre, cantar, bailar y jugar y hacer muchas actividades y nada más" (Niña de 8 años, Chocó, Quibdó).*

En esta cita se puede evidenciar que se generan resignificaciones de la identidad frente a la concepción de lo que es ser negro, donde los sujetos del desplazamiento, en este ejemplo, no reconocen la marcación identitaria que se limita a su color de piel, pues el ser negro se concibe en la reconfiguración de su libertad a través del “cantar, bailar y jugar”.

*“Yo conozco lo que nos han hablado sobre todo pues que ellos, que de África fue que se trajo pues prácticamente toda la etnia negra, que acá en Colombia no habían negros, acá en Colombia había indígenas, entonces que al traerlos a ellos de allá, fue que hicieron un palenque y el palenque fue el que nos liberó, pues entre comillas (risas) de la esclavitud y que de allá, pues que de allá es de donde venían pues todos, por lo menos las trenzas (...) las trenzas que tenían las mujeres eran con las que iban a escaparse.” (Mujer joven de 20 años, nacida en Bogotá, su familia es de Barbacoas, Nariño).*

A diferencia del discurso de la niña, encontramos en esta joven quien ha sido parte de grupos de danza folclórica, que se realiza una comprensión de lo que significa ser Afrodescendiente, ligada a los contextos históricos, estableciendo relaciones entre los palenques y cimarrones, quienes se rebelaron ante una sociedad opresora a través de gestas libertarias que implican esfuerzos y sublevaciones reflejadas en las concepciones de estas nuevas voces a cerca de la negritud (Restrepo, 2011).

*“Para mí lo Afro, para mí lo Afro es todo yo creo, desde que me levanto hasta que me acuesto. No para mí lo Afro es muy especial y muy importante por lo menos yo digo, a mí me sale una entrevista el jueves, en la emisora que me gusta, y me preguntaron que qué era para mí lo Afro, para mí lo Afro es toda mi vida si yo volviera a nacer 50 veces, 50 veces no era Afro sino negra. Porque la palabra para mí Afro, puede ser, yo ahorita estoy aquí y soy Afrocolombiana, mañana estoy en... digamos en una ciudad que no sea Colombia, como Argentina, diría yo soy Afroargentina, o sea donde vaya uno cambia el tema Afro, en cambio el negro donde uno va es negro, (...)yo soy negra y soy negra donde vaya y es todo para mí... La comida, el hablar, el caminar, todo” (Mujer de 47 años, de Vuelta de Gallo del río Patía, Tumaco, Nariño. Llegó a Bogotá el 19 de Agosto de 2005).*

En este proceso de subjetivación acerca de lo Afro, encontramos en la narrativa de esta mujer lideresa del barrio Oasis de Soacha, que se realiza un proceso de hibridación frente a las comprensiones que tiene acerca del ser negro, así como también las comprensiones institucionalizadas que la han permeado dentro de un discurso de lo que significa ser Afrodescendiente, en esta medida, esta mujer reconoce una diferencia del ser Afro en torno a los

territorios, más comprende que lo que une y conecta a las poblaciones, independientemente del lugar de donde provengan es justamente el color de su piel.

*“E: Bueno, y por ejemplo ustedes tres que vienen de diferentes lados, A que viene de Tumaco y ustedes de...”*

*Es: del Chocó?*

*E: Sí, pues ustedes ven que hay diferencias?*

*A: La diferencia es que yo creo que aunque sea la misma cultura, cada quién como que lo practica diferente, por ejemplo, nosotras, ellas son que no llevaban a los chicos, a los niños a los velorios, en cambio nosotros sí. A nosotros nos llevaban a los entierros. En el Chocó digamos cantan los alabados de una forma y ellos de otra, los arrullos de una forma y otra, pero al mismo tiempo son los mismos, sino que cada quién los canta diferente, pero son los mismos alabados y los mismos arrullos. Por ejemplo las comidas, los platos son los mismos pero también se preparan de una forma diferente(...)” (Mujer de 47 años Tumaco, Nariño & Mujer de 51 años Yuto, Chocó)*

En este grupo de discusión encontramos que frente al proceso de homogeneización de lo afrodescendiente, hay igualmente, una marcación regional donde se narran diferencias entre ellas, como por ejemplo los roles en lo intergeneracional, donde se encuentra diferencia entre quienes asisten a los velorios y los papeles que desempeñan allí, entre las personas de Tumaco y de Chocó, como podemos observar en las entrevistas. Por tanto en palabras de Restrepo (2013a) es pertinente referirnos al proceso de etnización dentro de la reconfiguración identitaria que da cuenta de una marcación de la diferencia, no sólo desde la diferencia cultural y lingüística, sino también regional, resaltando las prácticas y las costumbres como los ejes de diferenciación que se construyen en el momento en que los sujetos se relacionan con sujetos de otras regiones. En esta medida, se comprenden las comunidades Afropacíficas, como comunidades étnicas heterogéneas, en las cuales radican la formación de sujetos políticos, y de determinadas subjetividades construidas (Restrepo, 2013).

Finalmente podría evidenciarse que la palabra afrodescendiente significa tanto para los adultos como para los niños, niñas y jóvenes, una categoría que se define en una tensión. Esto, debido a que se evidenció la comprensión de lo afrodescendiente, como una mezcla entre el color

de piel, la cultura, el decantado histórico colonial así como una forma de significarse una vez llegados a Bogotá y reconfigurar su identidad a raíz del proceso de desplazamiento que termina conectándolos con nuevas formas institucionales que crean etiquetas identitarias. Igualmente, se evidencia que aún dentro de esta categoría, los individuos implicados, tampoco se reconocen como tal, generando disparidades a partir de un proceso de regionalización de las identidades ancladas en los sujetos.

#### **4.3 Identidades de resistencia a través de los saberes ancestrales**

A medida que participamos en los diferentes espacios y eventos como el lanzamiento de las cantadoras del Pacífico en el Museo Nacional, el San Pachito en Soacha, talleres de percusión y charlas sobre discriminación y etnoracismo en la Casa Afro del barrio el Perdomo, encuentros periódicos los domingos para la habitual jugada de bingo y *comadrazgo*, fiestas de cumpleaños, ensayos musicales en el barrio Oasis y la conmemoración a las víctimas del 9 de abril en el Centro de Memoria, íbamos encontrando un tejido de lugares en los cuales la música, la poesía, el baile, los cantos y la oralitura negra, entre otros, fusionaron sus saberes para transformar por medio del ritmo, las formas de significar su desplazamiento forzado, reconstruyendo memorias y finalmente transmitiendo a nosotras, un poco de su sabiduría, de sus *identidades resistencia* a través de la fuerza de sus voces que resignifican su dolor, así como de la alegría que impregnan a través de la marimba y los toques del guasá, una manera de comunión con las creencias de la descendencia africana produciendo medios catárticos de bienestar frente al desarraigo. Sus saberes ancestrales se revelan como una potente vía para resignificar el dolor, la discriminación, la estigmatización de la población negra en cualquier territorio que habiten.

