

AFROS EN UN CONTEXTO URBANO: CONSTRUYENDO IDENTIDAD Y CULTURA

PRESENTADO POR:

Jennifer Araujo Ordoñez (Cód. 0954601)

Diana Teresa Galvis Gutiérrez (Cód. 0954643)

**UNIVERSIDAD DEL VALLE – SEDE CARTAGO
FACULTAD DE HUMANIDADES
ESCUELA DE TRABAJO SOCIAL Y DESARROLLO HUMANO
Cartago, Junio 2014.**

AFROS EN UN CONTEXTO URBANO: CONSTRUYENDO IDENTIDAD Y CULTURA

PRESENTADO POR:

Jennifer Araujo Ordoñez (Cód. 200954601)

Diana Teresa Galvis Gutiérrez (Cód. 200954643)

Trabajo de grado

Monografía para optar por el título de Trabajadoras Sociales

Director

David Fernando Erazo Ayerbe

**UNIVERSIDAD DEL VALLE – SEDE CARTAGO
FACULTAD DE HUMANIDADES
ESCUELA DE TRABAJO SOCIAL Y DESARROLLO HUMANO
Cartago, Junio 2014.**

INDICE

INTRODUCCION	1
1. Capítulo I: Reconstrucción metodológica	6
2. Capítulo II: Marco de referencia teórico conceptual	10
2.1 Las nuevas formas de imaginarse la identidad.....	15
2.2 A propósito de la cultura.....	19
3. Capítulo III: Marco contextual	25
3.1 Dimensión histórica	25
3.2 Colombia negra siglos XIX y XX.....	27
3.3 Dimensión demográfica.....	28
3.4 Dimensión jurídica.....	32
3.5 Dimensión político – organizativa.....	33
4. Capítulo IV: El diario vivir	35
4.1 Arquetipo de la vida afro.....	37
4.2 Formas de vida afro.....	42
4.3 Tránsito de la mano de Dios.....	45
4.3.1 Fúnebres: los muertos vivos.....	48
4.3.2 Religiosos: los santos vivos.....	51
4.4 Unos valores ancestrales.....	55
5. Capítulo V: Del asentamiento a la urbanización	58
5.1 Festividades y celebraciones: la versión afrocartagueña.....	59
5.2 Estéticas: raíces y sobrevivencia.....	65
5.3 Espejos y sentidos de socioterritorialidad.....	68
6. Capítulo VI: Afrocartagueños, Mestizos y Estado	72
6.1 Relaciones de vecindad y conflicto.....	73
6.2 Organizaciones afro: Síntesis de una radiografía local.....	77

7. Conclusiones	83
8. Bibliografía	92

INDICE DE GRAFICAS, TABLAS, IMÁGENES Y ESQUEMAS

1. Índice de graficas

Grafica 1.1 Población afro en el municipio de Cartago.....	30
Grafica 1.2 Población afro en el municipio de Cartago por grupos decenales.....	31
Grafica 1.3 Lugar de nacimiento de la población afro del municipio de Cartago.....	31

2. Índice de tablas

Tabla 2.1 Municipios con mayor cantidad de afros en el departamento del Valle del Cauca.....	29
Tabla 2.2 Plantas o elementos medicinales utilizados por la comunidad afrocartagueña.....	54

3. Índice de imágenes

Imagen 3.1 Mapa de Colombia con distribución de la población afro.....	28
--	----

4. Índice de Esquemas

Esquema 4.1 Mapa categorial de la sociedad.....	88
---	----

INTRODUCCION

Partiendo de la idea que la identidad no es un producto terminado, por el contrario está en constante construcción individual y colectiva, ésta es recreada dependiendo de cada contexto, así al conjunto de rasgos culturales (valores, creencias, tradiciones, símbolos y modos de comportamiento) que hacen parte de un grupo social o etnia, van tomando forma dentro de la categoría de Identidad Cultural.

Dicha categoría, propia de diferentes grupos o etnias, particularmente la afrocolombiana que ha sido invisibilizada históricamente, recobra importancia en los estamentos políticos y sociales con sus procesos de construcción y reconstrucción; la identidad cultural actúa para que los individuos que hacen parte de una etnia, puedan consolidar su sentido de pertenencia dando respuesta a los intereses, valores y tradiciones que comparten y que se desarrollan dentro de una cultura hegemónica (Mestizaje).

De esta forma, la etnicidad como fuerza transformadora de las condiciones de desigualdad y subordinación¹ (Castillo, 2007), en un país como Colombia, catalogado como pluriétnico y multicultural, debe otorgar trascendental importancia al reconocimiento de la diversidad étnica en la construcción de identidad de la comunidad afro, pues a pesar de los intentos (Reglamentación del artículo transitorio 55, Ley 70/93-Ley de Negritudes) por lograr el reconocimiento y valoración de sus prácticas culturales, se evidencia gran dificultad para su aceptación como parte fundamental de su proceso de identificación.

Esta situación no dista de la realidad local de las asociaciones u organizaciones afrocolombianas en el municipio de Cartago, donde actualmente apelan por una diferencia cultural como medio para desafiar la desigualdad social, que de un modo u otro, ha impactado negativamente en la reproducción de estereotipos que inferiorizan a esta población. Por ejemplo, representaciones tales como ser considerados como inferiores, sin iniciativa individual y empresarial, acostumbrados a sobrevivir en un mar de pobreza en medio del sonido de sus tambores y del paso cadencioso de sus mujeres. A partir de ello y con base en las investigaciones que se han realizado en el país sobre identidad cultural afrocolombiana, fue

¹ Dado su reconocimiento en la carta magna como grupo que se ha movilizó sobre la base de una identidad étnica común, que ha luchado por sus derechos y esto refleja en los nuevos imaginarios sobre la etnicidad que se han ido construyendo sobre todo en los países latinoamericanos donde se habla de la emergencia de los movimientos étnicos; los afrocolombianos son un ejemplo de reivindicación ya que han demandado sus derechos al Estado (reconocimiento en la Constitución Política de 1991).

necesario desarrollar un estudio en el municipio de Cartago, en el que se indagó por la construcción de identidad afrocolombiana urbana, ya que es una población que continua a la espera del reconocimiento (cultural –colectivo) de sus prácticas culturales para el fortalecimiento de su identidad étnica.

Dicha comunidad y sus organizaciones a través del tiempo ha venido en la lucha por la construcción y reconocimiento de su identidad cultural, pues esta supone un conjunto de valores, tradiciones, creencias, símbolos, rituales, normas e ideologías que generan conciencia colectiva y permitiendo su diferenciación de otros grupos o etnias de la sociedad colombiana. Por esta razón y, teniendo en cuenta que en el Municipio de Cartago no se han llevado a cabo investigaciones que apunten a develar la configuración de identidad cultural afrocolombiana en un contexto urbano, este proyecto de investigación da cuenta de la construcción identitaria y cultural de una población (afro) que actualmente aboga por su reconocimiento y reivindicación étnica.

En esta dirección, el presente proyecto buscó contribuir en tres áreas de trabajo social y político que se constituyen como realidades en las cuales se desarrollan procesos de configuración de identidad y promoción de la cultura.

La primera, los integrantes de las Asociaciones comunitarias afro del Municipio de Cartago, pues es necesario su reconocimiento como actores sociales con particularidades y regularidades, que configuran su identidad cultural en un contexto urbano; que desarrollan acciones afirmativas otorgando significados a sus prácticas culturales y formando núcleos organizativos. Todo esto con el fin de reivindicar las prácticas culturales propias, su diversidad étnica, fortalecer procesos organizativos y desarrollar estrategias adaptativas a los condicionantes del entorno social.

Seguidamente, se pretendió contribuir a la comunidad del Municipio de Cartago en general, dado que es un contexto que difícilmente reconoce sus diferencias frente a ideologías, formas de vida y tradiciones distintas a la propia; para ello este estudio contribuye al reconocimiento del valor cultural que aporta la comunidad afro a la comprensión de la Afrocolombianidad como una pluralidad, como una diversidad que es parte de la cultura del municipio.

Finalmente, a la disciplina de Trabajo social, en vista que es una profesión que necesita conocer y nutrirse de estas realidades que hacen parte de su labor como profesión, esto es, las desigualdades sociales, el racismo y la discriminación por parte de otros y los impactos en la noción de identidad y cultura, todo con el fin de proponer y desarrollar nuevas alternativas o

líneas de intervención que permitan el fortalecimiento de estas comunidades y aportar a la discusión sobre la elaboración de políticas públicas que hagan efectiva la inclusión de los afrocolombianos.

Por tanto, la pregunta que se formuló para esta investigación fue: ¿Cómo configuran la identidad cultural las Asociaciones Comunitarias Afro del municipio de Cartago?

La hipótesis de este estudio se centra en que la comunidad afrocartagueña configura su identidad cultural como una representación colectiva de lo que debe ser (vida añorada) y la realidad (unas condiciones que limitan la reproducción del discurso afro, relacionado con su cultura y sus particularidades).

Esta tesis se desarrolla en tres capítulos principales como sustento de los objetivos de la investigación:

1. “El diario vivir”: En este capítulo se aprecia la caracterización del sistema de creencias y valores de la comunidad afrocartagueña a partir de tres elementos básicos: unos aspectos ligados a la socialización dentro de las prácticas cotidianas, unas creencias y costumbres muy ancladas a la religión católica con rasgos de religiosidades africanas y unos valores colectivos asociados a la solidaridad y el respeto a la comunidad.
2. “Del asentamiento a la urbanización”: Dentro de este apartado se evidencia la adscripción identitaria (material y simbólicamente) de la comunidad afrocartagueña a tres referentes básicos: unas celebraciones y festividades, unas estéticas y una territorialidad añorada.
3. “Afrocartagueños, Mestizos y Estado”: Allí se identifica el proceso de construcción de alteridad de la comunidad afrocartagueña expresada en las relaciones entre afros y mestizos, entre organizaciones afro y con el Estado e instituciones que los representan.

A partir de los hallazgos de este estudio se pudo concluir que la comunidad afrocartagueña transita en una tensión entre lo moderno y lo tradicional que implica que se vaya difuminando el modelo conservador tradicional, reemplazándose por un modelo de socialización que no cumple con las expectativas, una mezcla en las prácticas religiosas, hallándose nuevas funcionalidades culturales, unos valores colectivos que se sostienen en el discurso como producto de un legado

ancestral; una adscripción identitaria múltiple (no existe un único referente) asociada a unas celebraciones compartidas con la comunidad mestiza que circulan entre lo sagrado y lo profano, unas estéticas tradicionales en decadencia, una territorialidad que se afiora por las condiciones que oferta el contexto receptor y una alteridad o intercambio construida en la interacción mediada por acuerdos y conflictos con la comunidad mestiza, entre organizaciones afro y con el Estado.

Al finalizar esta investigación llena de aciertos y dificultades y que no hubiese sido posible sin la participación de personas que con su aporte contribuyeron a la construcción de este estudio, Almeiro, Dennis, Celina, Elvira, Cristian, Rubén, Diego, Ever, Ivon y Luz Dary, a ellos un profundo agradecimiento por su tiempo, franqueza, disposición y apertura, elementos claves para el desarrollo del proceso, su participación activa permitió enriquecer la investigación y estrechar los vínculos sociales, ¡FUE UN VERDADERO PLACER COMPARTIR ESPACIOS PARA SER JUNTOS!

Un agradecimiento especial y sincero al profesor David Fernando Erazo Ayerbe por aceptar la dirección de esta investigación, por su paciencia, apoyo, confianza, comprensión y dedicación, aportes invaluable no solo en el desarrollo de este estudio, sino también en nuestra formación como trabajadoras sociales; ideas propias siempre enmarcadas en su orientación y rigurosidad, facilitando los medios suficientes para llevar a cabo cada actividad propuesta en este proceso, ¡GRACIAS PROFESOR!

A Blanca Isabel, Luis Bolívar y Miriam por aportar lo necesario y lo más importante para asumir el proceso que escogí como labor

A Diana Teresa por ser mi amiga y compañera en esta y más experiencias

Y a todas aquellas personas que han logrado mantener sus promesas en mi vida.

Jennifer Araujo Ordoñez

A todas las personas que han pasado por mi vida dejando huellas significativas de aprendizaje.

A Jennifer Araujo por ser mi compañera y cómplice de la vida.

Y a la población afro por ser un gran incentivo para querer conocer más de su cultura.

Diana Teresa Galvis Gutiérrez

Los resultados de esta investigación se presentan como un aporte a la discusión sobre la identidad afro construida en un contexto urbano, aclarando que dichos aportes se encuentran en construcción y no planteados como verdades únicas e indiscutibles, por el contrario quedan abiertas al debate.

CAPITULO I: RECONSTRUCCION METODOLÓGICA

Esta investigación se estableció a partir de la pregunta *¿Cómo configuran la identidad cultural los integrantes de las Asociaciones Comunitarias Afro del municipio de Cartago?*, para lo cual se planteó como objetivo general: *Analizar la configuración de identidad cultural de los integrantes de las Asociaciones Comunitarias Afro del municipio de Cartago*; y como objetivos específicos:

- Caracterizar el sistema de creencias y valores de los integrantes de asociaciones comunitarias Afro del municipio de Cartago.
- Identificar los referentes de adscripción identitaria más significativos de los integrantes de las asociaciones comunitarias Afro del municipio de Cartago.
- Identificar el proceso de construcción de alteridades que hacen los integrantes de las asociaciones comunitarias Afro del municipio de Cartago.

Frente a los objetivos específicos diseñados inicialmente, se recibieron sugerencias de ampliación para algunos de ellos, donde se requería detallar aspectos sobre las creencias y valores, prácticas culturales y el sentido político y social de las adscripciones identitarias; con respecto a lo sugerido por el evaluador, se acordó que el diseño inicial da cuenta y reúne los aspectos mencionados, por ende no se realizó ningún cambio en los objetivos de la investigación.

Con respecto a los aspectos metodológicos y de acuerdo a las dimensiones que componen el problema de investigación, este estudio es de tipo descriptivo-diacrónico, pues da cuenta de las condiciones en las que se configura la identidad afro en un contexto urbano (como proceso), teniendo en cuenta su especificidad cultural y racial (más allá del fenotipo) que han contribuido a hacer de las comunidades negras un grupo étnico.

En la medida en que se buscó captar la realidad socio – cultural de la comunidad negra, representada en asociaciones comunitarias del municipio de Cartago (Facamuntú, Azuwike, Asonnorte y Herencia Kambiri) fue necesario entonces interpretar las subjetividades que se crean a partir de escenarios de vida cotidiana, donde se relacionan con unos “otros” (construcción de alteridad) mediante el consenso como vehículo para acceder a la construcción

permanente de la identidad cultural; por ello el método implementado en este estudio fue cualitativo.

Dada la importancia de las características de la comunidad negra como grupo étnico y su realidad inmediata, que involucra acciones, interpretación, significados y funciones de las mismas, fue pertinente abordar el estudio desde un enfoque etnográfico; de esta forma, se da cuenta de las prácticas culturales, su explicación y descripción como elementos constituyentes de las asociaciones comunitarias afro del municipio de Cartago.

De acuerdo al método utilizado para el estudio, las técnicas cualitativas desarrolladas fueron:

- Observación participante (activa): pues centra la atención de manera intencional, sobre aspectos relevantes de las prácticas culturales, de las interacciones y elementos identitarios más significativos de las asociaciones comunitarias afro del municipio de Cartago, con el fin de evidenciar (inductivamente) la construcción de identidad cultural.
- Entrevista semiestructurada: pues es una técnica que permite ahondar sobre la forma en que las asociaciones comunitarias afro del municipio de Cartago, van formando continuamente su identidad, mediante acciones culturales, educativas, religiosas, recreativas, entre otras.

Con respecto a la metodología, se consideró inicialmente realizar grupos focales como técnica dentro del método cualitativo, de esta forma se esperaba comprender de forma integral las actitudes, creencias y prácticas culturales de las asociaciones comunitarias afro en el proceso de construcción identitaria; lamentablemente la aplicación de esta técnica no fue posible, debido a las condiciones de las asociaciones en términos de participación activa, las múltiples ocupaciones de algunos de sus integrantes y el desinterés por parte de otros.

Así pues, se hizo uso de las entrevistas semiestructuradas como parte de las técnicas cualitativas que con mayor pertinencia podían acoplarse a las condiciones empíricas de recolección de datos; por ello, fue preciso que el tipo de muestreo fuera bajo la estrategia de caso homogéneo, ya que se pretendió describir las prácticas culturales, las interacciones y elementos identitarios más significativos de los integrantes de las asociaciones comunitarias afro del municipio de Cartago, para lo que se requirió de sujetos informantes que compartiesen más o menos las mismas características en su trayectoria vital, como miembros activos de la comunidad afro organizada.

La información proporcionada por los entrevistados fue procesada y analizada con la ayuda del Atlas ti, este programa es una herramienta para el análisis cualitativo de grandes cuerpos de datos textuales, el cual ayuda a organizar, reagrupar y facilita la interpretación de datos.

El Universo poblacional de esta investigación lo constituye la población Afro en general del municipio de Cartago organizada en asociaciones comunitarias. No obstante la muestra cualitativa, bajo criterio homogéneo, se desarrolló con 10 personas, determinando como criterio de participación: ser líder o integrante de las asociaciones comunitarias afro del municipio, a partir de ello hicieron parte de este proyecto 5 mujeres y 5 hombres, a saber:

Dennis Camacho Caracas, instructora de danzas de la Universidad del Valle, 32 años, soltera, clase media e integrante del grupo Herencia Kambiri.

Ivon Mulato Figueroa, docente de la Institución educativa Ramón Martínez Benítez de Cartago, 45 años, casada, clase media e integrante del grupo Herencia Kambiri.

Celina Rentería Mosquera, ama de casa, 58 años, soltera, clase media e integrante de la Asociación Asonorte.

Luz Dary Rodríguez Montaña, docente de la Institución educativa Ramón Martínez Benítez de Cartago, 38 años, casada, clase media e integrante de la Asociación Asonorte.

Elvira Camacho Asprilla, ama de casa, 63 años, viuda, clase baja e integrante de la Asociación Azuwike.

Armeiro Escarpeta Machado, docente de la Institución educativa Carlos Castro Saavedra de Puerto Caldas Risaralda, 42 años, casado, clase media y líder de la Asociación Asonorte.

Cristian Mauricio Cartagena Rentería, estudiante de licenciatura en español de la Universidad Tecnológica de Pereira, 29 años, soltero, clase baja y líder de la Asociación Facamuntú.

Ever Hinestrosa, estudiante de etnoeducación de la Universidad Tecnológica de Pereira, 26 años, soltero, clase baja y líder de la Asociación Facamuntú.

Diego Andrés Renteria, estudiante de etnoeducación de la Universidad Tecnológica de Pereira, 23 años, soltero, clase baja e integrante de la Asociación Facamuntú.

Rubén Asprilla Murillo, estudiante de etnoeducación de la Universidad Tecnológica de Pereira, 25 años, soltero, clase baja e integrante de la Asociación Facamuntú.

Finalmente, como balance de esta experiencia investigativa se resalta el interés por indagar sobre las prácticas culturales de la población afrodescendiente del municipio de Cartago, como elemento que aporta al patrimonio cultural del país, dicha experiencia fue posible gracias a la afinidad y empatía de las investigadoras con la población que permitió una construcción teórica exitosa; desafortunadamente se tuvo dificultades en el trabajo de campo, ya que al establecer contacto con algunos integrantes y líderes de las asociaciones se halló desinterés, limitaciones frente al tiempo y ocupaciones y falta de apoyo a las estudiantes y a la universidad que representan; estos factores ocasionaron retrasos en los tiempos establecidos para la consecución del proyecto, desmotivaciones y la necesidad de buscar otras fuentes de información que permitieran ahondar en otras dimensiones de la comunidad afro, no obstante la investigación llegó a feliz término, gracias a los aportes de quienes hicieron parte del proceso y al esfuerzo conjunto.

CAPITULO II: MARCO DE REFERENCIA TEORICO CONCEPTUAL

Para efectuar un adecuado desarrollo de los capítulos de análisis, se inicia con la recopilación de los estudios realizados sobre configuración de identidad cultural afrocolombiana y sus implicaciones, para ello es preciso apreciarlo en primera instancia desde un grupo de investigadores tales como: Odile Hoffmann (2002 a) (2002 b), María Elena Díaz Rico (2009), Moraima Camargo (2003), Lina María García y María Eugenia Morales (2009), Eduardo Restrepo (2004) y Vladimir Montoya y Andrés García (2010) que abordaron la relación territorio – identidad establecida por las etnias negras para asociar la territorialidad con las prácticas culturales que definen su identidad dentro y fuera de su contexto de este modo se habla de negociación de identidad. A partir de ello se establece que no existen ni culturas ni identidades puras. Ninguna de ellas es una entidad cerrada o finiquitada, por el contrario se encuentran en proceso de construcción diferencial, abierta y novedosa.

“Respecto a las migraciones es necesario tener en cuenta no solo el por qué migran los afro, y la percepción que tienen de la misma, sino lo que empiezan a construir y generar en el lugar al que llegan, qué tipo de dinámicas empiezan a establecer para integrarse a estos nuevos espacios; lo transforman todo o hacen negociaciones con ese nuevo espacio que los acoge y se quedan en un punto intermedio en el que retoman elementos de lo que el nuevo hábitat les ofrece, pero a la vez lo enriquecen con aspectos de su cultura que les ayudan a sobrevivir en ese lugar, al reproducir espacios que eran definitorios de su identidad en el lugar de origen” (Díaz; 2009:123).

Este grupo de estudios concluyen con un desafío, y es en pensar lo afrocolombiano, su gente, sus sueños y expectativas, de una manera renovada que actualice el conocimiento de las experiencias urbanas de la gente negra, integrando su aporte cultural a la vida de la ciudad y que sea capaz de comprender la Afrocolombianidad como una pluralidad, como una diversidad que es y ha sido parte constitutiva de la cultura.