Sin embargo, es importante evidenciar las diferentes maneras en que se transmiten estos saberes ancestrales y con ellos la fuerza de la identidad negra, en las distintas generaciones que

participaron en la investigación, y que se reconfiguran en tanto los procesos de desplazamiento forzado, que rompen la relación de las comunidades con los territorios y sus prácticas.

*“Allá uno, no le enseñan uno mira la gente, y uno ya sabe cómo es.” (Hombre de 55 años, Guapi, Cauca. Se vino para Bogotá en 1967)*

*“[¿Quién te enseñó?] A cantar. Pues el fin, el canto específicamente así sentado que miya que esto se canta así, no fue directamente que lo aprendí de, pues en parte fueron mis ancestros, si? Pero por otra fue más que todo por lo que nosotras como allá celebran la Virgen del Carmen y todos santos que andan en fiesta lo celebran por allá, entonces por eso nosotros nos juntamos más en los cantos, pues sabíamos que es tradicional pero cuando se hacían los velorios que andaba el señor del mundo, el señor del mar, emm la Virgen del Carmen, siempre en las fiestas de ellos se hacían, por caseríos se hacían los arrullos(...) Entonces por eso más que todo, pues así uno la escuchaba cuando estaban en la cocina que lavando, cocinando, empezaban a cantar entonces. Entonces uno ya sabía que cuando se bajaba a lavar ¡HE VAMO A LA PLAYA! Todos nos íbamos a la playa, escuchaba por allá y empezaba, y todas ya seguíamos la misma tonada al escuchar a la otra compañera cantando y así era la mamá porque veíamos que ella bajaba y hacía eso, entonces también nosotras cuando bajamos la gallada de la juventud, hacíamos lo mismo” (Mujer de 41 años, Tumaco, Nariño).*

De esta manera, como se evidencia en la narrativa de esta mujer nacida en Tumaco y desplazada con su familia de Barbacoas, la forma de aprender sus saberes se hace a través de la experiencia y participación en los rituales ancestrales como por ejemplo los Cantos Fúnebres, el compartir con las compañeras en la playa, además de la transmisión de las prácticas de las madres a sus hijas, evidencia que estos encuentros forman parte transversal en los procesos de socialización de los sujetos, donde se canta por tradición, y se repite en las “galladas de la juventud” es decir, de generación en generación se aprenden las prácticas rituales y los cantos ancestrales.

*“E: ¿Y quién te enseñó eso, cómo aprendiste?”*

*A: Digamos que uno no es como que se lo hayan enseñado sino que uno ya lo lleva en la sangre, ya es como yo nací, y nací diferente, digámoslo así, más (...)*

*Bueno yo creo que no es como enseñar, sino tratar de recordar lo que a uno se le ha olvidado(...) Entonces tratar de recordar lo que a uno se le ha olvidado, pa que a uno no se le olvide, es tratar de decir de dónde vengo yo, por qué soy negro, por qué sacaron esclavizados a nuestros ancestros, o sea esas cosas como recordar del tema del color de piel de uno, el por qué nosotros hablamos así tan duro, el por qué nos peinamos así, todas estas cosas hay que recordarlas pa’ que a uno no se le olviden.” (Mujer de 47 años, de Vuelta de Gallo del río Patía, Tumaco, Nariño. Llegó a Bogotá el 19 de Agosto de 2005)*

En la narrativa de esta mujer, encontramos la importancia de comprender las prácticas ancestrales como dispositivos que se encarnan en las subjetividades, que se transmiten y producen a lo largo de una data histórica, y en referencia a un marco espacio-temporal específico donde se reproducen los mismos. Es así como las mujeres de esta generación perciben la pérdida de sus saberes, como una pérdida de la propia identidad que sufre hibridaciones con prácticas y lógicas ciudadinas, donde el desazón que queda es que pese a los intentos de transmisión de los conocimientos, estos no son apropiados y subjetivados por los jóvenes y niños, puesto que el territorio mismo ya demarca unas maneras propias de configurar esta identidad.

*“Pues yo creo que la cultura Afro en los jóvenes está desapareciendo para ellos, porque aunque uno trate de inculcarles un poquito, que tienen que no perderla, por ejemplo, el tema, acá más que todo la cultura lo que tiene es rescatando el tema del baile, pero los cantos así, y la comida que de vez en cuando se hace, y que uno en la casa trata de hacerla. Pero así que los cantos que nosotras hacemos no, porque en las discotecas no ponen esa música, ponen que la champeta, que el reggaeton, y el reggaeton más que todo.” (Mujer de 47 años, de Vuelta de Gallo del río Patía, Tumaco, Nariño. Llegó a Bogotá el 19 de Agosto de 2005)*

En este sentido, encontramos que en los lugares receptores de las comunidades negras, se crean espacios organizativos dentro de las comunidades a los cuales asisten niños y niñas, jóvenes y adultos, para recordar y aprender acerca de significados históricos, políticos, sociales y culturales de la negritud. Ya no se trata de procesos de socialización anclados a la vida cotidiana como pasaba con las generaciones de los mayores. Se trata de procesos que nacen con la intención de enseñar a las nuevas generaciones esos saberes ancestrales que sobre todo para las mujeres, se constituyen en una significativa esfera identitaria. Se evidenció que para las generaciones nacidas en Bogotá, el proceso de adaptación a las dinámicas ciudadinas implica reconfiguraciones identitarias con relación a sus prácticas y saberes ancestrales.

*“J: Y ¿qué más cosas ha aprendido?”*

*A: Emm, así de mi cultura, pues aprendí a bailar, yo estaba en un grupo de danzas, yo desde los nueve años estuve en un grupo de danzas hasta que quede en embarazo de mi primera hija, hasta los dieciséis, y eso fue lo que más, yo siempre, yo donde escucho mi música ya empiezo a moverme y ya uno que se da con la música del Pacífico, ya uno llega allá a Nariño y eso es rumba también a donde usted lo vea, y los peinados, que son peinados extravagantes, de colores, emm sus trenzas, sus extensiones, eso es, los peinados también he aprendido un poco, porque a mí me toca peinar a mi hija entonces a uno le toca ir aprendiendo ahí. Si, uno se va echando a la práctica.” (Mujer joven de 20 años, Bogotá, Barbacoas, Nariño)*

De igual manera, se evidenciaron diferencias intergeneracionales entre la joven que aprendió los bailes propios del Pacífico en su grupo de danza y sus hermanos quienes aparentemente prefieren la oferta musical citadina, reconfigurando sus identidades en la controversia del mantenimiento y transmisión de los saberes ancestrales, en este caso de los estilos de música.

*(...) currulao, chirimía, todo lo que tenga que ver con el Pacífico me atrae más, ya es el contrario de mis hermanos que le atrae más la salsa choque, más el reguetón, más para acá. Entonces es la controversia que tenemos entre ellos y yo, porque casi no se bailar ni salsa choque ni no, yo me defiendo más con la música de currulao, chirimía, todo, y ellos se defienden más con eso, entonces se da ahí la competencia hay de nosotros(risas).” (Mujer joven de 20 años, Bogotá, Barbacoas, Nariño)*

Es así como las lógicas de enseñanza en Bogotá, se convierten en un intento de recuperar la cultura que se vuelve el referente sagrado, el cordón umbilical que los une con su tierra y que para no perderlo se resignifica en la ciudad y se transmiten a la población en un intento por salvaguardar y sedimentar la identidad (Berger y Luckmann, 1993), donde se resignifican y se reconfiguran las subjetividades de estos sujetos y sus familias.

*“AY MAMI QUE EL NIÑO TIENE TAL COSA, y ella VAYA A LA PLAZA CONSIGALE TAL HIERBITA HÁGALE ESTO, ESTO, Y ESTO Y CON ESO LE MEJORA, y los médicos son NO LE PONGA A CREER EN ESOS CUENTOS QUE NO SE QUE, (risas), pero digamos ellos muchas veces lo ayudan a uno. Como también, a lo que llega acá en Bogotá, es que acá uno ya tiene pues las enfermedades para mí ya son muy distintas, que le dé una gripa allá, y que le dé una gripa acá, porque allá digamos se están bañando tanto en el río le dio su gripa su agua de panela con limón y sale, en cambio acá puede ser pulmonía, no sé qué cosas, entonces uno tampoco puede auto medicarse acá por eso, porque las enfermedades pueden dar muy distinto a lo que dan allá. Que son las mismas, pero pueden ser muy por distintas razones. Entonces cambia mucho eso también, a cambio uno llega acá y dice AY SE ENFERMO DE ESTO, AY! ALLÁ LE DABAMOS ESTO Y ESTO, y puede ser peor porque no puede ser por ejemplo los*

*medicamentos más recomendados.” (Mujer joven de 20 años, Bogotá, familia de Barbacoas, Nariño)*

Con la música, la tradición de la curandería con las plantas, decantado de mezclas culturales entre lo afrodescendiente y lo indígena (Motta-González, 2005) se constituye en otra de sus fortalezas identitarias. Sin embargo, el proceso de desplazamiento forzado del contexto rural al contexto urbano, influye en la transformación del concepto de salud y enfermedad, en los cuáles se cambian las dinámicas de cuidado pasando de la curación con plantas al consumo de medicamentos farmacológicos y a un sistema de salud que transforma la concepción del cuerpo, de los curanderos, las parteras, y la sabiduría popular, la cual es transmitida por los abuelos y abuelas, perdiéndose y modificándose por las nuevas condiciones de la ciudad donde se generan nuevas enfermedades y nuevas maneras de tratarlas.

*“Es: Si pues aún hay cosas que tengo en la mente [sanación de las enfermedades], por decir algo, a mí, a un hijo le da fiebre y yo aquí busco hierbas y le doy baños de hierba (...)” (Mujer de 51 años, Mugindó, Chocó)*

De esta forma, la mujer de Chocó remite a la memoria heredada de sus ancestros para la sanación y cuidado de sus hijos a través de las hierbas, así como también los jóvenes recuerdan las enseñanzas de sus abuelos resaltando su experticia en este campo.

*“D: ¿Qué te enseña tu abuela, qué te ha enseñado?”*

*W: Varias cosas, pero más como remedios a mí y a mi mamá.*

*D: ¿Remedios de qué?”*

*W: Para varias cosas. Pa’ la casa, pal olor, pa’ desinfectar, eeh remedios para quitar varias enfermedades.”*

*“D: ¿Y a ti qué te han enseñado tus abuelos?”*

*A: A curar el dolor de cabeza, la vena várice...*

*W: Es que los abuelos son los que más saben de remedios.” (Jóvenes de 15 años, uno proveniente de Cartagena(A), el otro, familia proveniente del Chocó(W), nacido en Soacha.)*

Desde estas narrativas, podemos observar cómo los saberes medicinales siguen siendo parte de una concepción importante que une, de generación en generación, una forma de sentirse e identificarse. Así pues, para estos jóvenes nacidos en Bogotá, la figura del abuelo vuelve a ser una fuente de conocimiento, como en el África antigua los *griots*, que tienen como rol el enseñar,

contar o cantar en un acto de resistencia frente a la pérdida, el saber a sus hijos, hijas, nietos y nietas, con las prácticas que aprendieron allá.

Sin embargo en los procesos de desplazamiento forzado a la ciudad y la institucionalización de la identidad, el papel que antes era designado a los viejos, como aquellos transmisores de memorias, saberes ancestrales y cultura, a través de la oralidad, y las prácticas cotidianas se ve ahora en la ciudad ejercido por las organizaciones (Motta González, 2005). En este sentido, se evidencia una reconfiguración en tanto a la jerarquización de los saberes y su transmisión, donde el abuelo o la abuela, quien antes era un actor sagrado, honrado y respetado por la comunidad, pasa a un segundo plano, entregándole a las organizaciones sociales e instituciones académicas, la enseñanza y la transmisión de la cultura.

*“Por eso era que antes eran los viejos los que daban los consejos y todo, allá uno, los viejos eran los del respeto. Así usted no fuera nada mío, yo me la encontraba así por el camino y yo me arrodillaba, usted me echaba la bendición. (...) los viejos ahora no, nadie los respeta. Antes lo contrario, si le pueden pegar a los viejos, les pegan (...)*

*P: Porque ya un viejo no tienen la misma fuerza que cuando joven, si? Ya una persona adulta, ya es como un niño (...) allá en esa época uno nunca se metía con los abuelos. Uno allá las puertas de allá, nadie tranca puertas, nadie se mete a ninguna casa de otro, porque allá las casitas son con unas puntas de zinc y de paja. Y allá nadie sin un peso, le robaba nada a nadie, era un delito jum. Mientras ahora ya no, ya ha cambiado todo.” (Hombre de 55 años, Guapi, Cauca. Se vino para Bogotá en 1967)*

Por otro lado, en la reconfiguración en torno a la alimentación, se muestra cómo los productos naturales son cambiados por productos industrializados, pasando “De las hierbas al *maggie*”, generando inconformidad y desaliento con respecto a las comidas. Así mismo, en un intento de recuperación del saber de las comidas típicas y las bebidas curadas, se evidencia cómo los sujetos llegan a Bogotá a buscar los ingredientes de esos productos anhelados que consumían allá, para poder prepararlos como se puede ver en la siguiente entrevista.