Por otra parte, Carlos Alberto Valderrama (2008), Stuart Hall (2003) y Moraima Camargo (2008) buscan mostrar las articulaciones de lo moderno y lo tradicional, de lo rural y lo urbano, de lo étnico y lo racial, demostrando que las identidades urbanas son una combinación de lo rural-tradicional con lo urbano-moderno de las ciudades.

Michel Agier y Pedro Quintín (2003), Odile Hoffmann (2003), Oliver Barbary, Héctor Fabio Ramírez y Fernando Urrea (2003), Elizabeth Cunin (2003), Ochy Curiel (2002) y Peter Wade (2003) dan cuenta de los factores políticos y culturales que han condicionado la construcción de

identidad de la población negra en las zonas rurales y urbanas, tras la aparición de la Constitución Política de Colombia (CPC) de 1991; en otras palabras, desde la perspectiva de estos autores se cuestiona la sociedad multiculturalista propuesta por dicha constitución, pues en la actualidad la población afrocolombiana va más allá de lo planteado por la Ley 70/1993. Así, estos estudiosos resaltan los procesos de construcción y transformación de identidades afrocolombianas, las diferencias socioeconómicas entre los miembros de este grupo étnico y las prácticas culturales identitarias que se adaptan a situaciones y contextos en una sociedad que los categoriza racialmente.

De otro modo, Michel Agier (1999) reflexiona sobre las ideas de cultura en el Pacífico Colombiano, teniendo como objetivo contribuir al debate sobre los cambios sociales y culturales en dicha población. En la primera concepción se considera la cultura como un todo o como una representación funcional de la totalidad social, en la segunda concepción, la cultura es considerada como un conjunto de “estrategias adaptativas” a los condicionantes del entorno social y en la última concepción, la cultura es vista como un valor agregado, partiendo de las prácticas sociales que han permanecido inexploradas o inexplicadas.

Las concepciones anteriores son analizadas como la clave de la comprensión del proceso del cambio actual en la región del Pacífico Colombiano (condiciones estructurales tales como el conflicto armado, la pérdida del territorio, y la reinvención de estado, etc.), observando que, en cada situación del contexto rural, lo que está en juego en las construcciones identitarias, son las configuraciones locales de relaciones, tensiones y conflicto.

En “Organización social, dinámicas culturales e identidades de las poblaciones afrocolombianas” y “Etnicidad y Nación” Odile Hoffman y Pedro Quintín (1999) y Luis Carlos Castillo (2007) se aproximan a la descripción y análisis de los procesos de transformación social y cultural, asociados a los procesos de modernización y movilidad (social y espacial) de las poblaciones negras en el suroccidente colombiano, y a la necesidad de repensar el tema de la discriminación y la segregación racial, rearticulando su análisis al modelo más clásico que se establece en términos de clase social y de condiciones socio-económicas diferenciales. Resaltando la importancia de recuperar las experiencias pasadas del quehacer político de grupos, Personajes y movimientos negros, sea en las ciudades o en los municipios de la costa pacífica del Chocó, Valle, Cauca y Nariño, para transformar identidades negativas en identidades positivas mediante el uso de la diferencia en la lucha política en pro del reconocimiento de la nación diversa, y así hacer de Colombia una sociedad más justa.

Por otro lado, Jhon Arboleda (2011) y Donny Meertens (2003) en sus estudios proponen discutir la construcción de etnicidades/ identidades afrocolombianas en contextos urbanos; dinámicas que están mediadas por claros elementos de corte tradicional y en los cuales se encuentran presentes ritmos y lógicas de cambio en su proceso de adaptación a la ciudad; lógicas que en gran parte generan modificaciones al interior de cada individuo en ese proceso de adaptación, que arrastran consigo un sinnúmero de repercusiones, entre las que se pueden resaltar las de tipo cultural, atendiendo a las características espaciales de la ciudad, lo cual supone cambios y negociación con ella y sus habitantes en el tipo de relaciones que se establecen, los ritmos de trabajo y la construcción de nuevos lugares entendidos como espacios determinados y dotados de sentido y significaciones (individuales y colectivas) por los migrantes y el continuo proceso de aprender y aprehender del contexto.

Diversos autores como Juan Sebastián Rojas (2012), Claudia Mosquera y Marion Provansal (2000), Ulrich Oslender (2003), Lucero López y colaboradores (2011), Freddy Solarte (2009), Sergio Mosquera (2000), Olver Quijano (2008) y Jaime Arocha (2009) afirman que históricamente, la música, el baile, la celebración de tipo religioso y las prácticas culturales en salud han sido focos culturales importantes para los negros. En Colombia, las expresiones artísticas, la tradición oral (relatos) y las prácticas curativas han sido núcleos constitutivos de la identidad de la comunidad negra y elementos por los cuales han sido percibidos y evaluados por las personas mestizas.

En última instancia, Teodora Hurtado Saa (2009) manifiesta que los afrocolombianos se enfrentan con un obstáculo relacionado con la insuficiencia de la academia Colombiana referida a la observación y tratamiento de sus problemáticas (educación, salud, vivienda, participación política, social y cultural, entre otros), aunque algunos intelectuales afrocolombianos se destacan por la producción de conocimiento socialmente relevante.

Paralelamente, se muestra, desde una perspectiva histórica, la manera como la identidad afro ha sido producto de una construcción que tiene un pasado que la ha influenciado en cuanto a las condiciones de vida a las que han sido sometidos a partir de un fenómeno tan trascendental como se constituyó la esclavitud, en el marco de proceso de la conquista y colonización de América, fenómeno que se inicia con el encuentro de culturas entre Europa y “el nuevo mundo”; a propósito del imaginario civilizador - cristianizador que poseía la cultura Europea y con la que pretendía dar fin a lo que consideraban como barbarie o que para el caso corresponde a una consideración de identidades inferiores.

No obstante, la esclavitud no es genuina ni exclusiva de la cultura Europea, pues en África, la esclavitud no era desconocida antes de la llegada de los europeos, en este continente el esclavo era caracterizado como “cosa”, pero a diferencia de Europa, poseía derechos cívicos y derechos de propiedad, existiendo varios eventos de emancipación; en términos generales el esclavo se integraba fácilmente a la familia africana que lo poseía, sin embargo en otros lugares de África la situación no era tan favorable para los esclavos, pues al ser considerados como extraño (perteneciente a otra tribu) sus condiciones de vida variaban drásticamente; al respecto Adams (1998:2) añade que:

“...debido a que numerosos reinos africanos poseían sociedades y formas de organización social avanzadas, los nativos estaban familiarizados con la práctica de la esclavitud mucho antes del arribo de los europeos. Durante siglos, los africanos habían desempeñado ellos mismos los roles de esclavos y amos. Sin embargo, los reinos del continente solo esclavizaban a aquellos que consideraban “extraños” – vale decir, miembros de otros grupos tribales, o desviados de sus propias tribus tales como deudores, criminales y traidores. Dado que la función y el estatus de los esclavos en África eran diferentes de aquellos en Europa, los primeros no experimentaban los horrores a que fueron sometidos aquellos africanos que fueron transportados al Nuevo Mundo. (...) debido a que tanto amos como esclavos africanos eran de la misma raza, los primeros no necesariamente consideraban a los segundos como inferiores tan solo por el color de su piel, como sí ocurría en el caso de los europeos. Asimismo, la esclavitud de africanos en su continente de origen no significaba ingresar a un mundo completamente ajeno. Amos y esclavos hablaban lenguas similares, estaban habituados a practicar ceremonias similares y mantenían tradiciones y costumbres semejantes. En las Américas, los esclavos tuvieron que adaptarse radicalmente a las condiciones del Nuevo Mundo”.

Este “Nuevo Mundo” término con el que denominaron al continente americano, fue el que para finales del siglo XV se convirtiera en el escenario donde se produjo un giro en la historia de la esclavitud de África; a partir de este evento el continente y gracias a sus riquezas naturales y a la explotación de recursos, ofreció a los colonizadores una oportunidad para implementar un sistema en el que requerían de mano de obra para la apropiación de tales riquezas y sacar ventaja en la explotación económica del territorio; es justamente este hecho el que provoca que millones de africanos atravesaran el océano Atlántico durante muchos años para ser vendidos a los colonizadores de América, proporcionando grandes ventajas a la economía europea; así pues la esclavitud se constituyó en uno de los eslabones más importantes de la Empresa Colonial.

El sistema económico colonial desarrolla para ese entonces centros de poder y a partir de ello surge un imaginario que clasificará a las personas de acuerdo a su contexto de procedencia, este imaginario supone la construcción de las identidades de la colonialidad: indios, negros, blancos, mestizos, mulatos, criollos etc. Este mismo sistema fue imponiendo paulatinamente en Europa una imagen distorsionada de los africanos cuyo fin era perpetuar el esclavismo; la

clasificación de los grupos humanos en “superiores” e “inferiores” podría considerarse como el inicio del racismo; generalmente a los africanos se les consideraba como seres inferiores. Castillo (2007:33) plantea que:

“La construcción de estas identidades de carácter racial, clasifica a la población entre los dominantes/superiores europeos y los dominados/ inferiores “no - europeos”. En un principio se usan los rasgos fenotípicos como el color de la piel y el cabello, luego la forma de la cara, el tamaño del cráneo y la forma de la nariz. No obstante, el color de la piel, el marcador más utilizado para diferenciar a los europeos superiores dominantes de los inferiores dominados no europeos. La superioridad, inteligencia, racionalidad y creatividad son asignadas a la “raza” blanca en oposición con la inferioridad, estupidez y racionalidad y no creatividad de las razas de color”.

El discurso del otro (negro) como inferior, por fuera de la modernidad, falta de inteligencia, creaba la oportunidad para legitimar el proceso de dominación y clasificación de la población, es así como los europeos aluden por la construcción de un nuevo orden y esto pasaba por imponer a los que consideraban salvajes una serie de elementos que les permitiera “civilizarse y cristianizarse”, de esta forma harían parte de esa identidad impuesta por el europeo. Dicha formación dependía básicamente de los clérigos y de los funcionarios ya que eran caracterizados como letrados; este proceso era visto como algo necesario pues el negro no era visto como diferente y su color de piel se convertía entonces en un factor que determinaría su posición y reconocimiento.

Este proceso supone una transculturación, es decir, a partir de las dinámicas que se dieron en la época de la colonia, se produjo un fenómeno que dio como resultado la mezcla entre las diferentes etnias; lo cual no impidió que el negro continuara con su legado esclavista en distintas regiones del país hasta entrado el siglo XIX con la aparición de los discursos libertadores que garantizaría – al menos formalmente - la abolición de la esclavitud casi inmediata, sin embargo, en el caso de la nueva granada aunque la práctica ya se encontraba en declive, seguía vigente pese a la participación de los negros en la guerra de independencia.

Para la segunda mitad del siglo XIX en el marco del proceso civilizador, las elites políticas del país se dieron a la tarea de crear una nación moderna, competitiva, desarrollada (modelo de progreso norteamericano y europeo) capaz de competir en el escenario mundial, a propósito del capitalismo/modernidad que había logrado que las élites colombianas se propusieran organizar la sociedad de manera homogénea (una sola etnia, una sola cultura); sin embargo, la mayoría de la población de la nueva granada no era blanca, esto de un modo u otro impedía la construcción de esa nación y por supuesto de una identidad nacional anhelada por las elites, por ello era necesaria la aniquilación de las identidades “inferiores”. Este tipo de naciones

(proyecto de nación mestiza) se desarrolló en América latina, en países como Brasil, Argentina, Honduras y Panamá, donde la primera estrategia era el exterminio, la segunda el destierro y la tercera la integración.

Para el siglo XX, hablar sobre esclavismo implicaba referirse a la libertad, que entre otros fue el resultado de las exigencias y presiones ejercidas por los mismos afrocolombianos y no un gesto de generosidad o filantropía por parte de las elites políticas; durante este periodo se dieron continuos levantamientos y fugas (sobre todo por parte de los cimarrones) como estrategias para reclamar la libertad que les había sido arrebatada, además de encontrar que el mantenimiento de cuadrillas y el comercio de esclavos ya no era rentable para sus amos. La libertad prometida en la independencia, fue debatida en distintos encuentros de discusión y se convirtió en un proceso que durara alrededor de 39 años; el bien público, la propiedad privada y la paz, fueron los principios a discutir para avanzar hacia la libertad total (Perea, 1996:106).

Uno de los logros durante este siglo, fue la inclusión del artículo transitorio 55 en la constitución política de 1991, como producto de las luchas de la comunidad negra por el reconocimiento de su pueblo y sus derechos como grupo étnico.

Así pues, la población negra del país se ha mantenido en una dualidad que implica, por un lado, adaptarse a las normas y valores de la nación mestiza, lo que a su vez implica la adopción de una identidad mestiza o no negra; y por otro, organizarse, crear y mantener formas culturales asociadas con la identidad negra que hoy en el siglo XXI continúa siendo subvalorada (Castillo, 2007).

Las nuevas formas de imaginarse la identidad

Este proceso implica entonces el declive de un Estado unitario y el reconocimiento de la pluriétnicidad y multiculturalidad; en el marco de estas sociedades, inexorablemente se presentan grandes desafíos con relación a las diferencias culturales que las constituyen y al mismo tiempo se demuestran grandes desigualdades de diversos tipos, lo que sin duda ha implicado su inserción en las nuevas constituciones, pues entre más desigualdades se presenten en el seno de estas sociedades, mayor debe ser la garantía de sus derechos por parte del Estado para el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural como fundamento de la nacionalidad.²

²Comunidad autónoma a la que, en su estatuto, se le reconoce una especial identidad histórica y cultural. Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española.

En este sentido tanto indígenas como afrocolombianos a través de los movimientos sociales y la movilización, han apelado por la diferencia cultural e identitaria, sin desconocer que se constituyen socialmente. Al respecto Barbero (1999:299) señala que:

“... la cultura hay que pensarla en plural. Los cambios en la composición poblacional, producto de los desplazamientos del campo a la ciudad son el indicio de la aparición de una trama cultural urbana heterogénea, esto es formada por una densa multiculturalidad que es heterogeneidad de formas de vivir y de pensar, de estructuras del sentir y de narrar. Se trata de una multiculturalidad que desafía nuestras nociones de cultura, de nación y de ciudad, los marcos de referencia y comprensión forjados sobre la base de identidades nítidas, de arraigos fuertes y deslindes claros”.

Hablar de estas sociedades alude necesariamente a la explicación del concepto de identidad que entre otras cosas, implica una relación entre alteridad y otredad, es decir, procesos de construcción de identidad que sugieren significaciones compartidas, expresadas en un discurso plural “nos”, que se constituyen mediante la aceptación, oposición y negociación.

El concepto de identidad ha tenido una larga trayectoria y ha sido definido por distintas corrientes o disciplinas, entre ellas el psicoanálisis que explica los procesos del sujeto en su intimidad, para comprender el fenómeno psíquico de su construcción identitaria. Por otro lado este mismo término se ha acentuado mucho más en el discurso moderno/contemporáneo dentro de las ciencias sociales a partir de los años ochenta y más aún en los noventa, a propósito de la incursión de los nuevos movimientos sociales y el renacer de las luchas étnicas en defensa de los derechos y el reconocimiento cultural.

Las corrientes europea y norteamericana han aportado desde el estudio de los movimientos sociales distintos aspectos para la definición de identidad, al respecto Melucci (1994:172) plantea como:

“La identidad es una definición interactiva y compartida, producida por varios individuos y que concierne a las orientaciones de acción y al ámbito de oportunidades y restricciones en el que tiene lugar la acción: “por interactiva y compartida” entiendo una definición que debe concebirse como un proceso, porque se construye y negocia a través de la activación repetida de las relaciones que unen a los individuos. El proceso de construcción, adaptación y mantenimiento de una identidad, refleja siempre dos aspectos: la complejidad interna del actor (la pluralidad de orientaciones que le caracterizan) y las relaciones del actor con el ambiente (otros actores, las oportunidades y restricciones) (...) la construcción de una identidad, se refiere a una inversión continua y ocurre como proceso”.

En esta misma línea, la identidad es definida por Hall (1996:17) como:

“... no esencialista sino estratégico y posicional (...) este concepto de identidad no señala ese núcleo estable del yo que, de principio a fin se desenvuelve sin cambios a través de todas las vicisitudes de la historia, el fragmento del yo que es y sigue siendo el “mismo”, idéntico así mismo a lo largo del tiempo (...) el concepto acepta que las identidades nunca se unifican y en los

tiempos de la modernidad tardía³, están cada vez más fragmentadas y fracturadas; nunca son singulares sino construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes a menudo cruzados y antagónicos”.

A partir de estos planteamientos, se concibe la identidad como construcciones históricas de un ethos compartido, en tanto recrean imaginarios y experiencias colectivas, reflejando aspectos como la complejidad interna del actor y su relación con el ambiente (territorialidad), lo que implica un proceso de construcción social continuo con otros actores que recobra sentido en la diferencia, la oposición y la negociación, sin dejar de lado que una vez producidas las identidades, no dejan de transformarse, pues incluso aquellas imaginadas, como ancestrales y estáticas, continúan en proceso, abiertas a novedosos cambios y toman diferentes formas de acuerdo al contexto.

Esto también implica que este término ha sido utilizado indiscriminadamente, a tal punto que pareciera que todo está dotado de identidad o que todo es identidad, no queriendo decir con ello que no sea necesario, pues el sentido de la identidad radica en la interacción social, aquella que implica entre otras cosas que los sujetos reconozcan recíprocamente las identidades.

La construcción de identidad también involucra una asociación con un territorio, este representa un factor simbólico en el caso particular de la consolidación de la identidad afro, configurándose de esta manera una identificación con lo “propio”; el territorio es relevante entonces no tanto por sus características geográficas como la localización, la tierra o el clima, sino por un legado ancestral que hace parte de la memoria colectiva (del nos) de la identidad de la comunidad, por los usos y las apropiaciones que el sujeto le atribuye; al respecto Pabón (2007:69) afirma que “... el territorio es el espacio de creación, recreación y de producción de sentidos y significados”. Por su parte Castillo (Ídem: 220), señala que:

“...el territorio (...) juega un rol central en el sistema identificador, puesto que estructura el espacio social de las interacciones humanas cotidianas. Se puede conceptualizar como referente simbólico de la identidad individual y colectiva de la gente negra...”

A lo anterior corresponde deducir que el lugar es construido social y simbólicamente; por lo tanto

“Entendemos por lugar la experiencia de una localización particular con alguna medida de establecimiento (no obstante, inestable), sentido de fronteras (sin embargo se las puede cruzar),

³ En la Modernidad Tardía, el conocimiento que como saber común funciona intersubjetiva y pragmáticamente lleva la impronta de la ciencia en su reductibilidad técnico-instrumental. El sentido común se expresa como resultado de la información derivada de la propia experiencia individual y colectiva y, además, como positiva trivialización de la cultura sociológica. Rodríguez Fernanda, J. Manuel (2009). *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales*. Universidad Complutense de Madrid.

y conexión con la vida diaria, aunque su identidad sea construida, atravesada por el poder y nunca fija.”(Escobar citado por Castillo 2007:22).

Se habla del lugar como un aspecto importante en la construcción de identidades, ya que a partir de éste se desarrollan ciertas prácticas culturales, ubicadas y significadas espacialmente, que son transmitidas intergeneracionalmente, constituyéndose como parte inseparable de la experiencia humana; de esta forma un sujeto está en un lugar, así como se encuentra situado en una cultura – y viceversa-; siendo relevante que en algunos casos en la reinención de identidades individuales y colectivas se haga uso de una defensa estratégica del lugar, no para excluir sino para generar independencia y autonomía, el lugar como un polo de identificación.

Así mismo, el lugar en este caso, “lo urbano” toma sentido desde una perspectiva interna, mediante la cual se transforman las interacciones sociales, elementos culturales y cotidianidades; esta categoría contiene ciertas características que la distinguen de “lo rural” ya que en las ciudades se caracterizan por el predominio de las actividades económicas no agrícolas, la población de las ciudades se concentran en ocupaciones de los sectores secundario (transformación de la materia prima) y terciario (servicios), ejercen una influencia de tipo intelectual, gracias a la existencia de instituciones de educación superior, mientras el campo se caracteriza por su ocupación en el sector primario (extracción de materia prima), abastece con materias primas a la población urbana; esto convierte las relaciones de estos contextos en una de intercambio, en una complementariedad (Gutiérrez,1984); pese a ello, ambos escenarios ofrecen condiciones distintas a sus pobladores, lo que conlleva ineludiblemente a una transformación en su construcción identitaria.

Los procesos identitarios pueden estar permeados por lo que Barbero (2002) denominaría desterritorialización, es decir, este proceso implicaría que los más jóvenes de una etnia específica replanteen los valores y tradiciones transmitidos por sus mayores, pues no se considera una plena identificación con los mismos (a propósito de la influencia de la globalización que sugiere una masificación del mercado); se habla entonces de una nueva sensibilidad en las identidades donde se conserva lo ancestral y tradicional pero se añaden distintas formas foráneas de percibir, lo que este mismo autor llamaría hibridación, capaz de mezclar y hacer convivir en la misma persona elementos de distintas culturas; se experimenta una tensión (tradición vs. vanguardia) que configuran identidades mas situacionales, más dinámicas y menos esencialistas, haciendo difusos los límites entre estas.

Por su parte García Canclini habla de la necesidad de situar esta hibridación en una red de conceptos tales como: mestizaje, sincretismo, transculturación, etc. lo que implica sugerir

fácilmente una integración y fusión de pautas culturales, donde las mezclas pueden ser productivas o generar conflicto debido a la incompatibilidad de las prácticas culturales, por ello añade:

“Destaco las fronteras entre países y ciudades como contextos que condicionan los formatos, los estilos y las contradicciones específicos de la hibridación (...) pocas culturas pueden ser ahora descritas como unidades estables, con límites precisos basados en la ocupación de un territorio acotado. Pero esta multiplicación de oportunidades para hibridarse no implica indeterminación, ni libertad irrestricta. La hibridación ocurre en condiciones históricas y sociales específicas, en medio de sistemas de producción y consumo que a veces operan como coacciones (...) otra de las entidades sociales que auspician, pero también condicionan la hibridación son las ciudades” (2000:7).

La hibridación⁴ consiste entonces, en la combinación de elementos culturales de tipo étnico (para el caso particular) que implican una mezcla donde intervienen estilos, prácticas, creencias, percepciones, entre otros, y que se permean como resultado del desarrollo tecnológico y procesos sociales contemporáneos que sustentan una inclinación por el mercado como medio de homogeneización de la sociedad, donde se pierde rápidamente el intento por perpetuar una sociedad diferente, creativa y respetuosa de la diversidad y donde las culturas locales apenas pueden sobrevivir a las tendencias globalizadoras. Ghiso (2000:3) afirma que:

“La nueva racionalidad tecnológica, la ley de la oferta y la demanda se han divorciado del compromiso con una sociedad o cultura particular desestabilizándolas y anulando lugares, memorias y cosmologías particulares y diversas”.

A propósito de la cultura

Esta que inexorablemente hace parte de los procesos sociales contemporáneos, ha recorrido el mismo camino que el de la concepción de identidad, en tanto su uso indiscriminado.

Autores como Eduardo Restrepo destacan la importancia de la diversidad de concepciones sobre este término, pues de este modo se tendrá claridad sobre los procesos de construcción de identidad cultural al interior de la afroetnicidad; al respecto señala que existen dos grandes grupos que se distinguen dentro de la idea antropológica de cultura:

“De un lado, aquellas que consideran que la cultura refiere al modo de vida de un grupo humano, por lo que incluiría todas las prácticas, relaciones e ideas que este grupo ha constituido, desde las referidas a la subsistencia como la cacería o la agricultura hasta las que implican diferentes sistemas de creencias y concepciones del mundo. Así, lo que se ha dado en llamar la economía,

⁴Es de aclarar que en el proceso de hibridación existen dificultades que desconocen las relaciones de poder, ejemplo de ello es la modernidad que como proceso implicó la colonización o destrucción de pueblos (indígenas o afro) o los fenómenos globales actuales que imponen culturas por parte de los grandes imperios.

la política, la organización social, la religión y la ideología serían algunos de los componentes de la cultura. En este tipo de concepción, cada cultura sería una totalidad en la que existirían una serie de subcampos como la economía, la organización social, la política, la religión, etc.

El otro tipo de conceptualizaciones de la cultura sería el que considera que la cultura es sólo una dimensión de lo humano referida al significado (a lo simbólico, al sentido o a las representaciones, dependiendo del lenguaje teórico utilizado) otorgado a cualquier práctica, relación o hecho social. De esta manera la economía, la organización social o la política no serían componentes de la cultura (como en el primer tipo de definiciones) sino que tendrían siempre una dimensión cultura” (2012:25-26).

Sin embargo, este mismo autor afirma que actualmente se ha consolidado un nuevo planteamiento o tendencia desde la misma antropología, que aboga por el abandono de la utilización del término cultura para sustituirlo por el de “lo cultural” debido a su uso indiscriminado; Clifford Geertz fue uno de los autores que respaldó, según Restrepo, esta idea, pues se considera que la cultura debido a su complejidad no es fácil dilucidar un único concepto, de hecho el uso frecuente de la palabra cultura entorpece (según estos autores), en vez de esclarecer los hechos sociales que deben ser explicados

“Entre estos problemas se suele indicar el del fundamentalismo o racismo cultural, es decir, en ciertos ámbitos la palabra cultura ha empezado cada vez más a operar como lo hizo en otro tiempo la de raza: naturalizando y jerarquizando las diferencias entre poblaciones humanas. Es fácil rastrear cómo ciertos periodistas, políticos y activistas (pero también algunos antropólogos) utilizan la palabra cultura como eufemismo de nociones racializadas de diferencia. Desde esta tendencia, la propuesta inicial consiste en cambiar el uso de la palabra cultura para hablar de lo cultural. Según los autores que defienden este planteamiento, el desplazamiento de la formación sustantivada (cultura) a la adjetivación (lo cultural) permite enfatizar que los análisis se refieren más a una dimensión o característica de cualquier práctica o relación social que a una cosa en el mundo como la palabra cultura sugiere” (Ídem: 33).

Teniendo en cuenta lo anterior, la cultura es entendida como forma de vida (en las distintas dimensiones, económica, política, religiosa), como conjunto de prácticas/símbolos (valores, normas, actitudes, creencias, costumbres, ritos) y objetos (productos gastronómicos, vestuarios, obras de arte) que son aprendidos, compartidos, se relacionan de modo significativo para ser heredados generacionalmente, por ello se puede afirmar que la cultura es un factor determinante para regular o moldear la conducta de un grupo social .

A partir de la cultura/repertorios culturales, la identidad se manifiesta y se recrea al interior de un grupo, en el entorno social o en la sociedad misma cumpliendo dos funciones básicas: de diferenciar con unos otros (hacia fuera) y de definir (hacia dentro) por tanto es posible afirmar que la identidad es la interiorización de la cultura. La identidad cultural es entendida por Maldonado (2009:25) como:

“...la conciencia que el ser humano posee de sí mismo, y al mismo tiempo, la percepción que tiene de los demás y de la cultura de la que emerge. La identidad cultural, se deriva de la pertenencia de los individuos a una cultura determinada y de su participación de un conocimiento colectivo y de una memoria común, del uso continuado de un sistema simbólico, unos signos, unos códigos y unas prácticas que no solo se componen de un lenguaje y unos textos sino también de unos mitos, ritos y tradiciones, de hábitos, costumbres y ceremonias, de momentos e imágenes”.

Hall plantea que:

“La identidad de sí mismo es identidad cultural; las pretensiones de diferencia individual dependen de la apreciación del público, la interpretación compartida y las reglas narrativas” (Ídem: 213).

A partir de los planteamientos de ambos autores, es posible determinar que un actor social construye su identidad por medio de un contexto cultural que moldea su comportamiento y al mismo tiempo lo diferencia de otros con los que la construye, es este contexto donde son transmitidos simbólicamente rasgos, prácticas y códigos más significativos propendiendo por su relativa permanencia a las nuevas generaciones. Dado lo anterior se precisa que identidad y cultura es una pareja conceptual indisociable, ya que el primero se construye a partir de elementos que proporciona el segundo.

Un aspecto importante que se propone con relación a la identidad cultural, es el sistema de creencias y valores que en ella se contiene, ampliado por Garcés (citado por Goñi 1996:177) cuando enuncia que dentro de dicho sistema

“... se interconectan creencias, actitudes, conductas, autoconcepciones, valores instrumentales y terminales jerárquicamente ordenados, se organizan para formar un sistema de creencias funcionalmente interconectado (...) por su parte, el epicentro del sistema está ocupado por las concepciones o cogniciones que una persona tiene acerca de sí misma”.

Así, se reconoce que el sistema de creencias y valores es el conjunto de ideas, ideologías, concepciones del mundo que establecen modelos, guías y pautas de comportamiento, dada su importancia identifica los actores sociales entre ellos y los diferencia de otros grupos. Dentro de este conjunto se encuentran aspectos de las creencias (religiosidad, mitos, leyendas, nociones y trayectorias de origen) y de los valores (elementos morales, principios comunitarios, aspectos relevantes de la vida individual y colectiva, autoridad familiar y colectiva) que funcionan como elementos cohesionadores dentro de un grupo social.

En esta misma dirección se habla de adscripción identitaria definida por Reguillo (citada por Erazo, Burbano y Helago 2013:12) como:

“...procesos socioculturales mediante los cuales los sujetos se adscriben presencial o simbólicamente a ciertas identidades sociales y asumen unos discursos, unas estéticas y unas prácticas”.

Se considera entonces que para asumir ciertas prácticas se debe hablar de aproximación empática, objetivación y racionalización, a través de intereses que se consolidan en la apropiación de ciertas conductas (actividades cotidianas, estilos de vida prototípicos, estéticas, festividades y celebraciones, fechas conmemorativas, prácticas folclóricas significativas). El no asumirlas implica decidir sobre aquello que el sujeto considera poco relevante para su construcción identitaria; de este modo se habla del concepto de Alteridad, un tercer aspecto que forma parte de la identidad cultural.

Éste término es visto por Alejos (2006:48) como:

“... un no-yo, como lo absolutamente ajeno, externo, o como un referente de contraste u oposición respecto al yo. Este binarismo entre ego y alter impide ver que el ser es resultado de una compleja interacción entre ambos. No se puede ser sin el otro. De allí la necesidad de repensar la identidad como un fenómeno social, resultado de las relaciones del ser consigo mismo y con otros. Puede imaginarse como una lente que conjuga haces de luz de las relaciones internas del sujeto, con las que éste mantiene con otros sujetos, con la alteridad en un sentido más amplio. El punto es, pues, que el problema de la identidad no puede entenderse a cabalidad sin el reconocimiento pleno de la alteridad como un factor constitutivo. El otro precede al yo, lo alimenta e instruye, y lo acompaña toda la vida. Se debe entonces reconocer que la función del otro en la construcción identitaria no se reduce a la oposición y el contraste, aunque pueda ser ésta una de sus funciones primarias”.

Indiscutiblemente, la construcción de alteridad, es necesaria para la configuración identitaria, pues constituyen elementos que se tiene en cuenta para la elaboración de una imagen del otro a partir de la interacción, los intercambios cotidianos y la representación que construyen por la vía del conflicto o del consenso.

Una característica de la alteridad es que a través de ella se retoman aspectos que el sujeto considera relevantes, y al mismo tiempo rechaza, ya que está en capacidad de negarse a adscribirse e interiorizar prácticas que racional o emocionalmente no aportan a su construcción de identidad.

En este marco de discusiones sobre identidad y todo lo que ella implica, es necesario que desde una óptica interpretativa, se estudie la etnicidad como manifestación de ésta. Así pues, Smith (1986:28-29)

“... establece seis características de la comunidad étnica: un nombre colectivo, un mito de descendencia común, una historia compartida, una cultura distintiva, una asociación con un territorio específico y un sentido de solidaridad. Define grupo étnico como: “una categoría de la población con nombre, descendencia, mitos, historia, cultura y asociación territorial comunes. También es una comunidad con un sentido definitivo de la identidad y la solidaridad que

frecuentemente encuentra expresión filantrópica institucional (...) la asociación con el territorio llega a ser una parte esencial de la memoria colectiva y de la identidad del grupo”.

En esa medida Wade (2000:29-30) resalta que:

“... la etnicidad trata del origen de una geografía cultural en la cual una persona absorbe la cultura de un lugar (casi en la sangre) de las generaciones anteriores. Mas prácticamente, la etnicidad se refiere a la localización en una geografía cultural, pudiera darse el caso de que los rasgos fenotípicos que utilizan el discurso racial se distribuyan a lo largo de esa geografía”.

A partir de estos conceptos concordamos con que esta categoría alude a la identificación que desarrolla un sujeto con relación a un grupo étnico, ya sea por unas características morfológicas, por intereses comunes, por una cultura determinada, por un pasado compartido o sencillamente por su relación con un territorio específico, no tanto por sus características físicas (clima, relieve, suelo, entre otros) sino por un legado, un sentido de solidaridad, unos sueños que se construyen y alimentan su memoria histórica y por un sentido de pertenencia. Gilbert (1997:144) añade que:

“Los individuos participando en un grupo social tienen un sentido compartido de pertenencia al mismo, basado en valores, afinidades e intereses similares, que los diferencia de aquellos que no son miembros del grupo”

A través de estas construcciones que se dan al interior de las etnias se intenta comprender y otorgar significado a las acciones que desarrollan los sujetos, más específicamente los afrocolombianos para el reconocimiento de su identidad y cultura, aquellas que construyen en contextos distintos a los suyos.

Los afrocolombianos reconocidos por el Ministerio de Cultura de Colombia a través del Art. 2 de la ley 70/1993 como:

“Hombres y mujeres con una marcada ascendencia (lingüística, étnica y cultural) africana. Los y las afrocolombianos (as) son algunos de los descendientes de africanos y africanas- provenientes de diversas regiones y etnias de África- que llegaron al continente americano en calidad de esclavos (...) comparten una historia dentro de la relación campo-poblado, que revela y conserva conciencia de identidad que la distingue de otros grupos étnicos”.

En palabras de Castillo (2007:14) “Los indios y Afrocolombianos han usado la etnicidad para demandar derechos al Estado” un proceso complejo pero que en la actualidad continua abogando por el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural.

CAPITULO III: MARCO CONTEXTUAL

Dimensión Histórica

Para comprender el proceso mediante el cual la comunidad afro se sitúa en el municipio de Cartago, es preciso contextualizar algunos aspectos de siglos anteriores, que permitan dilucidar dicho proceso como un apartado de la historia de la población cartagüeña y norte vallecaucana.

En el siglo XVI, Cartago por ser la ciudad más septentrional del territorio que hasta ese momento se había conquistado y por mucho tiempo la más avanzada y cercana a la gobernación, se constituyó como una ciudad de frontera en toda su extensión: frontera militar, agropecuaria, minera, comercial y política; para efecto de esta investigación se describirá la influencia que como frontera tenía la ciudad en la minería, agricultura y comercio.

La ciudad en su primera ubicación⁵ contaba con fama y reconocimiento por su manejo del oro, aunque esta fama provino más de la riqueza en joyas de los Quimbayas que por sus yacimientos auríferos, pese a esto, era frontera y centro administrativo que comprendía las ciudades de Anserma, Toro y Arma; por su parte las actividades agropecuarias caracterizaron a Cartago desde sus primeros momentos de existencia, aunque esta vocación fue bastante efímera; en lo que respecta al comercio, la ciudad de Cartago era el lugar estratégico para comunicar la gobernación con la administración central del nuevo Reino de Granada y de este modo actuar como centro abastecedor de las minas de Anserma y Arma con productos agropecuarios y mercancía española.

Es claro que en el siglo XVI Cartago fue un centro administrativo y referente necesario para la economía minera del Norte del Valle, con todas estas ventajas como frontera le permitieron convertirse en una zona de gran solvencia, pero ello dependía en gran medida de su riqueza aurífera y del comercio en sus caminos, sin embargo tuvo que enfrentar su decadencia en su fama con el oro debido a la extinción de la población indígena y la escases de esclavos. Zuluaga (2007:46) plantea que:

“... Cartago viejo gozó de condiciones excepcionales y de cierto esplendor a partir de su ubicación originaria; pero esa misma localización, y los desarrollos a que ella dio lugar, dan cuenta de una decadencia que la forzaría a buscar mejor ubicación finalizando el siglo XVII”

Para Abril de 1691 (Siglo XVII) se realizó el traslado a tierras que ya eran ocupadas desde el año 1670; la nueva ubicación le permitió a la ciudad su recuperación después de ser trasladada, a partir de este momento de la historia, Cartago se dedicará principalmente a desarrollar actividades como: el abastecimiento de las minas del Chocó, la trata de esclavos y el comercio de la carretera de Indias⁶.

⁵El sitio donde se fundó Cartago inicialmente debía cumplir con condiciones necesarias, es decir, fácilmente defendible, con abastecimiento de agua, con tierras productivas, madera asequible y sobre todo con un buen número de indígenas para el servicio español; este sitio fue identificado en las orillas del Río Otún en territorios del Cacique Consota (Francisco Uriel Zuluaga, 2007)

⁶Evidentemente la nueva ubicación de Cartago la hace más asequible para la ruta comercial que según los colonizadores debía comunicar a Santa fe con Popayán y a Cartagena con Quito y Lima, esta era quizá la gran ruta terrestre del comercio internacional en el periodo colonial “Carretera de Indias”. (Ídem, 2007)

La ciudad estaba ahora preparada para cumplir con estas funciones, pero sin duda necesitaba contar con fuerza de trabajo esclava para la producción de maíz, frijol, tabaco, miel, aguardiente, cereales, mantenimiento del ganado vacuno y porcino; estas actividades le permitían captar buena parte del oro que se extraía del Choco. La trata de negros fue entonces su actividad más representativa y logro que comerciantes mineros de distintos lugares se congregaran en Cartago con el objetivo último de obtener esclavos para su servicio o como objeto de comercio, (Idem: 66-68):

“... en los libros notariales de Cartago se observa un crecimiento sostenido de la trata negrera desde 1710 hasta 1770 que coincidía con el auge minero del Chocó y con los periodos de vigencia del asiento francés y el asiento inglés, concesiones otorgadas por el gobierno español a estos otros gobiernos para la introducción de negros africanos en América; (...) reiteramos que en estos casos se manifiesta una alta tendencia a que los lugares de procedencia de los negros sean Cartagena, Honda o Mariquita; mientras que su destino era: Chocó, Citará, Anserma o Popayán”.

El régimen esclavista de la época veía al esclavo negro como cosa o como aprendiz de su amo; esta clase de relaciones implicaba violencia; el amo por su parte estaba en la obligación de responder ante la sociedad por los actos o infracciones que cometiera su esclavo. Para los amos era primordial el control sobre su mercancía (el negro), pues de ello dependía su ubicación y prestigio social, así como cumplir con los términos judiciales y reglamentaciones que establecía la sociedad hispanizada. El negro esclavo era sometido entonces a reglas y costumbres que no eran propias, es decir, el esclavo era reprimido de tal forma que solo tenían dos alternativas: la misma represión o el pacto (no escritos) entre amos y esclavos que implicaba cierta independencia, pero siempre a merced de sus amos.

“Quizá la mejor muestra de esa laxitud, en el régimen esclavista en Cartago, está manifiesta en el hecho de aceptar, como costumbre inocua, que la comunidad negra se organizara y tuviera para sí, un gobierno paralelo y con la misma estructura del gobierno español, con virreyes gobernadores, alcaldes y cabildo” (Idem:80).

A partir de lo anterior, se puede asumir que esta forma de organización de la comunidad negra permitía de un modo, activo o pasivo, formal o en la clandestinidad, que esta comunidad se identificara, tuviera sentido de la acción y que existiera una reafirmación de sí misma, a partir del lugar social que ocuparon por tanto tiempo; estos eventos son muestra de la capacidad que tenía el negro para imitar las costumbres o elementos de la cultura blanca; este puede considerarse a grosso modo el primer antecedente del intercambio cultural o construcción de

identidad del negro en un contexto blanco⁷. Aunque esta clase de acciones a la postre traerían como consecuencia algunos conflictos sociales que terminarían en levantamientos e inconformidad de los esclavos y con algunas repercusiones en el orden público y social.

Se concluye entonces que la fuerza de trabajo del negro constituía un valor importante para los mineros y comerciantes del momento; de esta forma la minería, la agricultura y el comercio se convirtieron en la razón por la cual la comunidad negra se asentara en el municipio. Para 1630 el negocio de esclavos se debilitaba por la decadencia de las minas que se explotaban en la región, sin embargo, la esclavitud siguió su curso hasta su abolición en 1852; a partir de ello la apertura de los caminos de Choco y Quindío se constituye como una razón más que justificara la presencia de la comunidad negra en el municipio de Cartago.

Colombia negra siglos XIX y XX

Muy al contrario de lo que se piensa comúnmente, la participación de la comunidad negra en la lucha por su libertad no se inicia con la Constitución de 1991, este proceso inicia en las luchas independentistas (inicios siglo XIX) contando con la presencia de negros en las filas de sus amos en calidad de patriotas o realistas, voluntaria o involuntariamente (en general su participación estaba en función de garantizar la libertad ofrecida); el hecho de libertad total se presenta en la segunda mitad del este siglo decretada por el liberal José Hilario López, lo que impulsa la adhesión de la gran mayoría de negros al liberalismo.

A finales del siglo XIX se organiza el proyecto de nación mestiza (como se plantea en el marco anterior) con el predominio del sistema-mundo capitalista⁸; este periodo puede ser caracterizado como de “inclusión abstracta y exclusión concreta” (Castillo, 2007), a partir de principios teóricos inspirados en la Revolución Francesa como son Igualdad, Libertad y Confraternidad, lo que sin duda permitió legitimar el movimiento independentista, pero en la práctica negros e indios seguían excluidos; así lo califica (Barbero citado por Arocha 2012).

⁷Aunque se tiene presente que buena parte de los procesos de interculturalidad fueron violentos e impuestos, cabe anotar que el proceso de esclavización en Colombia y la forma de organización de la comunidad negra son un antecedente histórico que pueden dar pistas para entender los procesos de construcción identitaria afro.

⁸Sistema que tiene como objetivo principal la incesante apropiación y acumulación del capital sin tener en cuenta más factores que el beneficio (Immanuel Wallerstein, 2005).

Para el siglo XX, se concreta lo impositivo del proyecto de Nación Mestiza y de la invisibilización del negro, conllevando a lo largo de este siglo al “Despertar Negro” por su participación en organizaciones nacionales y gracias a la colaboración de intelectuales no negros para la consolidación del movimiento de negritudes que lograra su vinculación en el proceso por adentrarse políticamente en la formulación de la Constitución Nacional.

Dimensión Demográfica



Fuente: www.google.com

En el contexto nacional, se encuentra que no hay un verdadero tamaño poblacional afrocolombiano, pues en el último censo general realizado en el 2005, 4.316.592 personas negras, representan el 10,6% de la población total del país (Colombia es el segundo país de América Latina, después de Brasil con mayor cantidad de ciudadanos (as) afrocolombianos) que se ubica principalmente en las dos costas en los departamentos del Pacífico como Chocó, Valle, Cauca y Nariño y en los de la Costa Caribe como Bolívar, Atlántico y Magdalena.

Las ciudades de Colombia con mayor población negra son Cali (542.936), Cartagena de Indias (319.373), Buenaventura (271.141), Medellín (137.988), Tumaco (129.491), Barranquilla (116.538), Quibdó (100.007), Turbo (99.274), Bogotá (97.885) y Riohacha (44.899) (Censo DANE 2005).

El Valle del Cauca es el Departamento con mayor número de personas que se auto reconocen como afrocolombianas, llegando a contabilizarse 1.092.169, que corresponden al 27.21% del total de su población; Cali es la segunda ciudad de América Latina que registra el mayor número de población afrocolombiana (542.936), lo que corresponde al 26.2% del total de su población. (El Tiempo: 2011), le sigue Buenaventura con 271.141 personas; de allí en adelante la población afro se concentra principalmente en municipios como Jamundí, Palmira y Candelaria con 55.620, 40.284 y 36.369 respectivamente.