*“Es: Y mire que otra cosa que yo me puse un día a inventar, a hacerme una botella de allá.  
A: Curada, una botella curada.*

*Es: Y le eché de todo lo que encontré y no me quedó igual.*

*A: No porque aunque la haga uno con el viche, con el aguardiente..*

*Es: No una botella, un vinagre.*

*(risas)*

*Es: Una botella que Ud. Le echa cebolla...*

*A: Ah, el vinagre pa' cocinar. Ah es que yo pensé que hablaba de otra cosa.*

*Es: No, que nosotros en la casa cuando mi abuela hacía eso, uno se lo comía disque con plátano*

*(risas)*

*A: Es que el sabor es diferente*

*Es: Me tocó botarla porque no me quedó*

*E: Así le echara los mismos condimentos no quedó del mismo sabor.*

*Es: No porque me faltaba también las hierbas.*

*E: ¿y la botella curada qué es?*

*Es: Es como pa' curarle el mal a los niños, las lombrices."*

*(Mujer de 51 años Mugindó, Chocó & Mujer de 47 años Tumaco, Nariño.)*

En este intento de traer las prácticas ancestrales a la ciudad, se busca de todas las maneras posibles volver a recrear esas comidas y bebidas, al mismo tiempo que está muy presente la importancia de mantener en la urbe los rituales de muerte y ceremonias fúnebres propios del litoral Pacífico, donde se establecen sus propias prácticas de duelo. Sin embargo, por un lado no se consiguen en su totalidad los elementos para recrear dichas bebidas y por el otro, las funerarias no permiten que estas comunidades realicen su ritual de entierro como nos lo contaron las mujeres participantes.

*"S: Entonces por lo menos llegaba hoy aquí en esta vereda, se le hace su velorio toda la noche, al otro día recogen las monedas, cuentan cuánto se ganó, cuánto se recogió en esa vereda para arreglo del templo de ellos, entonces nosotros por eso pues nos dejaban hasta ciertas horas cantar, por lo menos los arrullos empiezan como a las nueve de la noche, igual que los acompañamientos del muerto adulto y a nosotros si, pues nos dejaban cantar hasta cierta hora por decir nueve, diez, once de la noche, y ya de hay la que se quería ir a dormir pues se iba a dormir, la que quería pues ya quedaba uno escuchando, ya no entonaba uno sino se quedaba era escuchando las que entonaban las mamás, que ya se tomaban hasta el amanecer tiro de siete, ocho o nueve de la mañana.(...) Mi mamá. Y ahí cantaba mi abuela, pues cantaban todos, hombres y mujeres, tanto con alabados como, pues en alabados más que todo cantaban las mujeres, porque los hombres todos se iban en su gallada a hacer los ataúd mientras estaban velando a, porque allá por lo general no se anda comprando el ataúd sino que lo hacen, entonces mientras esta la noche que se está cantando, el resto de los hombres carpinteros están haciendo el ataúd. Ya cuando amanece el ataúd listo, lo meten y ya, se va a enterrar. (...) para adultos son más pasional, más sentimental que los que se le cantan a bebés cuando se mueren, a santos. Los de santos son alegres, igual que para los niños, pero pa' los adultos si ya son más*

*tristes y más sentimental. Si eso, más que todo cuando uno está en eso que cocinando, que bailando, o lavando, uno canta ahí de los que son alegres, porque los alabados son más respetuosos y no, son unos rituales muy sagrados que no se pueden cantar, así pues. Y así fue como los aprendí.”(Mujer de 41 años, de Vuelta de Gallo del río Patía, Tumaco, Nariño. Se vino hace quince años para Bogotá.)*

Así como surgen los cantos y la música, los alabaos y currulaos, también se muestran diferentes formas de transmisión oral como los mitos y leyendas, los cuales son enseñados por los ancianos, quienes tienen un conocimiento vital para la continuidad del saber, parecido a los *griots* africanos, que surgen como figuras representativas, conocedores de los cuentos, mitos, memorias históricas de las etnias y comunidades (Friedmann y Arocha, 1986).

*DT: Qué bonito, y alguna otra historia que les cuenten?*

*AC: A mi apenas me contaron mitos y leyendas*

*DT: ¿De qué?*

*AC: Pata sola, ee la llorona, el mohán*

*DT: Ajá*

*AC: Madre Monte*

*DT: Y hay un mito o leyenda de allá del Chocó?*

*AC: Todos esos*

*DT: Y te los contaron allá o acá?*

*AC: A veces allá” (Niña de 8 años, Chocó, Quibdó)*

Se devela así, como se reconfiguran identitariamente las comunidades negras o Afro, fusionando sabiamente el decantado ancestral africano a las prácticas de la ciudad, a partir de los rituales o el diálogo con los antepasados a través del cuerpo, el baile, la música, la palabra (Motta González, 2005) y como lo expresa Friedemann (2000a) creando redes de apropiación del saber a través de la mística y las formas sagradas de interpretar el mundo, en tanto emplean los saberes ancestrales como formas de sobrevivir a la ciudad aportando también al patrimonio inmaterial cultural y al tejido social relacional como lo narra esta mujer:

*“Para mí ha sido un poquito complicado, porque cuando nosotras empezamos, cantábamos un alabado, la misma población Afro se reía de los alabados, pues yo creo que la misma ignorancia, pero pues a pesar de todo, la gente se reía pero también le hacíamos a los alabados, y allí empezamos y ahí vamos, ya llevamos 5 años en esto, cantando los arrullos y los alabados y la gente pues.. aunque sea de hipocresía, la gente que no es del color de piel de uno,*

*la que no conoce, le encanta. Entonces ahí dicen que cantemos un alabado o un arrullo. Entonces pues de eso también hemos sobrevivido.” (Mujer de 47 años, Tumaco, Nariño.)*

Con todo esto, se observó que tanto la música como los saberes ancestrales en general, reconfiguran formas de resistir divergentes, oponiéndose y desestabilizando a la sociedad hegemónica y a los juicios de valor que enmarcan identidades homogenizantes y esencialistas impuestas por las instituciones de la sociedad. Por tanto, en las entrevistas se puede visibilizar la manera en que surge una preocupación por la desaparición de la cultura, por lo cual las comunidades negras empiezan a organizarse en la ciudad a través de la creación de grupos de música, baile y las casas Afro, que según Castells (1999) son como “trincheras de resistencia” que se oponen a la opresión de la sociedad y reconfiguran las identidades de los sujetos de manera defensiva resultando en identidades de resistencia colectiva.