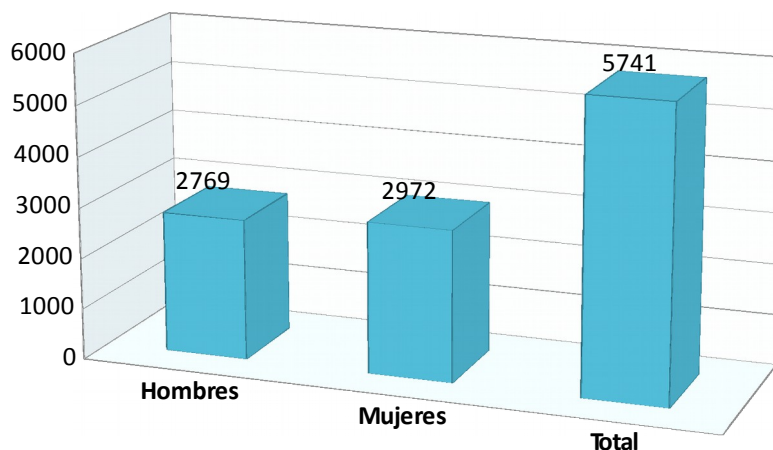
Municipio	Afrocolombiano Cabecera	Afrocolombiano o Resto	Población afrocolombiana total	% respecto al departamento
-----------	-------------------------	------------------------	--------------------------------	----------------------------

Cali	535.874	7.062	542.936	49.7
Buenaventura	248.626	22.515	271.141	24.8
Jamundí	31.942	23.678	55.620	5.1
Palmira	30.476	9.808	40.284	3.7
Candelaria	11.197	25.172	36.369	3.3
Zarzal	15.238	3.853	19.091	1.7
Florida	11.834	5.137	16.971	1.6
Tuluá	15.846	706	16.552	1.5
El cerrito	9.037	7.155	16.192	1.5
Pradera	14.211	516	14.727	1.3
Dagua	3.450	9.849	13.299	1.2
Yumbo	11.938	1.095	13.033	1.2
Guadalajara de Buga	8.591	660	9.251	0.8
Guacarí	5.639	185	5.824	0.5
Cartago	5.708	33	5.741	0.5

Fuente: Censo DANE 2005

En los municipios donde se concentra menor cantidad de esta población son: Alcalá (10), Trujillo (20), Bolívar (31), Versalles (48), Ulloa (58), La victoria (74), El Dovio (91) y Toro (95).

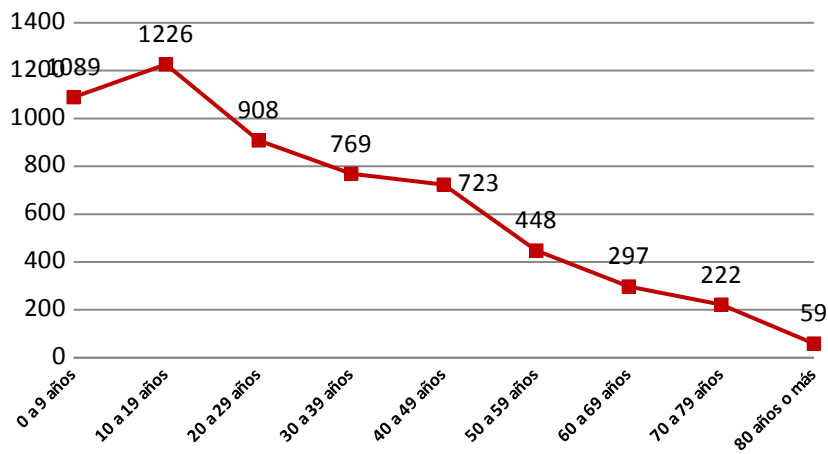
La comunidad negra en el municipio de Cartago cuenta con una población total de 5.471 personas que se ubican principalmente en barrios como Bellavista, Loma de la Virgen, Camellón del Quindío Y Jorge Eliecer Gaitán. Esta comunidad representa el 4.7% del total de la población cartagüeña (Proyección Censo DANE 2005) evidenciándose una diferencia de 203 personas entre mujeres y hombres.



Fuente: Censo DANE 2005

Así mismo, se aprecia que los grupos poblacionales infancia, adolescencia y juventud, representan buena parte de la población afro en el municipio de Cartago; lo cual deja entrever la disminución en otros grupos poblacionales como adultos y especialmente adultos mayores, quienes según su tradición transmiten intergeneracionalmente su legado histórico y cultural, lo que constituye un factor de riesgo para la configuración de identidad afro en el contexto urbano, pues las nuevas generaciones se ven expuestas a la adopción de otras prácticas culturales que posibilitan la reducción de sus prácticas ancestrales.

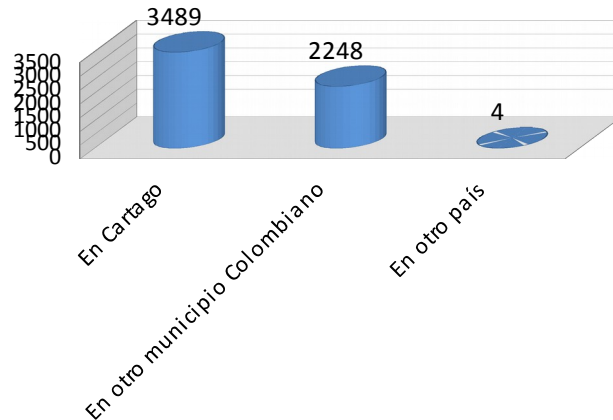
Por otro lado, es importante resaltar que entre la población adolescente, adulta joven y entre la población adulta y adulta mayor existe una diferencia de interés, que permite suponer que la población joven que comúnmente está asociada a prácticas que desfavorecen drásticamente su imagen, los ubica en escenarios de violencia, vagabundeo, pandillismo, desaprovechamiento de sus habilidades y capacidades, sin olvidar por supuesto el elemento de estigma y de vergüenza que señala en gran medida a la población Norte Vallecaucana (especialmente el municipio de Cartago) y dadas la naturaleza de estos problemas sociales deben abandonar el municipio debido a la violencia generada por las bandas criminales, el narcotráfico o en su defecto para buscar nuevas y mejores alternativas de vida para ellos o para su hijos (a propósito del embarazo en adolescentes).



Fuente: Censo DANE 2005

Con relación a lo anterior, de la totalidad de la población afro en el municipio de Cartago, gran parte procede de este municipio y otro tanto de otros municipios del país; según el Observatorio

de Discriminación Racial (2009), las causas principales de este desplazamiento de la comunidad negra son los riesgos de desastres naturales y amenaza para la vida.



Fuente: Censo DANE 2005

Finalmente, la comunidad negra del municipio de Cartago ha encontrado en su asociación la oportunidad de emprender proyectos encaminados a la reproducción cultural y fortalecimiento de su identidad, como se propone actualmente con la creación del Palenque de la Estación, el cual representa el espacio propicio para aglutinar toda su experiencia en un solo lugar, esta es una de las metas que se han propuesto como comunidad dentro del municipio.

Dimensión Jurídica

La población afrocolombiana ha tenido avances significativos, después de la abolición de la esclavitud, la cual tuvo trascendencia a partir de la ley 21 de 1851, expedida en Colombia; 130 años después Colombia expidió la ley 22 de 1981, en la cual se adopta la convención internacional para la eliminación de todas las formas de discriminación racial, la ley 649 de marzo de 2000, reglamenta el artículo 176 de la Constitución Política de Colombia, donde se consignan 5 curules a la cámara de representantes, en la que tiene lugar 2 para comunidades afrodescendientes, en la CPC de 1991, Colombia expidió la ley 70 de 1993, por medio de la cual se le reconocieron los territorios que venían ocupando ancestralmente la población afrodescendiente, pero sin posibilidades de contar con recursos económicos para el desarrollo de las mismas; así mismo la República de Colombia expidió la ley 742 de marzo de 2000, por la cual se declara el 21 de mayo como el día nacional de la población afrocolombiana. Existen numerosos decretos, ordenanzas y resoluciones que se han formulado dentro del marco

regulatorio que de alguna u otra forma han otorgado participación a la población afrocolombiana en procesos sociales y a favor de la defensa de su identidad.

En el Departamento del Valle del Cauca, se establecieron el decreto 062 de 2001, por medio del cual se conmemoran los 150 años de la abolición jurídica de la esclavitud y se crea la mesa permanente de concentración con las organizaciones de base y étnico territoriales afrovallecaucanas; su principal objetivo es buscar el diálogo, la concentración y negociación entre las organizaciones de base y étnico territoriales para la identificación y actualización de los diagnósticos sectoriales de la población afrovallecaucana y definir líneas políticas sociales. Y el decreto 724 de 2005, por el cual se conforma el comité de etnoeducación de las comunidades afrocolombianas en el municipio de Santiago de Cali, dicho comité se establece con el fin de crear una instancia responsable de la formulación, asesoría, desarrollo, seguimiento y evaluación de una política etnoeducativa afrocolombiana.

El acuerdo 234 de 2008, establece los criterios para la formulación e implementación de la política pública de la población afrocolombiana residente en el municipio de Santiago de Cali. Dicha política busca promover el desarrollo integral de la comunidad afrocolombiana, proteger su diversidad étnica, cultural y reconocer los aportes que ellos realizan en la consolidación de un municipio democrático incluyente; dentro de la política existen medidas como la conformación del observatorio social para las acciones afirmativas en Cali y la creación de un programa integral de acciones afirmativas para afrocolombianos en Cali.

Dimensión político-organizativa

Las asociaciones afro que se han identificado en el municipio de Cartago son Facamuntú, Asonnorte, Herencia Kambiri y Azuwike; las actividades que realizan están orientadas generalmente a la recuperación de las prácticas culturales y el fortalecimiento de su identidad afro.

Así, asociaciones como Facamuntú: Pretende por medio de la danza y la música, dotar a los jóvenes de elementos culturales enfocados a la recuperación de la cultura afro; se encuentra ubicada en el Barrio San José Obrero (comuna 1). Cuenta actualmente con 26 integrantes aprox. (niñas, niños, jóvenes y adultos) con edades que oscilan entre los 5 y los 29 años.

Herencia Kambiri: Se dedica a velar por la protección de los derechos de la mujer afrodescendiente, a través de programas avalados por agencias de Cooperación internacional para el fortalecimiento de la organización, donde se fomentan prácticas para el rescate de la memoria histórica afrocolombiana; su lugar de encuentro se da en diferentes lugares del territorio nacional. Cuenta con 30 integrantes aproximadamente, con edades entre los 5 y 60 años.

Asonnorte: Propende por mejorar las condiciones de vivienda y salud de la población afro del municipio de Cartago, mediante alianzas estratégicas con instituciones locales y nacionales dedicadas a mejorar las condiciones de vida del afro. Ubicada en el barrio El Samán; cuenta con 8 integrantes al servicio de la comunidad afro.

Azuwike: Fomenta prácticas culturales como danzas y cantos tradicionales, por medio de la asociación de adultos mayores afro. Esta asociación no cuenta con sede oficial, sin embargo, su lugar de encuentro es la sede San José del Colegio Ramón Martínez Benítez, allí asisten los 15 adultos mayores que integran este grupo.

Es preciso señalar que en el municipio existe la Mesa Municipal para Asuntos Afrocolombianos que en cabeza de su representante Gloria Amparo Murillo Lloreda, trabajan por el desarrollo de la política pública para la comunidad afrodescendiente, que aunque se encuentra en su fase inicial consideran “muy pobre” el enfoque diferencial en su formulación y en el del plan de desarrollo municipal, por tal razón esta mesa y de acuerdo a su comunidad (ubicada en las distintas asociaciones) hace uso de sus derechos y apelando a la inclusión de la que deben hacer parte, ha diseñado cuatro (4) ejes temáticos como aporte al plan de desarrollo de la actual administración (Cartago moderna, competitiva e incluyente), dichos ejes son:

1. Desarrollo y modernización institucional
2. Desarrollo social incluyente
3. Desarrollo económico y competitivo para la prosperidad
4. Desarrollo ambiental y gestión del riesgo

De esta forma se demuestra que la comunidad afro del municipio de Cartago no solo se congrega para el rescate de sus prácticas culturales e identitarias, sino también para su reconocimiento como actor político que en uso de sus derechos aporta determinadamente a la

construcción de ciudadanía y a la ampliación de la democracia; aunque esta dantesca tarea debe traspasar los obstáculos que como comunidad han venido enfrentando, se debe reconocer que en el municipio ha cobrado la disolución de una de sus asociaciones como lo es la asociación de afrocolombianos Afrocol, dedicada principalmente a la atención de toda la población en lo concerniente sector vivienda en la ciudad.

Finalmente quienes participaron de esta investigación fueron los integrantes de la Fundación Artística y Cultural Afrodescendiente Muntú (Facamuntú), algunos integrantes de la Asociación de Negritudes del Norte del Valle (Asonnorte), Azuwike y Herencia Kambirí, todos ellos pertenecientes a la comunidad afrocartagueña y comprometidos con el trabajo comunitario propendiendo por la equidad integral del hombre y la mujer negra, el rescate de las prácticas culturales afro, además de la visibilización de su población delante de otras razas y culturas que habitan el territorio Nortevallecaucano.

CAPITULO IV: EL DIARIO VIVIR

*(...) Esta es la tierra donde padecí bocabajos y azotes.
Bogué a lo largo de todos sus ríos.
Bajo su sol sembré, recolecté y las cosechas no comí.
Por casa tuve un barracón.
Yo misma traje piedras para edificarlo,
pero canté al natural compás de los pájaros nacionales.*

Me sublevé.

*En esta tierra toqué la sangre húmeda
y los huesos podridos de muchos otros,
traídos a ella, o no, igual que yo.
Ya nunca más imaginé el camino a Guinea.
¿Era a Guinea? ¿A Benín? ¿Era a
Madagascar? ¿O a Cabo Verde?
Trabajé mucho más.
Fundé mejor mi canto milenario y mi esperanza.
Aquí construí mi mundo.*

Me fui al monte.

(...) *Ahora soy: sólo hoy tenemos y creamos.
Nada nos es ajeno.
Nuestra la tierra.
Nuestros el mar y el cielo.
Nuestras la magia y la quimera.
Iguales míos, aquí los veo bailar
alrededor del árbol que plantamos para el comunismo.
Su pródiga madera ya resuena.*
(Mujer Negra – Nancy Morejón)

El contenido del poema de Nancy Morejón visualiza la complejidad por la que ha atravesado la comunidad afro en general y los distintos momentos de su historia que dan cuenta de las continuas explotaciones a las que fueron sometidos y que hoy por hoy se transversalizan en las variables de “raza” y “clase”. El ejercicio de revisar la historia supone una confrontación entre el pasado y el presente, la construcción de símbolos y significados en contextos que se han tornado hostiles, donde esta explotación conserva sino su esencia al menos toma diferentes formas, todavía parece que se deban ajustar algunas cuentas con esa historia.

Así, se reconoce que el contexto juega un papel trascendental en cuanto le permite al actor social construir su identidad por medio de un contexto cultural que moldea su comportamiento y, al mismo tiempo, lo diferencia de otros con los que la construye; es este contexto donde son transmitidos simbólicamente rasgos, prácticas y códigos más significativos, esto es lo que se define como el sistema de creencias y valores; este sistema será recreado a partir de la voces de la comunidad Afrocartagueña a partir de tres elementos básicos:

1. Los aspectos ligados a la socialización a partir de las prácticas cotidianas
2. Unas creencias y una costumbres muy ancladas en la religión católica pero con rasgos de religiosidades africanas
3. Unos valores colectivos asociados a la solidaridad y el respeto a la comunidad

Sin embargo en las tres dimensiones es posible encontrar un doble fenómeno de tensión y sincretismo entre una tradición y discurso de reconocimiento con una demanda de prácticas cotidianas en el contexto de la cultura mayor⁹.

⁹O cultura dominante, este término utilizado por el historiador italiano Carlo Ginzburg para hacer una crítica frente a la generación de cultura como proceso único de las culturas dominantes, pues ratifica la existencia de una cultura popular generada y renovada constantemente por ella misma, dentro de una relación permanente o circularidad cultural donde las clases dominantes “roban” productos de la cultura subalterna para transformarlos y utilizarlos como armas de legitimación social y cultural imponiéndolo nuevamente a la cultura subalterna.

Estas situaciones cobran sentido al tener en cuenta que esta población está fundamentalmente constituida por una comunidad migrante del pacífico chocoano, con una cultura tradicional arraigada y que ha transitado por un proceso de asolación¹⁰ de los rasgos autóctonos africanos, que les han exigido una adaptación a las costumbres y condiciones del contexto receptor mucho más mestizo y que vive las condiciones propias de una localidad en proceso de expansión social, económica y política¹¹; así los valores tradicionales de la población afro hoy se encuentran sino invalidados al menos profundamente cuestionados, al considerarse fuera de contexto.

Arquetipo de la vida afro

En Colombia las familias de los descendientes africanos se han ido transformando en el tiempo y el espacio, esto acompañado de procesos adaptativos que han tenido que sobrellevar desde

10 Término utilizado para designar el proceso por el cual los elementos culturales (prácticas, costumbres, tradiciones) son deconstruidos por otra cultura, diferenciándose de términos como aculturación (proceso mediante el cual se transforma un sistema cultural a partir de la adquisición de nuevos elementos o valores culturales pertenecientes a otra comunidad) y enculturación (proceso en el cual se adquieren usos, creencias o tradiciones de la comunidad en que se vive).

11 El municipio de Cartago ha sido reconocido por su arraigo cafetero, dada su ascendencia cultural - demográfica de colonos paisas y del viejo Caldas, junto a una geografía propicia para el café que impulsó durante mucho tiempo este producto como principal bastión de las economías locales; sin embargo no ha estado exento de las crisis cafeteras, la concentración de la propiedad, la extensión de la ganadería, usufructo de los territorios para los cultivos de uso ilícito y tecnificación industrial de amplias zonas de cultivo, lo que conllevó a la deslaborización de la población que se vinculaba a estos procesos (corteros de caña, especialmente), se constituyen en factores fundamentales que se asocian a otra serie de problemas sociales de mayor complejidad como la descampecinización rural, las rupturas en los procesos de identidad cultural (identificación y apropiación social de la idiosincrasia local) y la pauperización de las condiciones de vida generalizada en la subregión, que hoy ubica a sus municipios con indicadores socioeconómicos poco favorables. En lo que respecta a la generación de empleos, se evidencia un ensanchamiento del microempresariado (debido a los problemas del agro en zonas rurales) lo que también advierte un potencial problema de incremento de los asentamientos subnormales, la intensificación de la economía informal y del rebusque, y la ampliación de los cordones de pobreza y miseria que se presentan paralelos a los procesos de descampecinización. Frente a los procesos de organización y/o cohesión social existe una especie de desesperanza colectiva respecto a factores de cohesión social realmente aglutinantes, más allá de los ya enunciados. Las identidades locales están más arraigadas a metahistorias fundacionales (como la colonización antioqueña, por ejemplo), hoy añoradas en las generaciones mayores, que a una práctica viva de cohesión amplia. Cada sector social intenta mantener tradiciones, pero irrefutablemente la fuerza globalizadora ponen en tensión estos contextos entre lo antiguo (añorado) y lo moderno (cautivante), sobre todo en las capas más jóvenes de la población, con efectos como la despersonalización de sus entornos inmediatos, la desapropiación de prácticas culturales otrora importantes y unos bajos sentidos de pertinencia e identidad local, según plantean los propios líderes sociales. (Diagnóstico estratégico de Cartago. Proyecto de Caracterización regional y perspectivas de la oferta y demanda de la educación superior. Universidad del Valle. Cartago. David Fernando Erazo Ayerbe (2012).

el mismo momento en que fueron arrebatados de sus territorios y raíces africanas para ser forzosamente traídos y ubicados en un nuevo paisaje con todas sus dimensiones. Inicialmente podría pensarse que estas familias no eran consideradas netamente africanas ni mucho menos como cualquier familia colombiana, ahora debe considerarse que son una familia diferente.

Así, se evidencia el predominio de la familia extensa¹² con una estructura patriarcal, sobre todo en épocas anteriores, donde el hombre es quien controlaba el trabajo y tenía a su cargo la responsabilidad por el bienestar de la familia en general, resaltando su numerosa descendencia (especialmente barones); esto le permitía un modelo de socialización a través del trabajo y al mismo tiempo garantizar la continuidad del linaje, pues veían en los hijos sus propios sucesores; sin embargo en los últimos tiempos (sobre todo finales del siglo XX e inicios del XXI) los procesos económicos, sociales y culturales han tendido a cambiar este estilo tradicional; ahora es posible confirmar la existencia de la matrifocalidad¹³ como característica de la familia negra, separando a hombres y mujeres en procesos de trabajo de libre competencia; desde esta perspectiva la socialización y formación materna está vista como una de sus funciones principales, es por ello que se piensa en la mujer negra como la hacedora de esta comunidad (De la Torre, 2002).

Otro aspecto fundamental en estas estructuras familiares es la presencia y rol de los abuelos, tíos y padrinos, lo que conocemos como la familia extensa; en el caso de los abuelos la socialización, que es considerada como “la primera mano”, se va construyendo con la participación de algunas características acordes a la época que les toco vivir, es decir, se fundamenta básicamente en torno al trabajo en el campo, la fuerza, la responsabilidad y la disciplina como principios aprendidos de estas labores tanto para mujeres como hombres de la comunidad.

Tíos y padrinos (en ocasiones representados en una sola persona), son quienes tienen la función de guiar y a quienes se les endilga el cuidado y el apoyo de los hijos, “a falta de padres están los padrinos”, en cualquier caso estos familiares (maternos y paternos) son personas

12 O consanguínea, se compone de más de una unidad nuclear siempre y cuando coexistan bajo un mismo techo, se extiende más allá de dos generaciones y está basada en los vínculos de sangre de una gran cantidad de personas, incluyendo a los padres, niños, abuelos, tíos, tías, sobrinos, primos y demás; por ejemplo, la familia de triple generación incluye a los padres, a sus hijos casados o solteros, a los hijos políticos y a los nietos.

13 Unidad familiar compuesta por la madre y sus hijos. Los padres biológicos tienen un lugar temporal en la familia durante los primeros años de vida de los hijos, pero permanecen más en sus familias de origen.

encargadas de reproducir estas pautas a las nuevas generaciones, con el fin último de perpetuar estas tradiciones y costumbres.

De igual forma, hacen parte de la familia afro los vecinos y amigos más cercanos, se puede connotar como una familia por lazos simbólicos, es decir, estas personas se estiman generalmente adultos mayores que tienen corresponsabilidad en la crianza de los menores, aquello tiene gran significado para quienes pertenecen a esta cultura.

“Hay una cosa en la familia afro que es tradicional, los abuelos en las comunidades afro nunca dejan de educar, cuando decimos que la primera mano en probar fue la de nuestros abuelos es porque nos estaban enseñando pero no teníamos la noción para entenderlo (...) mi mamá trabajaba y yo quedaba a cargo de mi abuela, entonces todo lo que hiciera la abuela en pro de nosotros implementando los castigos, para mi mamá era bueno y hoy por hoy efectivamente eso funcionó, porque nosotros nos respetemos, el hecho de que nos de miedo sobre lo de la taconuda, todas esas cosas no nos la dieron nuestros padres, nos la dieron nuestros abuelos; cuando el abuelo te decía te arrodillas y luego te pegaba era porque el castigo ya tenía un objetivo, (...) siempre en las familias la delegación de las responsabilidades era para la abuela y si la abuela ya se siente débil, entonces le dice al hijo mayor, “vos te encargas de fulanito de tal”, por ejemplo en mi caso yo era muy rebelde y cansón y mi abuela aplico todos los castigos, mi mamá también los aplico, pero a la hora de mi educación se la delegaron a mi tío, es muy normal en la comunidad afro que el tío sea también padrino”(Cristian, integrante de la Asociación Facamuntú)

El relato del entrevistado muestra la importancia de la corresponsabilidad en la educación de los menores, como una función inherente a la familia de consanguinidad, donde es claro la aplicación de mecanismos de sanción basados en el castigo y el temor asociado a los mitos y leyendas, con el fin de preservar la obediencia a las figura de autoridad que en general están representadas en los abuelos, tíos y padres.

En cualquier tipo de conformación familiar prima los lazos de parentela y de ayuda mutua, pues se considera familia aquellas uniones donde llevarse bien y ayudarse permanentemente es primordial, es por ello que estas estructuras cuentan con más de un miembro bajo el mismo techo: sobrinos, primos, nietos, tíos, abuelos, amigos etc., todos en general comparten y asumen las funciones y la manutención del hogar, con esto se marcan los vínculos ya que son pautas celosamente acatadas.

Así, la familia es más que ese “núcleo básico de la sociedad”, por lo menos en las dinámicas cotidianas de estos grupos afrocartagueños, pues ese núcleo, por lo general, traspasa los límites de la esfera íntima familiar, o lo que es lo mismo, ensancha las dimensiones de lo íntimo familiar, permitiendo la vinculación de otros miembros familiares a sus dinámicas cotidianas de producción (subsistencia, trabajo, manutención) y reproducción (socialización, educación, relaciones comunitarias) de su vida colectiva. Con respecto a la autoridad otorgada a los

vecinos y amigos, se ejemplifica en la narración del siguiente entrevistado:

“(…) el señor que nada tenía que ver con mi familia pero como era un mayor de edad me observaba cometiendo un error y me podía sancionar, y si yo le levantaba la voz a ese señor o lo maltrataba y como no era mi papá ni mi tío, pero como era un señor de la comunidad y como me conocía y sabía de que familia era, pues yo tenía que preparar el rabo para que cuando llegara a la casa tenía la pela de mi mamá y la pela de mi papá, porque yo no podía irrespetar a un adulto (…)” (Almeiro, líder del Asociación Asonnorte)

El respeto y la sumisión a los adultos mayores es tan real y significativo que es posible garantizar el apoyo y respaldo de la comunidad en cualquier lugar de destino, lo que implica que los “lazos familiares” se van extendiendo; así lo ratifica De la Torre cuando afirma que:

“La constitución de familia parte de los lazos de consanguinidad, compadrazgo, afinidad y paisanaje. Es reiterativo, por ejemplo, encontrar el establecimiento de vínculos de parentesco simbólico, en donde emergen la institucionalidad de la vecindad y el compadrazgo como parte de la familia; incluso, con mayor fuerza, el reconocimiento del vecino dentro de esta parentela, ya que “el vecino es más que familia, porque en un momento de desesperación es el que primero le tiende la mano a uno”. La noción de familia está fundamentada en la ayuda reciproca (…)” (2002:149,150).

A partir de estas consideraciones es importante resaltar los deberes de las personas ante la comunidad, entre ellos se inscriben lealtades, demandas y compromisos donde prima el respeto por la autoridad de los mayores y al mismo tiempo el rescate de la tradición en las formas de socialización. Así, esta población intenta conservar el estilo de vida, principios y valores del pasado, esto se refleja ante todo en las formas de castigo que se caracterizaban por someter a la persona a largas horas de suplicio, ya que por ejemplo debían permanecer arrodillados sobre granos de maíz o piedrilla sosteniendo barras o ladrillos sobre los brazos y expuestos a las altas temperaturas climáticas.

“(…) uno no podía meterse con los mayores o estar con ellos en la misma sala cuando llegaban de visita, no, o sentarse donde se sentaban los adultos, tampoco, solo con la mirada uno sabía qué tenía que hacer, a uno le arrugaban la cara y uno ya sabía que tenía que quitarse de ahí, si uno no hacía caso después que se iba la visita venía el castigo, lo ponían a uno con dos piedras en la mano o con una barra y arrodillado en granos de maíz (….) (Elvira, integrante de la Asociación Azuwike)

Al igual que los castigos físicos se han implementado el relato de historias o mitos de tipo fantástico, cuyo objetivo es provocar inquietud, temor o desasosiego a quien los escucha.

“los padres se lo inculcan a uno como método de castigo, de prevenir o de que tengan cuidado, siempre lo utilizan así de esa forma y uno si le tiene mucho respeto a eso, sinceramente sí, porque como ellos lo cuentan es algo real, por ejemplo yo le tenía mucho respeto a la diabla” (Ever, integrante de la Asociación Facamuntú)

Estas formas de reprimenda o mecanismos de control comunitarios buscaban básicamente el

acatamiento de la norma, la obediencia y moldear el comportamiento de los actores para la aceptación e interiorización de los modos de vida y la cosmovisión de la comunidad, los mitos son reguladores de la vida social y del orden, y fundan una estructura social de comportamiento esperados, introyectado en la conciencia colectiva del conjunto social y, por lo tanto, tremendamente efectivos en las lógicas de la regulación. No obstante hay quienes sostienen que estos modelos de formación invitaban a la barbarie, asociándolos con los aspectos legados del régimen esclavista, lo que podría verse como secuela de las condiciones históricas que vivió el negro en Colombia, aunque la intencionalidad del castigo sobrepasaba la dimensión del maltrato físico ubicándose exclusivamente en un escenario de formación.

“la ignorancia de los ancestros era bastante, eran personas criadas como esclavos (...) tenían esas costumbres ancestrales, por eso los castigos” (Celina, integrante de la Asociación Asonorte)

“yo pienso que ese tipo de castigos generan violencia, generan cosas que no son lo más adecuado, pero mira que había una intencionalidad sana, la intencionalidad fundamental era el llamado a la disciplina y el respeto y efectivamente eso se daba” (Almeiro, líder la Asociación Asonorte)

Actualmente la relación de autoridad ha ido perdiendo la concepción tradicional (o transformándose o ajustándose a las nuevas exigencias sociales y culturales), ocasionalmente son los padres quienes definen lo mejor para sus hijos y estos se ven incapacitados para acatar la norma, pues desconocen el sentido que tiene; la influencia del modernismo representado en los medios masivos de comunicación (tv, radio, internet, etc.) ha ido degradando las prácticas y costumbres de la comunidad afro (y de la comunidad en general), otrora consideradas el modelo a seguir.

Las pautas de crianza basadas en la ilusión o ideal de un sistema familiar democrático han tergiversado la autoridad de padres y abuelos hacia los menores, relegando el modelo tradicional a sectores rurales; en este contexto urbano se han apropiado de modelos de formación híbridos, producto de la relación con otras culturas, mientras al mismo tiempo se evidencia una incongruencia entre el modelo tradicional anhelado y la conducta real de los más jóvenes, que indica apatía frente a los valores tradicionales, privilegiando conductas individualistas que han sido aprendidas por una cultura divulgada por dichos medios de comunicación, donde la prioridad es la satisfacción de las necesidades personales de manera casi inmediata.

Los adultos, quienes intentan perpetuar un modelo de crianza de antaño, no han encontrado las condiciones necesarias para lograr que los más jóvenes se preparen responsablemente

(interiorizar y asumir los valores y principios inculcados por los mayores) para la vida social; ahora tanto jóvenes y adultos están ubicados al mismo nivel, se busca el respeto y la obediencia, pero no existen normas claras que permitan interiorizar este modelo de socialización.

“hoy son máximo tres y los problemas son impresionantes, pero ya es ese abuelo que no vive con los nietos, la tía solterona que nunca se casó ya no vive con los sobrinos, porque esa era la tradición, además en la casa siempre se quedaba esa tía y era como una segunda mamá que había que respetar y ayudaba en el proceso de crianza, todos esos valores y creo que no solo a los afro, sino también a los mestizos e indígenas les dio herramientas para que la familia fuera un elemento fundamental en el desarrollo, situación que ahora no se ve, hoy usted llega a una casa y el rol se confunde, usted no sabe quién es el papá o quien es la mamá”(Almeiro líder la Asociación Asonnorte)

Es claro que el modelo conservador se ha visto permeado por un sin número de condiciones que ofrece el contexto urbano impidiendo su reproducción, al mismo tiempo ha dotado a la comunidad de nuevas pautas de socialización que no logran satisfacer las necesidades en cuanto a la formación de las nuevas generaciones, ya que no se ha obtenido el mejor resultado de la combinación entre lo tradicional y lo que propone los tiempos actuales, esto sin duda ha generado una tensión para la comunidad Afrocartagueña que intenta conservar un prototipo de vida basado en el respeto y la solidaridad, pero que tiene pocas oportunidades para generarlo.

Al respecto Tenorio (1999:5) señala que:

“... si bien los antecesores de los actuales padres de estratos populares se rigieron por valores e ideales colectivistas, sus descendientes, en el mejor de los casos, solo añoran los resultados de esa crianza, pero ya no saben cómo lograrla. A su vez dan cuenta en sus discursos y en sus prácticas de estar bajo el influjo de discursos modernos que pregonan que a los niños no se los debe golpear sino hablar, que se debe estar efectivamente muy cercano al niño y darle confianza, que los castigos duros traumatizan, etc. Solo que estos discursos son interpretados dentro de una mentalidad pseudo- democrática que confunde la relación de autoridad flexible con la ausencia de normas, la confianza con el amiguismo, la disminución en la dureza de castigos con la abolición de la sanción.

Se forma así una cultura parental híbrida y contradictoria que no se enseña ni forma en lo tradicional ni en lo moderno y que propone que la resolución del conflicto implica dominar al otro, ser más fuerte que él, no dejarse de nadie”

Formas de vida afro

En antaño el pueblo Afrocolombiano trabajó en el Valle del Cauca, especialmente en el municipio de Cartago, como minero. Trabajó la agricultura, el servicio doméstico, como boga en el Río Cauca y como cargueros para los caminos. Gracias a estos trabajos el municipio se vio beneficiado del trabajo Afrocolombiano, pues este aportó al desarrollo del mismo y, sin pensarlo,

se fueron constituyendo en parte del tapiz cultural que hoy es esta región de frontera.

Esta población, constituida por una colectividad proveniente del pacífico chocoano, ha contado con una larga trayectoria basada en trabajo del campo como medio de subsistencia, la familia dedicada a la siembra tradicional de frutas, hortalizas y a la crianza de cerdos y gallinas como práctica cotidiana.

El diario vivir generalmente iniciaba entre las cuatro y cinco de la mañana con el único objetivo de recolectar el alimento del día, lo que comúnmente denominan “coger canoa”; esta actividad involucraba a adultos y jóvenes pues estos últimos eran quienes se encargaban de reproducir dicha práctica; el guatín, el bocachico, el chere, el guacuco, el gurre y la guagua (animal de monte) hacían parte de la gastronomía cotidiana. En casa el plátano, el primitivo, la yuca y el ñame formaban el botín para el trueque comunitario. Mujeres y hombres, jóvenes y viejos se dedicaban a las mismas labores, incluso la mujer afro no solo era la encargada de la reproducción familiar, sino también de la educación y la manutención del hogar, por ello desempeñaba labores como la agricultura, el trabajo en las minas, la pesca y el lavado en el río este último era el “pretexto” para la integración de las mujeres de la comunidad y, por esta vía, la circulación de la información de parentela y paisanaje que fortalecía los lazos sociales y comunitarios.

“hablemos de Carmelo, allá las mujeres salen a trabajar por las mañanas, cogen una batea se ponen una ropa muy malita porque van a trabajar en la minería, cogen una barra, un mate y un machete, se hacen un nudo en la cabeza y se ponen su batea encima, unas se van a mazamorrear, otras se van a barequear que es hacer un hueco, porque en la parte del chocó se consigue oro, aunque sea una chispita, entonces ellas al lavar el oro, llegan por la tarde tipo cuatro y media o cinco, miran que hicieron de oro, lo secan, lo limpian y van y lo venden y ese es el sustento del hogar y para sus hijos, ahí van a comprar el arroz, el aceite lo que ellas necesitan para hacer la comida, al otro día es lo mismo, haga de cuenta como si aquí madrugamos todos los días para una oficina y pagan cada mes pero para ellas es todos los días, o hay unas que todos los días van guardando pero el fin de semana venden todo ese oro y mercan y así sucesivamente cada ocho días” (Dennis, integrante del grupo Herencia Kambiri).

El trabajo en el campo no solo representaba una actividad productiva de la cual se vivía, significaba también la relación con la naturaleza, pues su imagen aludía a la madre que provee todo lo necesario para vivir, estableciéndose de este modo un sentido de lugar/de pertenencia, que permitía el equilibrio entre la comunidad afro y sus ecosistemas; en ese sentido las labores en el campo cobraban importancia al fomentar valores como el respeto, la solidaridad o la humildad, todos ellos valores que hacían parte de las condiciones mínimas para una vida feliz “...con su platanar eterno, su maizal, su yucal, su hamaca, su red y su canoa” (Castillo, 2007:220).

Este espacio con la naturaleza provee a la mujer y al hombre negro la fuerza, la responsabilidad, la disciplina y el carácter para asumir la vida familiar y comunitaria, estas virtudes se convierten en un derrotero de vida que debe ser transmitido a las nuevas generaciones. Con relación a lo anterior Castillo afirma que:

“Estas prácticas, transmitidas de generación en generación, le habrían enseñado la mejor manera de relacionarse con la naturaleza, de tal forma que se conserve la diversidad. Es decir, una relación del hombre con el medio ambiente que difiere de la que establece el capital trasnacional, solo interesado en la explotación de los recursos naturales...”. (Ídem: 221)

A diferencia de la vida en el campo, la ciudad oferta limitadas oportunidades para el desarrollo de las actividades productivas tradicionales afro asociadas a la agricultura, la pesca y la recolección, condicionándolos a las características de un municipio que se ha mostrado como epicentro de flujo comercial subregional, dada su dinámica microempresarial, sin embargo no existen industrias o grandes empresas que logren promover mejores condiciones para la población en general; esto genera grandes desequilibrios económicos, sociales y culturales para la comunidad afrodescendiente, que entre otras ostenta condiciones productivas desfavorables, ya que se han ubicado en labores y oficios de muy baja cualificación, en la informalidad económica, lo que compromete su sobrevivencia y bienestar. Es decir, las prácticas tradicionales son obstaculizadas por el contexto mismo de llegada, al no permitir el ecosistema mínimo y análogo con sus lugares de origen (el choco biogeográfico), pero tampoco el contexto tiene la capacidad suficiente para absorberlos como fuerza de trabajo en las dinámicas propias y características de su ecosistema urbano – comercial.

De esta forma la posición social del afro en el contexto cartagüeño reproduce los esquemas típicos de una sociedad discriminada, excluida y subordinada en términos materiales y simbólicos. Ejemplo de ello son sus hombres que en general se desempeñan en labores como la construcción, la recolección de caña azúcar y la elaboración de teja o ladrillo, estos oficios no cumplen con las medidas legales sobre seguridad social, dada la informalidad de los mismos, la producción a destajo y las precarias condiciones para las prácticas, muchas de ellas riesgosas, de su labor, lo que demuestra la inestabilidad y las precarias situaciones de buena parte de la comunidad afrocartagüeña.

“un día afro en Cartago es diverso, si estamos hablando de la juventud, de la niñez, tenemos que normalmente en la mañana salen a estudiar y desde la juventud vemos que salen a buscar cómo sobrevivir, vamos a buscar empleo y normalmente la fuente de empleo que más se ve es lo que nosotros conocemos como los planes¹⁴, la mayor parte de la población que va a trabajar en esos

¹⁴Es la expresión referida a las extensiones de tierra dedicadas a la siembra y recolección de cultivos agrícolas y producción pecuaria.

planes es afrodescendiente; las madres, algunas, esa tarea es muy difícil, pero es la vida cotidiana que muchas madres viven y es el trabajo en casas de familia y algunos jóvenes que no quieren vivir la misma historia o seguir ese camino que nos muestran nuestros padres, que dicen “esto no es lo que ustedes tiene que ser”, hay que estudiar, por eso jóvenes como nosotros ingresamos a la academia, pero normalmente cuando uno se convierte en joven tiene que empezar a mirar cómo va a empezar a aportar en la casa, entonces las jovencitas empiezan a tener esa preocupación, miran a ver que hacen, los jóvenes se van a trabajar en construcción, con la idea de montar un negocio propio, es eso, una lucha diaria, porque el trabajo y el esfuerzo es doble, por todo lo que significa ser afro, un afro sin competencias” (Cristian, integrante de la Asociación Facamuntú).

La situación laboral de las mujeres afro no dista en gran medida de la situación de los hombres, su inserción en el mundo urbano ha sido a través del servicio doméstico y a la fecha se sigue desarrollando (en la mayoría de los casos) en condiciones degradantes, compartiendo la misma falencia sobre seguridad social y falta de oportunidades, pese a esto, tanto hombres como mujeres han logrado conservar su fortaleza y carácter frente a situaciones poco favorables, contribuyendo a su adaptación al medio.

Estas circunstancias aportan al cuestionamiento sobre la debilidad de la mujer afro, frente a esto la filósofa afrobrasileña Sueli Carneiro comenta:

“Cuando hablamos del mito de la fragilidad femenina que justificó históricamente la protección paternalista de los hombres sobre las mujeres, ¿de qué mujeres se está hablando? Nosotras –las mujeres-negras— formamos parte de un contingente de mujeres, probablemente mayoritario, que nunca reconocieron en sí mismas ese mito, porque nunca fueron tratadas como frágiles. Somos parte de un contingente de mujeres que trabajaron durante siglos como esclavas labrando la tierra o en las calles como vendedoras o prostitutas. Mujeres que no entendían nada cuando las feministas decían que las mujeres debían ganar las calles y trabajar. Somos parte de un contingente de mujeres con identidad de objeto. Ayer, al servicio de frágiles señoritas y de nobles señores tarados. Hoy, empleadas domésticas de las mujeres liberadas” (Carneiro citada por González, 2013:5).

Hasta el momento se ha intentado demostrar que las relaciones sociales (formas o modelos de socialización con familia y la comunidad) y las formas de vida asociadas al trabajo, hacen parte de la representación social afro, necesaria para comprender la identidad como una categoría dinámica, procesal y relacional, que implica una constante negociación y adaptación en medio de las tensiones (imposiciones sociales, materiales y simbólicas) por la presencia de distintos grupos dentro de una misma sociedad; al afirmarse que la identidad sufre incesantes transformaciones se da cuenta de un argumento que aboga por la reproducción de vínculos sociales que sugiere significaciones compartidas, aceptaciones y oposiciones.

Tránsito de la mano de Dios

El continente africano se ha caracterizado, como otros, por un legado religioso diverso, lo que los separa en sí mismo de otros grupos, dadas las diferencias culturales existentes dentro de la

misma sociedad, esto impide las generalidades que se puedan construir a través de este aspecto, tal vez solo es posible narrar algunas aproximaciones de su influencia en otros continentes.

Es así como inicia un pequeño apartado sobre el legado que les fue concedido a la población afro de Colombia por medio del proceso de esclavización.

“África es un gran árbol cuyas ramas y hojas fueron desperdigadas por América a través de la trata de esclavos. Una de esas ramas es la gente negra colombiana. La ascendencia africana estaría reflejada no solo en la pigmentación de la piel, sino en un particular cosmovisión y en manifestaciones culturales que compartirían los afrocolombianos” (Castillo: 219).

En el siglo XV, Colombia fue protagonista de una fatalidad histórica por medio del proceso de la conquista y la colonización de América que implicó la imposición de un imaginario civilizador/cristianizador de Europa en el “nuevo mundo”, estos habitantes eran considerados inferiores y carentes de cultura, este arribo no gratuito tuvo la gran justificación de la obtención de mano de obra para los trabajos forzosos, de esta forma se inicia lo que se consideró como el comercio negrero, este proceso estuvo acompañado de una fuerte ideología racista que asimilaba frecuentemente al negro como animal sin ser considerado sujeto de derechos (jurídicamente vistos como cosas, incluso como una de las posesiones más preciadas de los hacendados y esclavistas).