*“E: Y tú qué les dices? [hablándole a sus hijos de la violencia y discriminación que experimentan en los colegios]*

*A: Pues que no le pusiera cuidado, que si no yo iba a hablar con la profesora, porque si uno dice respóndale con un golpe, entonces va a haber es más violencia, entonces toca ignorarlos, sino pues llamar a la profesora o hablar con la profesora, que la profesora también les hablara del tema de ser Afro (...)”(Mujer de 47 años, Tumaco, Nariño)*

Por consiguiente, en la narrativa de esta mujer lideresa, se empieza a evidenciar una preocupación por la educación en los colegios frente a lo que significa ser Afro, que implica posteriormente el mantenimiento y transmisión de los saberes ancestrales frente a los imaginarios y las lógicas de la ciudad debido a que muchos de los adultos aprendieron en la cotidianidad y ahora en la urbe se deben impartir otras dinámicas para transmitir dichos saberes y resignificar las identidades Afro.

*“E: y ¿tu sientes que esos jóvenes como que saben acerca de lo Afro o tratan de seguir esas tradiciones con la música, con todo?*

*A: si, hay siempre y cuando haya, eso es dependiendo, porque siempre y cuando haya una entidad que esté forjando en hacer eso no se pierde, pero si eso queda en el aire, que no se puede hacer porque pues primero el dinero, o un lugar para poder ensayar, pues muchas veces en el tiempo que yo ensayaba nos tocaba en una casa, nos tocaba en otra casa, en un salón*

*comunal, entonces era muy distinto como sostenerse eso así, pero donde haya un lugar, o sea, un punto fijo que digamos ahí, ahí me reciben y yo sé que ahí están mis raíces y eso no se pierde mi cultura, eso no se pierde, siempre y cuando nosotros también pongamos de nuestra parte.” (Mujer joven de 20 años, Bogotá, familia de Barbacoas, Nariño)*

Se observa en igual medida, que son las mujeres las que siguen resistiendo a través de una lucha identitaria en la ciudad, que permite resignificar lo que es ser negro más allá de un color de piel, empleando la etiqueta identitaria de lo Afro desde lo institucional, para poder ejercer resistencia desde adentro de la institucionalización. En este sentido, se registró en la observación participante durante la investigación que el establecimiento de las casas Afro en las distintas localidades, son iniciativas comunitarias de organización, en las cuales se evidencia la importancia de reunirse para recordar los saberes, así como también para hablar acerca del tema de los derechos humanos y la discriminación. Sin embargo, estas casas siguiendo con Restrepo (2009) se presentan como “políticas de doble filo”, en la medida en que así como pretenden la identificación y el reconocimiento de las comunidades negras, también se están generando marcaciones de exclusión, donde el hecho de ser negro y tener unos saberes es limitado y segregado a un espacio, legitimando la diferencia por medio de la separación y señalamiento de dichas comunidades (Ver anexo 3).

A modo de conclusión, es importante situarnos desde una comprensión de los saberes ancestrales como dispositivos de resistencia que reconfiguran identitariamente a las comunidades negras, los cuales no son únicamente concebidos por su magia, sino también por su sentido sagrado e integrador de los procesos históricos de resistencia frente a una doble diáspora que han sufrido las negritudes, encarnando en sus cantos, prácticas, comidas y rituales, una historia sedimentada y transmitida generación a generación perteneciente a un decantado africano. Las mujeres negras en situación de desplazamiento forzado en Bogotá, resisten al transmitir sus saberes ancestrales a sus hijos e hijas en sus nuevos territorios. Resignifican su historia, su saber

y sus prácticas en la ciudad configurando identidades proyecto, que se alimentan de la creación de espacios como el grupo de música liderado por la cantadora A y la enseñanza para niños en guarderías afro liderado por la cantadora N.

## CONCLUSIONES

A modo de cierre, es posible concluir dentro de las posibilidades y limitaciones emergentes a lo largo de la investigación, que es a raíz del proceso de desplazamiento forzado del Pacífico colombiano a Bogotá y las conceptualizaciones desde un enfoque interseccional, que se producen reconfiguraciones identitarias en la población afrodescendiente. Evidenciadas en las narrativas de tres generaciones que aportan múltiples significados a las identidades que al encontrarse frente a las condiciones de la *otredad* en la urbe bogotana, pueden crear procesos organizativos, pertenecer a entidades culturales, instituciones de enseñanza o simplemente conectarse con su memoria y relación con el territorio, a través de los saberes ancestrales que los unen y diferencian entre sí (Zapata Olivella, 2010a).

Así mismo, se encontró en la investigación que los procesos de desplazamiento forzado se constituyen en una violación de los Derechos Humanos que implica para los sujetos provenientes del Pacífico llegar a un nuevo territorio que suscita nuevas reconfiguraciones identitarias para las siguientes generaciones.

Siguiendo por este rumbo, el desplazamiento forzado empieza a configurar para los sujetos formas de socialización, y del reconocimiento del sí mismo y de su identidad, como se evidencia en el CD, “*Cuando llegué a Bogotá*” (Ver anexo 14), en la medida en que la identidad aparece como un concepto no esencialista, ni estático, dentro de sistemas históricos que generan procesos de resistencia en cuanto el ser negro implica una constitución o configuración constante

de su identidad, de la lucha por montar dispositivos de saberes a pesar del desarraigo de su tierra, sus formas de aprendizaje, costumbres, y la obligación de poder suplir sus necesidades básicas.

De igual forma, se concluyó que en el proceso del desplazamiento no sólo hay una ruptura en la relación con el territorio debido a una cultura urbanista impuesta, sino también se quiebra el pensamiento comunitario, el cual antes era el eje transversal relacional en sus lógicas sociales, culturales y económicas.

Se encontró que la categoría Afrodescendiente en los sujetos entrevistados, genera confusiones en cuanto a su significado, puesto que no conciben diferencias entre lo que es ser afro y ser negro. Teniendo en cuenta que esta categoría empieza a comprenderse desde la ley 70 de 1993, en el momento que las comunidades negras son reconocidas como comunidades étnicas, los sujetos son enmarcados como Afro en el momento en el que llegan a Bogotá desde lógicas institucionales.

Igualmente, lo que se pudo observar a lo largo de esta investigación, es que la reconfiguración identitaria por procesos de desplazamiento forzado, implica también una distribución del mercado laboral, en el cual los hombres terminan saliéndose de la lógica de los saberes ancestrales, debido a las estructuras de construcción de género, en la configuración del mercado laboral donde se naturaliza el trabajo de fuerza física para los hombres, y el cuidado del hogar o el trabajo doméstico para las mujeres. Lo cual genera lógicas de exclusión, y de ahí que se produzcan escenarios en los que las mujeres sean las que se organicen en cuanto a la transmisión y el mantenimiento de los saberes ancestrales.

En esta medida, uno de los problemas que se tiene es que es necesario contar estas historias reconociendo la heterogeneidad de los procesos de identidad en la potencia de lo que para cada uno de los sujetos significan los saberes ancestrales, y que en las condiciones de la

urbe se dificulta cada vez más la transmisión de los mismos, razón por la cual se plantean como necesarios dispositivos de enseñanza que transmitan a estas nuevas generaciones las prácticas ancestrales, en una búsqueda incesante de no perder estos saberes que son el cordón umbilical que los y las sigue conectando con esa tierra de la cual fueron despojados.

En este sentido, el desplazamiento forzado, implica arrancar del territorio a las comunidades, y por tanto de las vías expeditas de su saber ancestral. Por tanto, al venir a Bogotá el proceso de mostrarle al otro esos saberes, tales como los ritos de muerte acompañados de música, tambores, bailes, la configuración de la comida, la partería, las hierbas, peinados, mitos así como la cosmovisión afropacífica de tradición y religión africana, permean la sociedad colombiana desde la Colonia hasta nuestros días, produciendo cambios en las lógicas relacionales, simbólicas y de identidad para sujetos tanto endógenos, es decir entre los miembros de las negritudes donde también se evidenciaron divergencias en los saberes y prácticas ancestrales por región, edad o género por un lado, y sujetos exógenos, por otro lado, donde los vecinos o receptores de estas comunidades empiezan igualmente a preguntarse o compartir con los afro.

De esta forma, dichos saberes ancestrales así como la cosmovisión afropacífica de tradición y religión africana, permean la sociedad colombiana desde la Colonia hasta nuestros días, produciendo cambios en las lógicas relacionales, simbólicas y de identidad para sujetos tanto endógenos, es decir entre los miembros de las negritudes donde también se evidenciaron divergencias en los saberes y prácticas ancestrales por región, edad o género por un lado, y sujetos exógenos, por otro lado, donde los vecinos o receptores de estas comunidades empiezan igualmente a preguntarse o compartir con los afro.

En cuanto a la reconfiguración identitaria intergeneracionalmente de población afrodescendiente del Pacífico a Bogotá, pudimos analizar que los y las jóvenes y niñas que viven en Bogotá tienen procesos de hibridación entre los conocimientos transmitidos por esas primeras generaciones migrantes, lo cual se evidencia, en el caso de la niña de 8 años quien confundía la música tradicional del Pacífico, con la música que se escucha en Bogotá.

Igualmente, se encontró que los significados de estos saberes ancestrales están permeados por esa capacidad organizativa y de institucionalización, en la cual las narrativas de los sujetos organizados en identidades *resistencia* y algunos, *proyecto*, producen narrativas que edifican como eje constitutivo de su identidad, la apropiación de los saberes ancestrales para sobrevivir, para no olvidar y configurar por medio de la memoria, un contra poder (Foucault, 2010) frente a las lógicas racistas y de discriminación que implican la llegada a Bogotá. Donde mutan los significados de los saberes ancestrales debido a la posibilidad de organizarse o de pasar por un proceso de transmisión de conocimientos donde hay regímenes de saber que les permitirían apropiarse de sus identidades resistencia.

En esta medida, uno de los grandes problemas que implica la organización en instituciones para el traspaso de los saberes ancestrales como lo son las casas Afro, presenta buenas intenciones en términos de reconocimiento de estas comunidades, pero suscita políticas de “doble filo” (Restrepo, 2009) debido a que se visibiliza y al mismo tiempo se discrimina, pues los jardines afro o las casas Afro de las que hemos venido hablando terminan por encapsular y luego homogeneizar nuevamente a las negritudes.

Además, en general se evidencia que son las mujeres las encargadas de llevar ciertos procesos de resistencia de estos espacios institucionales para poder producir dichos saberes, en los cuales los hombres, en su llegada a la urbe no suelen mezclarse mucho debido a las

condiciones de distribución del mercado por género. De esta forma, parece necesario, analizar críticamente los lugares donde se imparten los saberes e incluir al resto de la sociedad para que estas comunidades no sólo obtengan un reconocimiento en términos culturales, sino también de redistribución económica justa (Fraser, 1997), debido a que las mujeres luchan constantemente por seguir transmitiendo estos saberes, pero las condiciones del territorio lo hacen difícil quebrando la cultura y el tejido social.

De esta forma, entender las heterogeneidades en las conformaciones identitarias de las negritudes así como sus divergencias regionales e históricas permitiría tener información para la formulación de políticas públicas y procesos de acompañamiento psicosocial (Montero, 1987) que redefinan y reconozcan estos procesos de resistencia, donde la metáfora del palenque en Soacha implica entender que el ser negro, se ha venido configurando en su identidad como una forma de lucha por la libertad frente a una sociedad hegemónica y opresora donde los saberes que estos sujetos tienen para compartir, contradicen los cánones de la identidad individualista (McNamee, 2002) frente a los cánones de la sociedad tradicional, que se construyen en medio de la naturaleza, en relaciones sociales de *comadrazgo*, donde la comunidad y el tejido social se refuerzan a través de los saberes ancestrales desde una mirada intergeneracional e interseccional para una mayor comprensión de las realidades de estos sujetos.

Igualmente, consideramos la importancia de mantener estos lugares comunitarios de organización, en los cuales se permiten crear *identidades proyecto y resistencia*, pero que así mismo, sean espacios integrados a la urbanidad, no segregados por la diferencia y excluidos desde allí. Pues es necesario resignificar la historia negra de esclavitud (Patiño, 2010) entendiendo que a través de la música se representan realidades materiales (Frith, 2003), y que a través del arte, surge una forma de *catarsis* y entendimiento del sí mismo y del otro, donde la

sociedad colombiana, guarda enormes decantados culturales a raíz de la historia de la esclavitud pero que se ignoran o desconocen. Y en esta medida, entendiendo a los sujetos de esta investigación en una relación dialógica, uno de los aportes principales de esta investigación es dejar abierta la posibilidad de compartir nuestros saberes, crear nuevas formas de contar historias, la historia negra, combinada con la blanco mestiza, o simplemente la colombiana, donde es necesario visibilizar las múltiples voces que hasta nuestros días, siguen produciendo formas de discriminación, ignorando la lucha y la gesta libertaria de estos pueblos.