Con la llegada de los europeos se inserta la religión católica a América constituyendo un mecanismo de dominación y cambio cultural en amplios territorios de la nueva granada. Para la corona española era de gran preocupación el adoctrinamiento de los negros debido a la existencia de cristianos y paganos (los negros); este proceso implicó la adopción de instituciones cristianas como el matrimonio, el bautismo, la comunión, la confesión, la unción de los enfermos (antes de morir) y hasta la prohibición de prácticas propias, entre ellas, la danza que se definía como la satisfacción de un apetito lujurioso.

Entre el siglo XVI – XVII, las mujeres y hombres negros necesitaban ser evangelizados, pues su color de piel reflejaba atributos demoniacos, lo negro o lo oscuro era símbolo del mal (noción que nos dista en gran medida de la que se tiene en el siglo XXI); en oposición a ello, el blanco (el europeo) simbolizaba entonces y ahora, pureza, armonía, inocencia y divinidad, atributos todos que no poseía el afro, lo que en parte sirvió de elemento justificatorio para su comercialización; esta catequización forzada produjo que los afrodescendientes aceptaran con

dolorosa resignación su destino y su condición¹⁵, ya que este era el pretexto del europeo, otorgar la redención a quien la necesitara; no obstante, es cierto que su legado no les fue despojado completamente, sus creencias eran reproducidas entre ellos en secreto; esta estrategia no tuvo gran éxito debido a los constantes traslados (como mercancías) que impedían la reproducción de sus prácticas pero también la evangelización católica (Crespi, 2003).

“...en cada pueblo haya una persona diputada que a los indios y negros que sirven sin salir al campo les enseñen la doctrina cada día una hora, y los que anden en el campo, los domingos y fiestas, y compelan a sus amos que les dejen ir a aprenderla”.(Bruno citado en Crespi, 2003:11)

Los efectos del proceso cristianizador fueron básicamente la degradación de prácticas y devociones a deidades africanas, sin embargo se logra identificar que los afrodescendientes lograron conservar la esencia de la religión original y con ella revistieron de contenido a los santos católicos, esta espiritualidad les ha permitido instalarse e ir dominando el territorio en principio desconocido.

“religiosamente la comunidad afro es muy católica, esto es una parte histórica, porque para nadie es un secreto que cuando se da la época de la colonización o la época de la esclavitud como tal, el pretexto de occidente o el pretexto europeo es que llegaron a un continente donde habían unos seres humanos que no tenían alma, que eran oscuros, ellos llegaban con la luz y la luz tenía que ver con su religiosidad; con el pretexto de adquirir mano de obra para los trabajos forzosos que tenían en este continente” (Diego, integrante de la Asociación Facamuntú)

Según el entrevistado, La religiosidad no es propia de ellos, es impuesta con un trasfondo de dominación, tanto económica como cultural. Claramente hay una conciencia histórica del proceso esclavista y la reivindicación de lo propio; el imponer elementos civilizadores a los negros se denominó lo que las teorías de las identidades llamaron identidades asignadas, al respecto (Restrepo citando a Foucault, 2007:28) señala que:

“... las identidades no solo son afirmadas sino también atribuidas, por lo que muchas de las identidades desde las que se articulan prácticas de resistencia han sido alteridades (estrategias de oterización y marcación) asignadas por identidades dominantes o hegemónicas (las que en muchos casos son naturalizadas tanto que se universalizan)”

Este proceso no fue en vano, para lograr instalarse sobrepasando los traumatismos de estas situaciones, esta comunidad debió recorrer un proceso más complejo, que los sociólogos Peter Berger y Thomas Luckmann denominaron construcción social de la realidad (análisis de la

15Con ello no se afirma que los negros esclavizados no hayan desarrollado prácticas de resistencia activa, por el contrario la recreación de deidades africanas enmascarados en la religión católica es un acto de agencia que no refleja resignación, es un acto creativo en medio de las condiciones de absoluta imposición religiosa y cultural.

realidad de la vida cotidiana), esta teoría describe detalladamente el surgimiento del orden social y como este ha llegado a ser un mundo objetivo; dicho proceso comienza en la externalización de la actividad humana, continua con las actividades habitadas y tipificadas (rutinas), pasando a ser internalizadas (aprendidas) y legitimadas (aprobadas), de esta forma se concreta el proceso de institucionalización, que no es otra cosa que la normalización – naturalización de un orden social arbitrario a conveniencia de una clase o grupo social particular que detenta el poder; estas instituciones permanecen en el tiempo y adquieren historicidad, lo que las convierte en objetivas (preceden al hombre para su socialización).

“Toda actividad humana está sujeta a la habituación. Todo acto que se repite con frecuencia, crea una pauta que luego puede reproducirse con economía de esfuerzos y que ipso facto es aprehendida como pauta para el que la ejecuta. Además, la habituación implica que la acción de que se trata puede volver a ejecutarse en el futuro y de la misma manera y con idéntica economía de esfuerzos.

... a su vez este mismo cuerpo de conocimientos se transmite a la generación inmediata, se aprende como verdad objetiva en el curso de la socialización y de este modo se internaliza como realidad subjetiva.

... los significados objetivados de la actividad institucional se conciben como un “conocimiento” y se transmiten como tales; una parte de este conocimiento se considera relevante a todos, y otra, solo a ciertos tipos. Toda transmisión requiere cierta clase de aparato social, vale decir que algunos tipos se sindicaron como transmisores y otros como receptores del “conocimiento” tradicional, cuyo carácter específico variara por supuesto, de una sociedad a otra.

... la legitimación no solo indica al individuo por que debe realizar una acción y no otra; también le indica por que las cosas son lo que son” (Berger y Luckmann, 1986: 72, 88, 92, 120).

De este modo la comunidad Afrocolombiana ha venido adoptando desde siglos atrás las pautas que fueron enseñadas por los evangelizadores de la colonia, es decir, las prácticas católicas que exteriorizaban eran aquellas que debían replicar y de este modo habituarlas y convertirlas en rutina como la oración y la reproducción de los sacramentos (bautismo, comunión, entre otros).

“esté una casa o bohío como iglesia con altar, con la señal de la cruz y allí cada día por la mañana vengan a hacer oración...”. Los amos estaban obligados a “hacerles aprender nuestra lengua vulgar y darles a entender el sacramento del agua del santo bautismo y hacerlos bautizar y cristianar, pues todos los negros de su inclinación son amigos de ser cristianos y fáciles de convertir...” (Konetzke citado en Crespi, 2003:10).

Dicha normativa que regulaba la vida religiosa de las personas esclavizadas fue la que paulatinamente fue internalizada (aprendida) para ser replicada posteriormente; ahora tanto mujeres como hombres afrodescendientes se encuentran íntimamente relacionados con los santos católicos, de hecho se encuentran presentes en todas sus actividades cotidianas y más

aún en fechas conmemorativas (legitimación), esta población otorgo un nuevo sentido al santoral católico agregando nuevos significados y contenidos. Este proceso se aprecia con mayor claridad describiendo algunos cultos y rituales de la comunidad afro sobre todo en el pacífico colombiano (zona donde provienen buena parte de la comunidad Afrocartagueña).

Fúnebres: los muertos vivos

La muerte representa uno de los aspectos más complejos de la vida del hombre en general y en particular del hombre afro haciendo que se reproduzcan redes de rituales y creencias que les permitan superar este momento; si bien la muerte en siglos anteriores (época de la esclavitud) representaba la libertad que desde siempre les había sido negada, hoy es un estadio de la vida que se debe celebrar al igual que el nacimiento pues representa la trascendencia del alma desde el mundo terrenal; la comunidad afrocartagueña se movilizan en torno a la muerte con trabajo y/o dinero aportando al pago de los gastos (sobre todo en el pacífico chocoano); si la muerte representa una amenaza para la extinción de la comunidad, esta responde reuniéndose y participando, haciendo de la muerte un evento público, aunque con obstáculos por sus deferencias con los rituales católicos (solemnes) del contexto.

“hay tres momentos especiales en esto, el lumbalú, el chigualo y los alabados, cuando estamos hablando del chigualo, es a los niños menores de 10 años, cuando hablamos del lumbalú es a los jóvenes y cuando hablamos ya de los adultos, se les canta un alabado, allí está la división entre las tres etapas de la vida” (Ever, integrante de la Fundación Facamuntú)

Para estos integrantes de la comunidad afro el poder local frente a este aspecto se reafirma ya que sus orígenes están claramente identificados con la religiosidad compartida, asociada a la celebración de cultos y celebraciones religiosas, entre ellas encontramos lo que denominan los chigualos (zona centro-sur del pacífico) o gualis (zona centro-norte del pacífico), esta ceremonia se realiza alrededor del cadáver de un niño (por lo general menor de 10 años), para ello se disponen en un círculo las madres que acompañan el ritual, vestidas de blanco circulan entre sus manos el cuerpo del niño sin vida que se ha dispuesto para la ceremonia por manos de su madrina que lo viste con ropas de colores claros, especialmente blanco o rosado por su representación de la pureza, una corona de papel en la cabeza y un ramo de flores en la mano derecha, al mismo tiempo interpretan a ritmo de bunde diferentes arrullos que en ocasiones se acompañan con la marimba, el guasá y las tamboras o un canto a capela, a una sola voz, es suficiente para elevar el alma del niño a su morada final que es el cielo.

Los arrullos son plegarias que se entonan para dirigir el niño al más allá y a todos los presentes, estos cantos tienen su origen en la poesía española tradicional como las coplas y los romances, que según algunos autores son variantes de los cantos gregorianos y ambrosinos con cortes africanos. (Jáuregui en Ortiz, 2007:34) afirma que:

“El arrullo es un canto festivo durante el “chigualo” o velorios de un niño. El niño es ahora un “angelito” que en el cielo va a encontrar lo negado en la tierra. En el canto se expresa la vida terrenal que se esperaba para el niño; un futuro lleno de oportunidades que le hubieran garantizado una vida distinta llevada por los habitantes del pacífico destinados a la pobreza, la discriminación y la marginación”

Para el este ritual no se corresponde la celebración de novenas (como es frecuente en la ceremonia cristiana de adultos) pues se considera que el niño por su condición no tiene pecado alguno y por ende su único objetivo es alcanzar la gloria mediante el trance, allí radica el motivo del carácter festivo del chigualo, este debe ser razón de alegría para la familia, amigos y comunidad en general.

“muchas veces se nos muere un niño que es pequeño, es un angelito; entonces a ese niño no se le muestra tristeza solo la de los padres, en cambio las personas que están alrededor reflejan alegría porque es un angelito, no tuvo ningún pecado en este mundo y va derecho al cielo y los ángeles lo están acogiendo, entonces se hace algo que es el gualí, ahí todas las personas van vestidas de blanco y se hace un círculo donde se puede cantar y bailar la viruca, es el niño que está pasando de mano en mano” (Dennis, integrante del grupo Herencia Kambiri).

Castillo afirma que:

“...es la relación con la muerte y el ceremonial particular que se lleva a cabo cuando muere un niño, el cual tendría, también, raíces africanas. Es decir, la muerte como pasaje a otra vida, adquiriría entre las comunidades negras un sentido distinto a la que le ha atribuido el cristianismo” (2007:223).

En el caso de jóvenes y adultos el ritual para la muerte se torna distinto debido a su misma condición, es decir, el trasegar por la vida ha logrado que los adultos infrinjan algunas leyes o normas morales que son sancionadas religiosamente, considerándolas pecado, por ello su pasaje a la otra vida debe estar acompañado de la constante oración y alabados por parte de la comunidad.

Desde que el “doliente” muere la comunidad a la que pertenece es informada sobre la “novedad”, alrededor de este acontecimiento la comunidad afro se solidariza con la familia del doliente y se inicia un proceso de apoyo expresado en el acompañamiento físico y material (abastecimiento de alimentos y dinero), la noche del velorio la comunidad se hace cargo de la alimentación de todos los acompañantes hasta el día de la última novena; la noche transcurre al ritmo de alabaos (cantos mortuorios para adultos) que entonan las mujeres más prestigiosas de la comunidad (cantadoras), de oraciones y de bebidas como el aguardiente y el café, estas

bebidas propician el encuentro de la comunidad alrededor de anécdotas e historias relevantes.

De camino a la tumba, el doliente es llevado en hombros al son de los tambores y alabados que permitirán que su alma descanse en paz. Luego del entierro, en la casa de la familia se acostumbra a “poner la tumba”, es decir, disponer un altar para celebrar el novenario. Este altar generalmente se cubre con mantas blancas, velas, flores e imágenes de los santos católicos. Y entrada la noche se inician los nueve días de oración; terminado el proceso se procede a “levantar la tumba” el último día, a partir de este momento el alma del doliente se libera para dar paso a una nueva vida espiritual.

“Cuando fallece alguien eso se convierte en un encuentro comunal de apoyo, se murió el hijo de fulano de tal y todos los de la comunidad vamos a ir a colaborar, a mirar que hay que hacer, a mirar cómo le podemos apoyar y eso se convierte en una reunión donde se da comida, se da trago, se da de todo, se entonan unos albaos divinos y se hacen unos gastos y resulta que esos gastos no los pagan solamente la familia, allá se tiene la costumbre de dar una limosna y la aportan miembros de la comunidad que no son muy cercanos a la familia que tuvo el fracaso, hay otros que aportamos un recurso que se llama fondo, es como quien dice ellos aportan la limosna y con eso se cubre una parte y lo que haga falta lo ponemos nosotros que somos más cercanos, esa costumbre la traíamos de allá” (Almeiro, líder la Asociación Asonnorte)

“Cuando una persona muere en el Chocó se vela toda la noche, rezan y cantan pero esos cantos no son de felicidad, son de tristeza, (...) allá le arreglan la tumba, es un altar, se la arreglan con flores, una cruz, se organiza todo en el piso y a las cinco de la mañana le hacen un canto que es supuestamente cuando el alma se va y cuando le levantan la tumba es cuando el espíritu se libera y empiezan a rezar el credo y a recoger todo, ese es el día de la última novena, hay una canción que a mí siempre me pone los pelos de punta que dice “Adiós padre, adiós hijo, adiós madre que me voy, yo me voy para otra tierra, yo no sé pa donde voy”, son cantaoras, una lo empieza y la otra lo sigue, se van por estrofa y luego se encuentran todas” (Dennis, integrante del grupo Herencia Kambiri).

En los relatos anteriores se observa la importancia de la solidaridad entre la comunidad, es posible afirmar que pasa de ser discurso a verse reflejado en esta clase de prácticas, al menos en algunas zonas del país, este acontecimiento está cargado de gran significación que lo diferencia del ritual fúnebre católico de los mestizos, para esta comunidad es una oportunidad de encuentro con amigos y familiares, donde no solo se demuestra la tristeza o el sentimiento por la pérdida, allí se evidencia la mezcla entre la solemnidad del encuentro (lo formal) y la tradición afro, asociada a la interpretación de instrumentos típicos como la tambora, la marimba, o el cununo al compás de cantos o alabados propios de esta cultura.

Despedir a los muertos es una expresión concreta de solidaridad comunitaria con el dolor de la familia que pierde un ser querido; compartir los alimentos, como ritual de cohesión social, acerca los lazos de fraternidad comunitaria, permite el intercambio de las experiencias vividas con el difunto, lo que recrea al sujeto que parte, pero a su vez esta se inscribe en la urdimbre social como memoria colectiva, de rituales sincréticos y sincronizados que no desentonan,

aunque provengan de tradiciones religiosas diferentes: por un lado la música, los cantos y los bailes (como en el chigualo) propios de una tradición más tribalista africana; por otro lado, la solemnidad del rito mortuario cristiano –católico, con su iconografía de altares y santos, cruces y velas, para finalmente concluir en la práctica del entierro, algo así como “volver a la tierra”, que en ambos casos significa un retorno al origen.

Así, estas prácticas forman parte del proceso de hibridación (Barbero, 1999) de la identidad cultural, el catolicismo fue y ha sido uno de los elementos que ha intervenido en la construcción de la misma en contextos donde se halla la comunidad afrodescendiente, dada su memoria histórico-cultural heredada que hace posible que estas prácticas religiosas no se queden solamente en lo ritual, sino que se trascienda a una cosmovisión con bases en lo cotidiano y en el territorio.

Religiosos: los santos vivos

La devoción a los santos católicos, en todo el Chocó y en otras zonas del país donde existen amplias concentraciones de población afro-negra, motivan la realización de fiestas donde se mezcla lo religioso (formal) con lo tradicional (pagano), de esta forma se evidencia la expresión cultural de los pueblos afro. En muchas ocasiones, como en el caso de la comunidad negra de Cartago, son las fiestas patronales que se caracterizan por su gran contenido festivo, acompañado generalmente de comparsas, balsaje por el río, la celebración litúrgica, procesiones, actos culturales, verbenas, entre otros; entre las más populares se encuentran:

- Las fiestas de San Francisco de Asís (3 septiembre al 5 de octubre)
- Las fiestas de la Virgen del Carmen (16 de julio)
- Las fiestas de San Antonio de Padua (24 de julio)
- Las fiestas de la Virgen de la Pobreza (8 de septiembre)
- Las fiestas de la niña María en el departamento del Cauca (18 de septiembre)

Estas festividades contribuyen a preservar la estructura social que se ha tejido alrededor de las mismas y que con el pasar del tiempo recuerdan la identidad cultural que les fue heredada (que reconstruyen constantemente) y la fraternidad que los identifica como comunidad a partir de estas fiestas donde se rescata los valores tradicionales y la unión familiar.

“en el pueblo se celebra el día de la Virgen y cada quien le tiene su fecha, en el pueblo lo celebramos el 16 de julio, el día de la Virgen del Carmen, ese día se invitan los pueblos cercanos,

se hace un compartir, un carnaval en las calles, se saca la Virgen se le hace una balsa, se le decora bien bonito y se baja por el río dando gracias por los ríos, por la tierra, por todo lo que nos ha brindado; se baja hasta el puente del cementerio y se da gracias por los que se murieron, es una conmemoración, se llega al pueblo se reza y se entra a la iglesia y la montan en su pedestal y luego viene lo que es el festejo, juegos de fútbol, microfútbol, comparten, se celebra dos o tres días y luego la gente regresa a sus casas, a su diario vivir. Después llega la de san pacho que es la más grande que conocen, que es en Quibdó, empieza el san pachito en cada barrio y la grande que es en todo Quibdó y se hace el carnaval” (Rubén, integrante de la Asociación Facamuntú)

Estas prácticas religiosas son unos de los cimientos a partir de los cuales se continua construyendo la identidad cultural, en este caso se asocia espacialmente a una unidad llamada “río”, presente en buena parte de la celebraciones católicas chocoanas, el objetivo de la realización de las procesiones y demás es convertirlas en el vehículo o medio a través del cual se reafirma el sincretismo (integrando algunos elementos de la religiosidad africana y las prácticas religiosas del modelo mestizo – europeo) sus tradiciones religiosas, aunque en ocasiones se asocian a expresiones paganas.

Al respecto Hoffmann afirma que:

“Aunque la práctica religiosa desempeña un papel relativamente importante como símbolo de identificación común que reúne a varios pueblos, no implica, sin embargo, la presencia de la iglesia en tanto que institución. Esta no ocupa un lugar fundamental en la organización del pueblo e interviene poco en los niveles elementales de sociabilidad (la vivienda y la familia) (...) Cada vivienda posee su pequeño altar y la religiosidad está marcada por la veneración a los santos...” (2007:122).

Al igual que las fiestas de los santos, la semana mayor o semana santa juega un papel preponderante en la cultura afrochocoana, desde la socialización se evidencia como a partir de los mitos o leyendas se incorpora el respeto no solo por los adultos de la comunidad, también se resalta la devoción, obediencia y sigilo en la realización de las actividades que se conmemoran; así pues, se demuestra la gratitud por los bienes heredados de la naturaleza y en acción de gracias los pobladores suspenden sus rutinas y se dedican a la celebración religiosa.

Algunas prácticas propias de esta semana están relacionadas con el sacrificio que algunas personas realizan como acto voluntario para la redención de sus faltas terrenales, por esta razón algunas familias ayunan, otras suspenden las labores en el campo, se restringe las actividades de esparcimiento (jugar en el río, juegos de azar), se dedica un solo día de la semana (generalmente el día miércoles) a la elaboración de alimentos que cubrirán el resto de la semana, pues se deben a la oración y a la penitencia; las actividades festivas se realizan acorde a los hitos históricos, es decir, la celebración se programa para el domingo, día en que se conmemora la resurrección de Jesús.

“yo vengo de una familia católica naturalmente, y nosotros la semana previa a la semana santa

trabajábamos muy duro porque acopiábamos toda la alimentación para la siguiente semana, porque a partir del día lunes nadie podía salir a trabajar, nos dedicábamos a venerar a Cristo, incluso la comida se preparaba solamente en la mañana y de ahí se apagaba el fogón y no se podía volver a prender, en esos días de semana santa a pesar que hay ríos y quebradas tu no podías ir a bañarte a esas quebradas y gritar, no, todo era con una compasión, porque si tu gritabas estabas lastimando a Cristo, si tu brincabas estabas lastimando a Cristo, tu no peleabas con tu hermano o con tu amigo o con nadie, todo lo que tu hacías iba en beneficio de Cristo y eso se manejaba de esa manera, en la comida no podíamos comer bastante, por eso es la semana mayor, pero no era mayor de palabra, era mayor en hechos, semana mayor en el sentido que había espacios para la espiritualidad, la reflexión, el perdón, de hecho se acostumbraba que las familias que vivían lejos en esa semana llegaban a la casa, pero no llegaban para fiesta, era para estar tranquilos desde el día lunes hasta el día domingo, porque ya el lunes si se hacía una guachafita, se terminaba con un jolgorio de la familia y la terminación de la semana santa, pero de verdad era con mucho sentido” (Almeiro, líder la Asociación Asonnorte)

Durante las festividades de pascua se destacan actividades como juegos de cartas, parques, domino y adivinaciones de la suerte, para el amor, la salud, el futuro, se promueve la venta de amuletos o protectores (contras), todos estos imaginarios recobran importancia sobre todo durante la alegoría festiva.