Para terminar, se propone la planeación de un taller de devolución del producto que surgió en esta investigación, teniendo en cuenta los planteamientos metodológicos desde los cuales se planteó la investigación en un compartir de saberes, donde el trabajo fue una nutrición constante de los sujetos participantes y de nosotras como investigadoras, que posibilitaron pensarnos desde la disciplina maneras alternativas de trabajar con las comunidades, siendo la conversación y el acompañamiento constante la manera de co-construir el trabajo presentado.

A modo de recomendaciones para próximas investigaciones, es importante seguir planteando una perspectiva diferencial y el trabajo en conjunto con las comunidades, entendiendo que no se debe homogeneizar y que igualmente los marcadores de diferencia implican exclusión por lo cual es importante tener en cuenta las necesidades y propuestas de la misma población para plantear los objetivos y el rumbo de los proyectos a futuro.

## BIBLIOGRAFÍA

- Abadía Morales, G. (1995). *ABC del folklore colombiano*. Santa fe de Bogotá: Panamericana.
- Adichie, C. N. (2009). *The danger of a single story*. Recuperado el 21 de 02 de 2016, de TED Ideas worth spreading: [https://www.ted.com/talks/chimamanda\\_adichie\\_the\\_danger\\_of\\_a\\_single\\_story](https://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story)
- Angulo Martínez, L. J. (2008). Consejo Comunitario Alto Mira y Frontera, 13 años después de la promulgación de la Ley 70 de 1993. San Juan de Pasto, Nariño: Tesis de pregrado Universidad de Nariño Facultad de Ciencias Humanas Departamento de Sociología.
- Arendt, H. (2004). *La tradición oculta*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Arocha Rodriguez, J. (1999). *Obligados de ananse : hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano*. Santa Fe de Bogota: Universidad Nacional de Colombia.
- Artel, J. (2010). *Tambores en la noche*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- ASOCOETNAR. (2010). *Plan de Etnodesarrollo ASOCOETNAR Asociación de Consejos Comunitarios y Organizaciones Étnico Territoriales de Nariño*. Tumaco, Nariño: Asocoetnar.
- Azopardo Gutiérrez, I. (1980). *Historia del Negro en Colombia*. Bogotá: Editorial Nueva América.
- Bajtín, M. (1992). *Estética de la creación verbal*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Barbero, J. M., López de la Roche, F., & Robledo, Á. (2000). *Cultura y Región*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia.
- Bauman, Z. (2003). De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad.
- Bello, M. (2004). Identidad y desplazamiento forzado. *Revista Aportes Andinos* (8), 1-11.

- Berger, P., & Luckmann, T. (1993). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Briones, C. (2007). Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías. *Tabula Rasa* (6), 55-83.
- Castells, M. (1999). *La era de la información : economía, sociedad y cultura*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Congreso de Colombia (2006). Ley 1090 del psicólogo. Bogotá: Legis.
- Constitución Política de Colombia (1991). Recuperado el 30 de Abril de 2016, de: [http://www.cna.gov.co/1741/articles-186370\\_constitucion\\_politica.pdf](http://www.cna.gov.co/1741/articles-186370_constitucion_politica.pdf)
- Conway, J. K., Bourque, C., & Scott, J. (2003). El concepto de género. En M. Lamas, *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*. México D.F, Colombia: PUEG Programa Universitario de Estudios de Género.
- Dane. (2011). *Informe de mercado laboral*. Recuperado el Marzo de 2016, de <http://www.dane.gov.co/index.php/mercado-laboral/por-departamentos>.
- Echeverri, M. (2010). Universidad Complutense de Madrid. “*Son diez horas de viaje y cinco años que te meten encima*” *Proyectos, Identidades y Vínculos Transnacionales de los y las jóvenes colombianos en España* . Madrid, España: Tesis Doctoral Universidad Complutense de Madrid.
- Erikson, E. (1979). *Historia personal y Circunstancia Histórica*. Madrid: Alianza Editorial
- Escobar, L. A. (1985). *La música en Cartagena de Indias*. Bogotá : Intergráficas
- Flick, U. (2002). *Introducción a la investigación cualitativa*. Madrid: Morata.
- Fraser, N. (1997). *Iustitia interrupta reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

- Foucault, M. (1991). *El Sujeto Y El Poder*. Bogotá: Carpe Diem.
- Foucault, M. (2010). *Las Palabras y las Cosas una Arqueología de las Ciencias Humanas*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Friedemann, N. S., & Arocha, J. (1986). *De sol a Sol Génesis, transformación y Presencia de los Negros en Colombia*. Bogotá: Planeta.
- Friedemann, N. S. (1993). *La saga del negro: presencia africana en Colombia*. Bogotá : Instituto de Genética Humana
- Friedemann, N. S. (2000 a). Huellas de Africanía en la diversidad colombiana. En *Geografía Humana de Colombia. Variación Biológica y cultural en Colombia*. Tomo I. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispanica
- Feldman-Bianco, B, Rivera Sánchez, L, Stefoni, C, & Villa, M. (2011) “La construcción social del social del sujeto migrante en América Latina. Prácticas, representaciones y categorías. CLACSO – FLACSO – UAH, Buenos Aires, Quito.
- Friedemann, N. S. (2000b). San Basilio en el universo Kilombo-África y Palenque-América. En *Geografía Humana de Colombia: Los Afrocolombianos*. Tomo IV. Bogotá: Instituto colombiano de cultura Hispánica.
- Frith, S. (2003). Música e Identidad. En S. Hall, & P. Du Gay, *Cuestiones de Identidad Cultural*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- García Márquez, G. (2008). *Cien Años de Soledad*. Bogotá; Barcelona, España : Grupo Editorial Norma
- Galtung, J. (2004). *Violencia, guerra y su impacto, sobre los efectos visibles e invisibles de la violencia*. Recuperado el 28 de Mayo de 2015, de Polylog, Foro para la filosofía Intercultural: <http://www.lopezaso.com/adm/contenido/48.pdf>