Otras prácticas han aportado a la identidad afro, la curandería (o mal llamada brujería) hace parte del repertorio cotidiano de esta comunidad, la cual recobra sentido en el campo al considerarse como la morada de los dioses, impregnada de misterio; allí es donde las practicas rituales contribuyen a mantener el concepto de sacralidad del monte, donde no solo habita la flora y la fauna sino también los espíritus. Por ser este el lugar donde concurren dichas prácticas y donde se desarrolla buena parte de la vida de esta comunidad, es necesaria la transmisión de algunos saberes a las generaciones más jóvenes, conocimientos relacionados con los secretos u oraciones para la cura de enfermedades (mal de ojo, mal de pecho, culebrilla, entre otros) y para la doblación de la voluntad de las personas (amor, dinero) o mansedumbre. Así pues, esta clase de conocimientos no se transmite a cualquier miembro de la familia, esta persona debe cumplir una serie de requisitos y debe llevar una vida de ejemplar, pues de esta manera se garantiza la conservación de estos saberes.

Con base en lo anterior, se presenta la tabla No. 2 donde se identifican algunas plantas para el tratamiento curativo de algunos males o enfermedades referenciados por miembros de la comunidad Afrocartagueña:

Tabla No. 2: Plantas o elementos medicinales utilizados por la comunidad afrocartagueña	
PLANTA O ELEMENTO	USO ESPERADO
Sauco	Usualmente se usa para aliviar la gripa.
Matarratón o Quiebrabarrigo	Se utiliza para quitar la fiebre en las personas, para ello debe acostarse sobre estas hojas.
Hoja de Santa María	Es utilizada en la cabeza para quitar el dolor
Albahaca	Es utilizada para apaciguar a las personas por las disputas y rivalidades.
Ruda	Se ha utilizado para curar el mal de ojo en los niños y para la buena suerte.
Ramo bendito	Se usa para curar el mal de ojo o el mal de pecho.
La saliva	Contiene un poder curativo secreto y se usa generalmente para curar el mal de ojo y algunos maleficios.
Fuente: Integrantes de las asociaciones afro del municipio de Cartago – Elaboración propia.	

Es importante resaltar el proceso de adaptación de la religiosidad, pues este aspecto es quizás el más significativo que sigue permitiendo la conservación y exteriorización de un sistema de creencias y una íntima relación con la naturaleza, semejante a las conocidas en África. Todo este bagaje que ha hecho parte de la religiosidad y de la cultura espiritual y material da cuenta de un elemento fundamental en la construcción de identidad cultural afro que se intenta perpetuar en algunas zonas del país, parte de esta memoria histórica (legado africano) se pretende retener bajo las nuevas condiciones socioeconómicas que evidentemente impiden el buen desarrollo de estas prácticas, estos intentos construyen diariamente su identidad individual y colectiva y permite su adaptación al contexto.

Esta religiosidad se ha logrado mantener desde hace siglos, aunque no de forma exacta u ortodoxa, se ha logrado mezclar encontrando nuevas funcionalidades para esta comunidad, pero al mismo tiempo se teje a su alrededor el miedo, la duda y la incertidumbre sobre el futuro de estas prácticas, pues es claro que en los espacios urbanos su desarrollo es limitado, lo que pone en duda su avance hacia generaciones futuras.

Como se comentó en el primer apartado, en el municipio de Cartago, lamentablemente las prácticas religiosas (rituales fúnebres, festividades religiosas y demás) no logran desarrollarse como en la zona del pacífico, ya que el contexto juega un papel primordial, en este caso no se valida las prácticas afrocolombianas al punto de estigmatizar o señalar con irrespeto sus celebraciones religiosas por su contenido festivo y alegre, el cual marca la diferencia con la solemnidad y lo lúgubre de las celebraciones mestizas.

“por lo regular los dolientes se llevan más que todo a la funeraria y allá nos gusta velarlos es en las casas, se hace el novenario, el velorio y todo eso pero como acá es en una funeraria y usted sabe que allá a las 2 o 3 de la mañana cerraron la puerta y se fue todo el mundo y el que quiso se quedó pero acompañando silenciosamente, acá no se hacen los cantos porque acá no es la costumbre, desde que estoy aquí en Cartago solo he ido a dos velorios en los que han cantado, aquí se hace es el novenario pero en la casa, se intenta recuperar un poquito la tradición pero no como tan arraigada como en la tierra de uno, es que acá uno no ve a nadie que esté en un velorio y que este cantando” (Celina, integrante de la Asociación Asonorte).

“esa tradición oral se está muriendo porque ya los jóvenes les da pena sentarse allá a cantar un alabao” (Almeiro, líder la Asociación Asonorte).

Esta condición permite entender nuevamente que la comunidad Afrocartagueña se mueve en una constante tensión entre un pasado con toda su tradición y un presente con su condición desfavorable, que transversaliza los aspectos de la vida de la comunidad afro.

Unos Valores Ancestrales

La idea que la comunidad Afrocolombiana posee unos valores o principios comunitarios particulares, sería uno de los componentes que harían de esta población un grupo étnico con valores un tanto diferentes al resto de los colombianos; estos principios se manifiestan en su discurso al aseverar el compromiso, la solidaridad, el respeto y la fraternidad entre ellos mismos y en determinadas ocasiones con la comunidad mestiza, esto debido al sentimiento que suscita su legado ancestral enmarcado en el proceso de esclavización.

Dichos valores o principios poseen una trayectoria histórica, originada en la época de la esclavitud y como producto del sometimiento en el que se introducía a la persona esclavizada a otras formas de integración en el mundo generado por los “propietarios”, como la utilización de la fuerza para la obtención de un mayor rendimiento laboral, la implantación de un nuevo idioma (con la pérdida de las lenguas africanas) y la imposición de religiones cristianas que en definitiva eran obligaciones marcadas por los amos y cumplidas por los esclavizados, en el mundo religioso, el sistema impuesto aparentemente era aceptado, pero a la vez era objeto de transformación en función de sus creencias de origen, generando así nuevas formas organizativas y de expresión en el sistema esclavista.

La pervivencia religiosa y la restauración de religiones africanas jugaron un papel importante en la construcción de etnicidad y afirmación de la diferencia (Dianteill citado en Dalla 2004) pues las prácticas de los ritos africanos fueron un elemento clave de la resistencia esclava, ya que por medio de estas prácticas y creencias los esclavizados reconstruían lazos de solidaridad y

vínculos familiares, sociales y territoriales que habían sido fracturados por la trata; dichos actos eran realizados en sus cabildos o como lo denominó Friedemann (1992) “Refugios de Africanía”, que se destacaban por dos aspectos; los esclavizados tenían la oportunidad de reunirse en dichos espacios, en donde congregaban a negros libres y esclavizados que compartían las mismas raíces culturales africanas, allí difundían creencias, música, costumbres y ritos originarios que convertían los cabildos en espacios de resistencia en donde se conservaba lo africano y se rechazaba la cultura opresora, predominante e impuesta y simultáneamente fue el lugar en donde la población negra desarrolló y consolidó un fuerte sentimiento de comunidad, hermandad y solidaridad que contribuía a la unión, comunicación y a la planeación de distintas formas de rebeldía.

Lo anterior se remonta a los orígenes tal vez de los principios comunitarios a los que se hace alusión, sin embargo se entiende que en las condiciones actuales de la población afro del municipio de Cartago, existe una mixtura que se mueve entre unos vínculos positivos entre ellos y la comunidad mestiza basados en la experiencia cotidiana que permite una toma de conciencia sobre las relaciones que desean o no llevar a cabo y unos vínculos producto de un legado que desde generaciones ha otorgado ciertas formas de comportamiento.

Estos mismos vínculos o principios eran inculcados con firmeza por sus mayores, ya que eran los encargados del éxito en las relaciones familiares y comunitarias, han sido significativos para la vida individual y colectiva del afro y que se intentan difuminar en el contexto urbano, percibiéndose como una gran pérdida en la que difícilmente se restauran aquellos valores que formaban como personas y lo que hace infructuoso el intento por establecer estos mismos principios con la comunidad mestiza, debido a las diferencias culturales y a los prejuicios o imaginarios que se da entre ambas culturas.

“hay una cosa clara dentro de la cultura afro, yo se lo repito, somos desconfiados históricamente por eso tenemos espacios, la construcción de desconfianza es histórica, eso no significa que nosotros no tengamos apertura hacia otras personas, pero uno siempre queda con recelo, uno siempre se identifica con la gente más cercana porque nosotros tenemos la costumbre de llamarnos tíos o abuelos y así es una familia, es por esos lazos de amistad que se construyen dentro de la misma etnia, ese prejuicio contra ellos, la desconfianza es algo natural no se debe a la forma de ser de las personas y en eso podemos llegar a ser un poco excluyentes, es algo que viene históricamente y la manera de romper eso es teniendo amigos, personas que comparten con nosotros, personas que son blanco mestizas y conocerlas y hemos llegado a comprender muchas de sus cosas” (Cristian, integrante de la Asociación Facamuntú).

Los resultados que se muestran anteriormente reflejan que los afro en Cartago como en Colombia siempre abogan por esos principios comunitarios ancestrales, que según sus

integrantes los caracterizan como comunidad, sin embargo es posible asociar este discurso a su desfavorable y marginal posición en la estructura social, lo que da apertura a una serie de conflictos tanto personales como raciales que pone en cuestión el respeto por el que históricamente han luchado.

CAPITULO V: DEL ASENTAMIENTO A LA URBANIZACION

(...) *De dónde vengo yo
si mi señor
se baila en verbena con gorra y con sol
con raros peinados o con extensión
crítiquenme a mí o lo crítico yo
si tomo cerveza no tengo el botín
y si tomo whisky hay chaglo y blinblin
Y si tengo oro en el cuello colgado
Hay iaia... es porque estoy montado (...)*

(...) *Característica general alegría total
invisibilidad nacional e internacional
auto-discriminación sin razón
racismo inminente mucha corrupción (...)*

"De dónde vengo yo" - Chocquibitown

Algunas estrofas de esta canción dan cuenta de una comunidad atravesada por múltiples realidades que ponen en tensión lo rural y lo urbano, al mismo tiempo denuncia la degradación a la que ha sido sometida la población Afrocolombiana en general, sus dinámicas e interacción social que se convierten en situaciones o signos de distinción de estos pueblos. Sobre la base de estas realidades, la comunidad afrocartagüeña configura su identidad, que con múltiples matices se ancla a las cotidianidades de su existencia material y simbólica, bajo una urdimbre de significaciones de lo propio y lo extraño con lo que conviven.

No obstante, es importante plantear que no existe un único referente de adscripción identitaria de la comunidad afro que habita en el municipio de Cartago, pero si es posible tipificar al menos cuatro referentes básicos que son recurrentes en los relatos de los entrevistados y que vinculan material y simbólicamente a los miembros de la comunidad afro, estructurando un sentido de pertenencia y una adhesión a ese "nosotros los afro". Estos cuatro referentes son: las festividades, las celebraciones, las estéticas arquetípicas y una territorialidad añorada.

Las festividades y celebraciones convencionales tales como las fiestas de San Francisco de Asís (San Pacho), fiestas de San Antonio y el día de la Afrocolombianidad se han constituido para la comunidad afro en espacios de integración colectiva, donde se propicia el fortalecimiento de los vínculos familiares y vecinales, se comparten, reviven y recuperan las tradiciones de ese grupo social como un grupo particular con elementos diferenciadores de otros grupos del contexto tales como: los bailes, la música, la gastronomía y la tradición oral.

Las estéticas arquetípicas a las que se asocia la identidad afro, con vestidos de colores llamativos que aluden a las túnicas del África, los peinados cifrados de otras épocas a partir de las trenzas, entre otras, por su parte son estrategias de diferenciación muy marcadas con las

poblaciones y prácticas culturales del contexto; no obstante desde el reconocimiento propio de los entrevistados las estéticas prototípicas están siendo relegadas a los momentos festivos ya las actividades extraordinarias de la comunidad y ya no constituyen una práctica de diferenciación en la vida cotidiana de la población, por el contrario esa cotidianidad se marca en las pautas de conducta del contexto urbano cartagüeño, muchas veces pensado y experimentado como hostil, problemático e incluso ajeno, pero que les demanda una necesidad de adaptación.

La territorialidad añorada hace alusión al espacio de residencia urbano adaptado a los elementos y usos de ese otrora espacio habitado en el campo (en el departamento del Choco de donde son migrantes). Aunque se vive bajo condiciones adversas, restricciones locativas y dificultades de acceso a los elementos característicos del territorio de procedencia (el río, el campo, los alimentos, los animales de monte, entre otros) este intenta ser reconstruido y preservado en su experiencia cotidiana.

En todo caso es claro como las festividades y celebraciones al igual que las estéticas arquetípicas y la territorialidad añorada no han estado exentas a las tensiones entre el deseo de conservar las prácticas tradicionales afro y lo que implica adaptarlas a las nuevas condiciones del contexto receptor.

Festividades y celebraciones: la versión afrocartagüeña

Haciendo referencia al apartado sobre festividades afrocolombianas (de tipo religioso) que se abordó en el capítulo anterior, es necesario ampliar las consideraciones sobre este tema y su significado para esta comunidad; así pues se entiende que las fiestas en general reflejan el sistema social y cultural popular de una sociedad, teniendo en cuenta que en Colombia dichas fiestas tienen orígenes muy diversos, las festividades religiosas católicas afrodescendientes son el resultado de una herencia católica traída por los españoles y que tenían su origen en antiguos ritos cristianos del viejo mundo que se mezclaron con ceremoniales aborígenes prehispánicos y rituales seculares africanos; rituales que, en esencia, significan sentimientos colectivos bien sea de alegría, duelo, exaltación, entre otros.

Las festividades afrocolombianas poseen numerosas manifestaciones materiales, simbólicas e históricas, por ejemplo, los atuendos y accesorios (de acuerdo a la festividad) narran las relaciones sociales, los sueños y los miedos de sus portadores. Así, las comparsas, las

procesiones, las eucaristías, los bailes, los cantos y las muestras gastronómicas, también se han interpretado como representaciones y memoraciones del legado africano que permite comprender memorias de largo alcance presentes en un solo evento.

“Ahora como ya no es un solo día la celebración de la afrocolombianidad, es toda una semana, en el desfile que se hace hay bailes típicos y los muchachos se disfrazan de los personajes afro más importantes de la comunidad, los adultos utilizan los quepis, turbantes y las batas largas y anchas, se remata con una peña musical, donde se lleva comida para vender y compartir”(Elvira, integrante de la Asociación Azuwike)

De este modo, la comunidad afrocolombiana a lo largo de la historia ha consolidado un repertorio de festividades y celebraciones, que evocan creencias religiosas, donde esta comunidad agradece y al mismo tiempo solicita a sus santos el favor para su vida cotidiana, para el amor, la salud y la prosperidad. Estas fiestas que en el contexto cartagüeño no se dan en la misma medida, no cuentan con la misma representatividad y en general son pocas, son factores que amenazan la pervivencia de estas prácticas culturales, de hecho la misma comunidad asevera que se ha ido perdiendo el significado, debido a las restricciones que impone el contexto como son las críticas, la falta de apoyo, las costumbres mestizas y la falta de reconocimiento como grupo étnico con particularidades que los diferencia de otros grupos; pese a esto, en sus celebraciones se permiten festejar la vida, donde su cuerpo es su instrumento, el goce se convierte en el centro de la celebración y se invita a la austeridad, al ayuno y a la penitencia, así las festividades siempre transitan entre lo sagrado y lo profano.

“La diferencia es que dicen que nosotros hacemos mucha bulla en la iglesia, sino que nosotros veneramos a Dios cantándole, tocando los instrumentos porque cada cosa que nosotros tenemos sabemos que es creada por Dios y por eso es que lo alabamos así, hagamos un ejemplo, la gran mayoría de las personas mestizas dicen que cuando uno celebra la fiesta de alguna virgen hacemos una fiesta, nosotros no hacemos fiesta, lo que pasa es que es un sentimiento que nosotros tenemos para agradecer” (Dennis, integrante del grupo Herencia Kambirí)

Estas celebraciones han constituido un papel preponderante en la conversación entre tradición y modernidad, pues si bien tuvieron origen remoto en ritos religiosos y se desarrollan vinculadas a ciertas formas festivas patronales de los asentamientos negros del pacífico, donde el nombre del santo patrono es apenas una disculpa para realizar una fiesta que tiene más rasgos de

carnaval que de fiesta cristiana¹⁶, actualmente en zonas urbanas, estas festividades han ido menguando por el carácter rígido del contexto (falta de recursos, acceso a los materiales, discriminación) que no se ha habituado a esta clase de expresiones culturales.

Las fiestas tradicionales colectivas son un buen tema, pues ella permite manifestar la elaboración de tradiciones que vienen del pasado, adaptándolos a los cambios de la sociedad y es el espacio en el cual la comunidad puede reafirmar su solidaridad comunitaria planteándose al menos durante el tiempo festivo, en forma transitoria, un mundo diferente.

Un claro ejemplo de lo anterior lo constituye la conmemoración de la Afrocolombianidad. Este evento es, según los entrevistados, la celebración sino la más importante, es al menos la más común en este contexto; la comunidad afrocartagueña en su discurso reconoce este espacio como una oportunidad para su visibilización por parte de los distintos grupos étnicos que habitan en el municipio, así, el 21 de mayo se ha convertido en la fecha para el encuentro de la comunidad afro procurando su apertura hacia la comunidad indígena y mestiza.

“El 21 de mayo, día internacional de la Afrocolombianidad, nosotros particularmente nos preparamos para esa fecha, como grupo folclórico, hay manifestaciones aquí en el municipio, normalmente se organiza una semana de eventos académicos, sociales, culturales, donde se visibilizan todos aportes a la construcción de nación y todas las potencialidades de los jóvenes afrodescendientes en cuanto a las diversas manifestaciones culturales, la danza, el deporte; esa semana es donde se disfruta de todo eso, nosotros lo vivimos y ustedes los mestizos lo disfrutan” (Ever, integrante de la Asociación Facamuntú).

“En la semana de la Afrocolombianidad tratamos de rescatar toda la parte de nuestra herencia pero debería ser todos los días, hay un compartir, muchas negras utilizan sus vestidos no solo en las reuniones, se intenta mostrar todo el folclor negro, nuestra alegría y nuestros bailes” (Dennis, integrante del grupo Herencia Kambirí).

“Yo creería que la práctica más grande que tenemos como comunidades afrodescendientes aquí en Cartago tendría que ver con lo de la conmemoración del día internacional de la Afrocolombianidad” (Diego, integrante de la Asociación Facamuntú)

¹⁶ Existe una gran diferencia entre las celebraciones religiosas mestizas y afro; esta radica básicamente en la solemnidad y sobriedad de las practicas mestizas, así, dichas fiestas cuyo motivo de celebración es la necesidad de expresar la devoción religiosa reflejada en sentimientos de acercamiento y acatamiento de lo espiritual, durante las celebraciones se pide para la solución de problemas o se dan gracias por los favores recibidos, se asiste con el único fin de conmemorar los misterios centrales de la fe y expresar devoción, fervor y sigilo como factores que demuestran el respeto hacia las ceremonias y santidades; por otro lado la comunidad afro manifiesta una profunda religiosidad construida desde el sincretismo cultural y religioso expresado en el carácter festivo de sus celebraciones, acompañado de la música, la melancolía, y el baile, factores que operan como mecanismos de sublimación y exorcismo de los males que aquejan a la comunidad, permitiendo celebrar la vida pese a la dificultades (antiguamente este tipo de celebración se utilizó como voz de protesta frente a antiguos dominios de otros grupos y de la sumisión religiosa católica).

Dicha conmemoración inicia con una serie de conferencias sobre la cultura afrocolombiana¹⁷, esta actividad (de tipo académico) es una de las más recientes que ha intentado integrar a los más jóvenes quienes han incursionado en la academia, todo con el fin de mostrar la otra cara de la misma cultura, referenciada únicamente al folclor, la gastronomía y el deporte.

Estos espacios han cobrado fuerza, pues a partir de ellos se visibiliza los distintos personajes que se han destacado en la literatura, la docencia y la poesía; uno de estos escritores y quien ha acompañado a la comunidad afrocartagueña es Jesús Antonio Castillo, este maestro oriundo de un pueblo afro del departamento de Risaralda ha aportado significativamente a la producción literaria y académica (investigación etnográfica, Mitología, leyendas y tradiciones de las etnias), gracias a su íntima relación con la comunidad que le ha permitido mostrar la riqueza afro reflejada en la montaña, el río, la selva, la laguna, los animales libres y las miles de historias de supervivencia entregadas de generación en generación por medio de la palabra.

Posterior a estas actividades se realiza la misa afro, símbolo de las sensaciones africanas mezcladas con las tradiciones católicas, esta celebración litúrgica se considera el clímax de toda la conmemoración; al asistir a la eucaristía se observa que al inicio se realiza una pequeña introducción denominada monición, en la cual un miembro reconocido de la comunidad se dirige al público (afros y mestizos) con el fin de dar a conocer su trayectoria de ascendencia como justificación para la celebración litúrgica.

Luego de ello, se presenta el sacerdote, que debe ser afrodescendiente, quien preside la fiesta religiosa; para dar inicio se reúnen en el altar un grupo de cantaoras quienes entonan canciones afro que sustituyen los cantos de entrada tradicionales católicos; al mismo tiempo los asistentes danzan al ritmo de los tambores y la marimba demostrando la alegría que los caracteriza.

Posteriormente el sacerdote realiza el acto penitencial tradicional, donde hace alusión a las diferentes formas de discriminación por la que ha atravesado la comunidad, invitando a la oración para redimir las faltas, este acto está acompañado con un fondo musical tradicional afro (currulaos); posterior a ello se da paso a las lecturas bíblicas finalizando este segmento con la homilía, donde nuevamente el sacerdote reitera la condición de la comunidad afrocartagueña, allí resalta la igualdad de los hombre ante Dios, por tal razón afirma que no existen distintas razas más allá de la única que es la humana, desde allí se censura la discriminación entre grupos étnicos.