- Glaser, B. y Strauss, A. (1967). *El desarrollo de la teoría fundada*. Chicago, Illinois: Aldine
- Gentry, A. (1993). Riqueza de especies y composición florística. En P. Leyva, *Colombia Pacífico, Tomo I*. Santa Fe de Bogotá: Fondo para la Protección del Medio Ambiente «José Celestino Mutis».
- Goffman, E. (1968). *Estigma, la identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Grossberg, L. (2006). *Stuart Hall sobre Raza y Racismo: Estudios Culturales y la práctica del contextualismo*. Recuperado el febrero de 2016, de Tabula Raza: <http://www.revistatabularasa.org/numero-5/grossberg.pdf>
- Hall, S. (1996). Gramsci's relevance for the study of race and ethnicity. En D. Morley, *Stuart Hall, Critical Dialogues in Cultural Studies*. Londres: Routledge.
- Hall, S. (2003). Introducción: ¿Quién Necesita "Identidad"? En S. Hall, & D. G. Paul, *Cuestiones de Identidad Cultural*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Jenkins, R. (1996). *Social Identity*. Londres: Routledge.
- Kasanda Lumembu, A. (2002) "Elocuencia y magia del cuerpo, un enfoque negroafricano". *Revista Memoria y Sociedad* (Bogotá), (VI), 12 P. 101-120.
- Lagarde, M. (1996). El género, fragmento literal: la perspectiva de género. En *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*, 1-21..
- Llano, J. (2010). *Los tres llamados del alma Primer Llamado: al servicio*. Barcelona: Ediciones La Llave.
- Maya, A. (1998). Demografía histórica del Atrato por Cartagena 1533-1810. En *Geografía Humana de Colombia: Los Afrocolombianos*. Tomo IV. Bogotá: Instituto colombiano de cultura Hispánica.

- Mbembe, J.-A. (2011). *Necropolítica seguido de sobre el gobierno privado indirecto*. Barcelona, España: Editorial Melusina.
- McDougall, J. (1994). *Teatros de la Mente Ilusion y Verdad en el Escenario Psicoanalítico*. Madrid: Julián Yebenes S.A.
- McNamee, S. (2002). The Social Construction of Disorder, from Pathology to Potencial. En J. D. Raskin, & S. K. Bridges, *Studies in meaning: Exploring constructivist psychology* (pág. 342). New York: Pace University Press.
- Mendieta, E. (2003). After Word: Identities-Post Colonial and Global. En L. Martin Alcoff, & E. Mendieta, *Identities: Race, Class, Gender and Nationality*. Malden: Blackwell.
- Mosquera Perea, N. E. (2003). *Diez tesis Afrocolombianas e Indígenas*. Medellín: URYCO LTDA.
- Motta González, N. (2005). *Gramática Ritual*. Cali: Universidad del Valle.
- Mow, J., Grueso, L., Davis, D., & Viáfara, C. (2007) Plan Integral de Largo Plazo para la población negra/afrocolombiana, palenquera y raizal. *Propuestas para el Capítulo de Fortalecimiento de los Grupos étnicos y de las relaciones interculturales del Plan Nacional de Desarrollo 2006-2010*. Bogotá, D.C.
- Navarro Valencia, M. C. (2012). *Cuerpos Afrocolombianos*. Quito: Abya-Yala.
- Ocampo Zamorano, A., Cuesta Escobar, G. (2008) *¡Negras Somos! Antología de 21 mujeres poetas Afrocolombianas de la región Pacífica*. Cali: Universidad del Valle.
- Palacios Preciado, J. (1989). La esclavitud y la sociedad esclavista. En *Nueva Historia de Colombia. Vol. 1*. Bogotá: Planeta Colombiana Editorial S.A.
- Patiño, G. (2010). *Ensayos Escogidos*. Bogotá: Colección de literatura Afrocolombiana, Ministerio de Cultura.

Pérez, F.E. (2007) “Allá se sufre mucho... pero se vive mejor” Identidades campesinas desde lo perdido: los desplazados y sus percepciones. Simposio: ¿Quiénes son los campesinos hoy? XII Congreso de Antropología en Colombia. Bogotá, octubre 10 a 14 de 2007.

Pérez, F. E. (2014). Más allá de las migraciones internas. Destierro y despojo en la guerra. *Iztapalapa Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* (76), 19-51.

Restrepo, E (s.f). Concepto de Afrodescendiente. Tomado de:  
[http://www.academia.edu/2186911/Concepto\\_de\\_afrodescendiente](http://www.academia.edu/2186911/Concepto_de_afrodescendiente)

Restrepo, E. (2004). *Teorías Contemporáneas de la Etnicidad, Stuart Hall y Michel Foucault*. Popayán: Universidad del Cauca.

Restrepo, E. (2009). Identidad: Apuntes teóricos y Metodológicos. En G. C. Castellanos Llanos, *Identidad, Cultura y Política: Perspectivas Conceptuales, Miradas Empíricas* (pág. 321). Cali: Programa Editorial Universidad del Valle.

Restrepo, E. (2010). Cuerpos Racializados. *Revista Javeriana* , 770 (146), 16-23.

Restrepo, E. (2011). El pacífico región de fronteras. *Fundación Universitaria Claretiana Fucla* , 3, 237-250.

Restrepo E. (2013). *Etnización de la negritad: La invención de las comunidades negras como grupo étnico en Colombia*. Popayán: Universidad del Cauca.

Roiz, M. (2003). *La Sociedad Persuasora: Control Cultural y Comunicación de Masas*. Buenos Aires: Paidós Ibérica.

Strauss, A., & Corbin, J. (2002). *Bases de la Investigación Cualitativa*. Antioquia: Universidad de Antioquia.

Viveros, M. (2004). El concepto de "género" y sus avatares: Interrogantes en torno a unas viejas y nuevas controversias. En A. & Estrada, *Pensar (en) Género*. Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.

- UNESCO. (1996). *Nuestra Diversidad Creativa*, Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo. París. Recuperado el 11 de 02 de 2016, de UNESCO: <http://unesdoc.unesco.org/images/0010/001055/105586sb.pdf>
- Walsh, C., León, E., & Restrepo, E. (2005). *Movimientos sociales afro y políticas de identidad en Colombia y Ecuador*. Bogotá: Convenio Andrés Bello.
- White, M. (1993). *Medios narrativos para fines terapéuticos*. Barcelona: Paidós.
- Yacup, S. (1993). *Litoral Recóndito*. Medellín: Ediciones Drake.
- Zapata Olivella, M. (2010a). *Changó, el gran putas*. Bogotá: Ministerio de Cultura Colombiana Biblioteca de Literatura Afrocolombiana.
- Zapata Olivella, M. (2010b). *Por los senderos de sus ancestros: textos escogidos: 1940-2000*. Bogotá: Ministerio de Cultura Colombiana Biblioteca de Literatura Afrocolombiana.