¹⁷ En dichas conferencias se abordan temas tales como: costumbres, creencias, mitos, folclor, gastronomía afrocolombiana, políticas públicas, personajes representativos, llegada de los afros a América Latina.

Al concluir esta explicación nuevamente se entonan y danzan ritmos afrocolombianos diseñados para esta celebración, los cuales dan apertura a la presentación de las ofrendas que en este caso son los diferentes frutos de la tierra chococana como el ñame, el jengibre, el chontaduro, el borjón, el caimito, la badea, el almirajón, la pana y el milpesos, acompañados de las ofrendas tradicionales como el pan y el vino, que para esta celebración el primero representa el trabajo, el derecho a la vivienda y a la salud, y el segundo representa los logros y las conquistas que han realizado históricamente en el país, este acto refleja el agradecimiento al campo y a la madre naturaleza, fuente de vida y de alimentación.

Desde este instante la eucaristía toma un matiz aún más festivo, donde el baile ya no es en un solo lugar, se invita a recorrer el templo danzando y cantando al ritmo de los tambores; al final de este acto se continúa con el orden litúrgico que involucra la epiclesis, la consagración, la aclamación, la intercesión, la doxología y el padrenuestro (oraciones propias del ritual católico); en el momento de la comunión toda la comunidad recibe la hostia y al mismo tiempo se comparte distintos dulces típicos como las chancacas (cocadas), envueltos de maíz, panochas, masafritas de tuga y caramelos de borjón, finalmente el sacerdote imparte la bendición culminando el rito religioso.

Seguido de la eucaristía, se invita a toda la comunidad a una muestra gastronómica, donde se propicia un espacio para compartir en compañía de la música típica y presentación de grupos de danzas encargados de ambientar el momento.

Para el cierre de la conmemoración del día de la Afrocolombianidad, las calles del municipio sirven de escenario para la puesta en escena de comparsas, desfiles y presentaciones de bailes, las cuales cobran protagonismo al apreciarse como la representatividad del folclor afrocolombiano y que a la vez hace parte del patrimonio cultural del país.

“Lo que nosotros tradicionalmente hemos venido realizando en esta fecha es como una difusión de todo lo que tiene que ver con el conocimiento afro, pero lo hacemos desde la academia con conferencias en las universidades, con peñas culturales, con desfiles por las calles de Cartago y el evento central que es la misa afro, nuestros ancestros el día de la misa que era el domingo y como éramos agricultores recogíamos el mejor fruto y en acción de gracia lo llevábamos a la misa como una ofrenda y eso es lo que venimos replicando con la misa afrocolombiana, por eso si tú vas a una misa vas a encontrar chontaduros porque es un día para compartir y queremos que siga siendo así, ese día de la misa además de todo lo que se hace a cada persona que va se le da algo de compartir, puede ser algo de la comunidad, de la tradición afro, se le da algo cuando termina la misa, pero si tú ves en el momento de la ofrenda se pasa una cantidad de productos tradicionales de la comunidad afrocolombiana, como el chontaduro, el primitivo, el ñame, la yuca, el banano, el borjón y así por el estilo y si alguna vez has tenido la oportunidad de escuchar los cantos que se entonan, son en acción de gracias por todo lo que nos da la tierra, se da gracias porque tenemos el chontaduro, el ñame, productos que por acá difícilmente se dan, de hecho los mandamos a traer desde allá para que podamos compartirlo aquí” (Almeiro, líder la Asociación

Asonnorte).

Durante una semana del mes de Mayo de cada año, la comunidad afrocartagueña realiza preparativos para el festejo, la celebración y los encuentros culturales, religiosos y organizativos comunitarios, estas actividades generan al interior de la comunidad grandes expectativas pues las consideran como garantía para la conservación de sus prácticas y rituales ancestrales, especialmente la misa afrocolombiana, ya que uno de los principales objetivos de la propuesta de religión afro es su fortalecimiento como unidad social a través de elementos que les son comunes como su condición de exclusión y discriminación en los diferentes ámbitos, laboral, educativo, económico, político, cultural y social, razón por la cual los sacerdotes afro lo reiteran en su discurso e interacción con los feligreses.

Este tipo de celebraciones al interior de la comunidad afro tienen gran significado, mientras que para la comunidad mestiza dichas expresiones generan expectación e inquietud, debido a la forma en la que desarrollan sus ceremonias que por lo general están acompañadas de instrumentos de percusión (tambores, marimba, guacharacas) y ritmos ancestrales caracterizados como vulgares y carnavalescos, olvidando que ambos constituyen poderosas herramientas de comunicación y de motivación para las personas que asisten al ritual.

No obstante, la sensación de la comunidad mestiza no es gratuita y no se debe únicamente a la presentación de los rituales, el desarrollo de la festividad religiosa si bien es un acto para la unión de esta comunidad, es también un acto donde se relega la comunidad mestiza en la práctica, lo que dista con el discurso de apertura al evento en el que se enfatiza la importancia de la integración de los diferentes grupos étnicos en función de un diálogo cultural, que demuestra la necesidad de darse a conocer como aportantes de una cultura universal y la reconciliación que debe existir entre las diferentes culturas, por el contrario se evidencia una puesta en escena en la que los participantes están ubicados distanciamiento (afros y mestizos), es una ubicación estratégica que une y al mismo tiempo separa dos culturas distintas con rasgos comunes, esto sin duda impide una relación cordial entre los grupos, limitando ciertamente su apertura entre ambos y hacia una comunidad a la que pretenden integrarse y aportar culturalmente, esto se demuestra con la falta de difusión de esta fecha conmemorativa, reflejándose en un espacio exclusivo para la comunidad afrocartagueña.

Por otro lado, existen otro tipo de celebraciones colectivas como son: la navidad, la fiesta de fin de año o celebración del día de la madre, estas festividades no tienen un carácter específico en

la comunidad afrodescendiente, pues sus repertorios están cargados de contenidos de la cultura mayor (blanco- mestizo), solo se observa la tendencia para retornar hacia sus zonas de origen y allí llevar a cabo dichos festejos, dada la condición de acogida y familiaridad que caracteriza a la comunidad en su interior, esta es una oportunidad para retomar sus prácticas, especialmente la gastronomía.

“En la navidad por lo general todos los que conservamos algo nos vamos para el pueblo y es muy bacano porque tú vas a la casa de fulano y allá te van brindar algo, si ellos vienen a mi casa también se les ofrece, es una cuestión de compartir con todos, es compartir lo que se tenga, lo que se prepare” (Almeiro, y líder la Asociación Asonnorte).

Si bien la navidad y el año nuevo, conservan como características la unión, la fraternidad y la colectividad, características todas que se inscriben a un proceso histórico y marcan la pauta de las relaciones sociales con otras culturas e invitan a recrear formas de sociabilidad. Finalmente, lo anterior indica que las celebraciones de fechas son importantes en la medida en que avivan los principios de la comunidad; la cultura considerada como factor influyente en la forma de llevar a cabo estas festividades cumple un papel relevante, ya que quienes realizan dichos festejos lo interpretan desde la perspectiva de su propia historia y vivencias.

Estéticas: raíces y sobrevivencia

Aunque hoy los referentes de moda pueden ser los raperos, deportistas, modelos, entre otros, que hacen parte de esa “aldea global”, como la llamaría Alain Touraine, es claro que existe una herencia que recuerda nuevamente la época de la esclavitud; en ella, los peinados de los esclavos marcaban el camino hacia la libertad gracias a la labor de la mujer negra, sus labores de recolección le permitían recorrer los campos y al mismo tiempo apreciar las rutas del territorio que materializaban en los peinados de sus hijas, el tranzado pegado al cuero cabelludo eran mapas que servían de guía para seguir la ruta de escape e identificar los sitios de encuentro (Moreno, 2007); esta estrategia traía consigo códigos ocultos que debían interpretar pues estaban formados por nudos y las mismas trenzas que iniciaban desde la frente y terminaban en la nuca.

Desde ese momento los tejidos en el cabello y las vestimentas no solo evocan el recuerdo de los ancestros, su lucha, su resignación y resistencia, sino también fortalecen los vínculos sociales entre la comunidad y algunos miembros de la comunidad mestiza, de esta forma se

anudan identidades para el futuro de una población que utiliza el cuerpo (en general) como una herramienta de significación ante el encuentro con un lugar geográfico distinto donde debe anclar su arraigo identitario.

Estos peinados que en general se elaboran con extensiones sintéticas debido a las características naturales del cabello del afro (rizado y áspero) que solo crece hacia arriba, el trenzado con chaquiras y en complicados tejidos es una característica más que destaca a las negritudes, al igual que la música, el baile y la gastronomía, las estéticas en cuanto a peinados y vestidos han sido un importante referente de identidad que algunos de ellos se adjudican y otros tantos lo reconocen, permitiendo ser un referente de construcción de una simbología mediadora entre un “nosotros los afro” y un ellos “los mestizos”; esta mediación sin duda aporta a la mitigación de los miedos y obstáculos que se presentan al interior de un contexto en principio desconocido y ante un pasado marcado por la desterritorialización.

“La trenza es muy africana, las extensiones no, es más, hoy no solo la afro sino el común de las mujeres les gusta ya la trenza, antes hacerse la trenza era motivo de burla, eso no tenía asidero, hoy es una moda, la afro se coloca las extensiones porque quiere verse con el cabello largo, es más, el cabello largo tradicionalmente no ha sido de la mujer afro, ha sido de la mujer mestiza o indígena, pero eso también lo queremos tener, aquí estamos aprendiendo y enseñando a la vez, los mestizos aprenden de los afro, los afro de los mestizos y así sucesivamente” (Almeiro, líder de la Asociación Asonnorte).

Parte de esta población reconoce el intercambio que se ha realizado entre grupos étnicos a través de la interacción y las bondades que representa para salvaguardar la multiculturalidad con la que se rotula el territorio nacional, pues en ello se destacan formas de agregación que contribuyen a la construcción de referentes de adscripción identitaria y al mismo tiempo generan lugares para “estar juntos” y crear representaciones en un contexto donde no solo reciben sino que también aportan; sin embargo hay quienes consideran este intercambio como un proceso que relaciona dos posturas que más allá de unirse, se contraponen produciendo una tensión que obstaculiza la construcción identitaria.

“Nosotros nos caracterizamos en el grupo por tratar de conservar la tradición, nos gusta y trabajamos con lo tradicional, lo que no está viciado de cambios o de mezclas, pero tampoco podemos desconocer que trabajamos con jóvenes adolescentes y tratamos de mostrarles muchas cosas, pero están permeados por la cultura en la que viven, cartagüeña en este caso, nos encontramos que hay niñas que usan extensiones, hay otra que si tiene su cabello natural y lo trenzan, nos encontramos con jóvenes que se alisan el cabello, otros que se motilan bajito, hay de todo, pero casi siempre hay dos visiones: la de querer imitar, por querer encajar en la sociedad, entonces la manera es parecerse a; y la otra es querer ser afro y ser versátil a la hora de emplear estilos; hay quienes quieren imitar a la blanca mestiza y entonces ella busca la extensión más larga, la más natural, la que tenga rayitos, pero también está la mujer que construye su identidad a partir de su estilo propio, se cortan todo el cabello o salen con el afro o simplemente se ponen un turbante para toda clase de vestidos” (Cristian, integrante de la Asociación Facamuntú).

A partir de esta visión se puede derivar una doble vertiente que explica, por un lado, el comportamiento de algunos afro que no han logrado consolidar una identidad acorde a lo que demanda el grupo étnico y en este caso emplean la imitación como medio para adaptarse y ser aceptados socialmente, esta práctica puede llegar a ser rechazada por su comunidad por parecer ofensiva hacia sus raíces, ya que es posible que se niegue su reproducción; y, por el otro, resalta la actitud con la que otros miembros de esta población han asumido los cambios emergentes de la globalización que no obstruyen su proceso de identificación, por el contrario nutren el acervo cultural que los caracteriza.

Ambas posturas se encuentran influenciadas por los procesos globalizadores que repercuten significativamente en la construcción de identidad, que en algunos casos -como se observa anteriormente- puede connotarse de forma positiva, en otros puede amenazar la pervivencia de los procesos identitarios, ya que pone en cuestión o revolucionan elementos identitarios que al no percibirse como firmes, están susceptibles a innumerables cambios que limitan el avance en la construcción de una identidad afro esencialista; en estos casos es posible apreciar falsas adscripciones que son atribuidas por ellos mismos. Al respecto Bauman (2005:58) asegura que:

“...una vez que la identidad pierde los anclajes sociales que hacen que parezca “natural”, predeterminada e innegable, la “identificación” se hace cada vez más importante para los individuos que buscan desesperadamente un “nosotros” al que puedan tener acceso”

En esta dirección se evidencia que existe una vertiente más contemporánea, especialmente en las comunidades afrocolombianas de contextos urbanos, como en el caso Cartago, donde en este tipo de espacios las estéticas mestizas (el alisé, la tintura y los cortes) son fuente de inspiración para los miembros de esta comunidad como parte de los procesos globalizadores, al igual que en la comunidad mestiza; con lo anterior se demuestra que la globalización es un proceso que inevitablemente desafía la identidad individual y colectiva y aunque elimina las fronteras, mantiene las relaciones y comunicación con otros lugares, afecta profundamente la construcción de identidades.

“Nuestras tradiciones se están acabando, nuestros valores culturales van desapareciendo porque naturalmente estamos evolucionando y el modernismo nos está llevando a convertirnos en unos consumidores, yo no me imagino un muchacho de 15 años con una túnica, le hacen la bulla, tendría que tener mucho carácter y mucho criterio para hacerlo” (Celina, integrante de la Asociación Asonorte).

La constitución de identidad se ve afectada desde el momento en que las personas interactúan con otras formas de vida, con otros modelos de sociedad; esta comunidad se ha visto afectada ya que se ha enfrentado a diferentes demandas del contexto receptor y de las dinámicas de un modelo económico imperante que pocas posibilidades les ofrece, a partir de allí muchos

integrantes de esta comunidad prefieren sobreponer sus intereses individuales sobre los colectivos (como comunidad).

“No se puede estar en contra de la globalización como no se puede estar en contra de un eclipse de sol. El problema, y ahí reside la verdadera razón de ser del movimiento, no consiste en como deshacer la unificación del planeta, sino en cómo controlar y domar hasta los más salvajes procesos de globalización. En cómo hacer que en lugar de constituir una amenaza, se convierta en una oportunidad para mostrarse humanitarios” (Idem: 186).

Finalmente, se observa que con el paso del tiempo la comunidad ha ido dejando de lado aspectos tradicionales como las estéticas, identificándose que no existe un modelo prototípico que se evidencie en la cotidianidad, por lo que estos atuendos se relegan únicamente para fechas conmemorativas.

“Yo creo que en este espacio vestimenta típica no hay, la vestimenta entra a jugar un papel fundamental en lo que tiene que ver con los grupos culturales, ahí es donde puedes ver algo típico, las vestimentas son túnicas largas y muy coloridas, muy llamativas y la mujer utiliza el turbante, el hombre utiliza un gorro, un quepi especial, para ese momento muchas personas intentamos ir a la misa con esa vestimenta, esa vestimenta nos hace el recorderis de dónde venimos, de donde somos; la túnica es general, el turbante es exclusivo de la mujer y el gorro es exclusivo del hombre”(Diego, integrante de la Asociación Facamuntú).

Espejos y sentidos de socioterritorialidad

Desde siempre ha sido necesario reconocer el lugar de los grupos étnicos en las diferentes naciones con la garantía de sus derechos, entre ellos los territoriales, que han sido fruto de las movilizaciones utilizadas como vía para enfrentar las desigualdades sociales históricas por las que han atravesado los diferentes grupos étnicos, particularmente la comunidad afrodescendiente que se apoyó en la multiculturalidad para justificar su acción y nutrir su reflexión. Como resultado de esta lucha (alianzas estratégicas en la ANC y movilización social en el exterior) se logra la aprobación del Artículo Transitorio N°55, en la Constitución Política de Colombia de 1991, que tal vez constituye hasta el momento el más importante logro jurídico obtenido por las negritudes en Colombia. Dicho artículo les reconoce el derecho a la propiedad colectiva sobre las tierras ancestralmente ocupadas y los considera como un grupo étnico cuya identidad se basa en el desarrollo de unas prácticas tradicionales (Castillo, 2007).

Paralelo a ello, es importante resaltar la significación que la comunidad afro le otorga a la tierra (más allá de los límites geográficos) debido a la relación simbólica que ha establecido con su entorno, esta relación hace parte de la experiencia humana que contribuye a la consolidación

de su identidad.

Esta relación cobra sentido sobretodo en una población como la afrocartagueña constituida en su mayoría por migrantes del pacífico chocoano, esta comunidad víctima del desplazamiento forzado modificó su espacio vital, fundamento de su identidad, lo que produjo una modificación de sus prácticas que hasta el momento habían dado vida y sentido, al mismo tiempo tuvo que asumir una nueva vida reflejada ya no en el campo, sino en el asfalto de una ciudad que le demanda una inscripción a una realidad a la que debían adecuarse; a partir de ello, esta comunidad se ha inscrito a un espacio para su vida cotidiana, sus actividades productivas y sus relaciones sociales, esto ha logrado que se valore dicho espacio (geográfico) no como un elemento material sino intangible, donde se reproducen significados que dan sentido al mismo, dada su construcción social que reviste la dimensión espacial.

“Yo sigo anhelando, incluso a mis hijas les inculco ese tipo de cosas, les cuento lo que a mí me contaron, si a mí me dijeran que tengo la oportunidad de volver a esa vida con esa tranquilidad, yo haría todo por hacerlo, pero lastimosamente hoy en día es imposible, la sociedad no nos deja, nos arrebató la posibilidad de vivir con tranquilidad y nos metió en un mundo que no es nuestro, nos obligó a vivir una guerra que no es la guerra de nosotros, nos quitaron nuestras tierras y esas cosas valen mucho y son de las que uno añora porque por ejemplo uno aquí en la ciudad usted tiene que comprar desde un plátano hasta una gota de agua, vivir en esas comunidades y si yo cultivo plátano y tu cultivas yuca yo te doy plátano y tú me das yuca, el famoso trueque, son cosas que generan hermandad y nunca había que quitarle nada a nadie, nunca me robaban plátanos y tampoco me atrevía a robarte una yuca, hoy ya no es así, ya no se quiere trabajar la tierra, yo espero a que usted cultive plátano para ir en la noche a robármelos; la tierra hoy es un negocio y solo pueden acceder a ellos quienes tienen mucho capital”(Luzdary, integrante de la Asociación Asonorte).

Desde este relato se evidencia algunos elementos abordados en el primer capítulo referido a los modos de vida prototípicos tan anhelados por esta comunidad, pues en ellos se demuestra la solidaridad, la hermandad y demás principios que valoran como grupo étnico, sin desconocer la importancia de la construcción identitaria que han logrado consolidar a lo largo del tiempo.

“Hay una ruptura que es la que ocasiona que tengamos dos clases de afros, que a pesar que son afrodescendientes y aunque deben tener algunas semejanzas, uno es de aquí y otro llega del choco, son personas completamente diferentes, y es ahí donde nos damos cuenta que la solución a la problemática no es la de igualdad, porque desde la igualdad no funciona, sino la construcción de identidad que se hace donde uno llega” (Rubén, integrante de la Asociación Facamuntú).

Estas experiencias demuestran los múltiples significados que esta comunidad le atribuye a los lugares y espacios donde se desenvuelve; a partir de ello se puede establecer la ecuación identidad – territorio, implicados mutuamente, donde sus prácticas alimentan y se retroalimentan de las diferencias étnicas, de la identidades. Apropósito de ello, Hoffmann (2010:16) añade que:

“La relación “cultural” identidad – territorio no es estable ni definitiva, está enmarcada en juegos locales de poder que le dan, o no, un sentido social”

La comunidad negra urbana debe entonces inventar sus propias pautas fuera de los esquemas ya establecidos por otros grupos étnicos, sin embargo carece de instrumentos para hacerlo (políticos por ejemplo) y ante ello despliega todo un repertorio de acervo cultural, buscando nuevas formas de “vivir juntos”, reivindicando su lugar, aportando a la construcción de identidad, construyendo otras formas de ser negro y mestizo, lo que Barbero (2002) denominó desterritorialización y territorialización urbana. En este proceso algunos miembros de la comunidad replantean los valores y tradiciones cuestionando su plena identificación, lo que no escapa de las lógicas del mercado (globalización) que abre la puerta a nuevas sensibilidades en la identidades donde se conserva (de cierto modo) lo tradicional y se adoptan ciertas formas foráneas (hibridación) o mundos diversos. Este proceso donde se mezclan formas tradicionales de convivencia y experiencias alternativas modernas es denominado “glocalidad”, término utilizado por Romero (2007) para referirse al sentido que tiene el espacio local dentro de lo global.

Este proceso lo ha experimentado la comunidad afrocartagueña como un modelo alternativo al que se han inscrito naturalmente, pues el contexto pese a su hostilidad cultural, las condiciones adversas, las restricciones locativas y dificultades económicas, no ha forzado a la comunidad afro a ser receptora pasiva de su cultura y tradiciones como se pensaría comúnmente en la población mestiza, ha sido más bien un intercambio cultural o circularidad de elementos, cosmovisiones, motivos y configuraciones culturales; al respecto de los diálogos e intercambios culturales (no necesariamente étnicos) Ginzburg (1981:11) plantea una idea muy adecuada para entender la realidad afrocartagueña:

“No cabe duda de que el retraso, en parte, se debe a la persistencia difusa de una concepción aristocrática de la cultura. Muchas veces, ideas o creencias originales se consideran por definición producto de las clases superiores, y su difusión entre las clases subalternas como un hecho mecánico de escaso o nulo interés; a lo sumo se pone de relieve con suficiencia la “decadencia”, la “deformación” sufrida por tales ideas o creencias en el curso de su trasmisión”

La cultura afro aparece no como un reflejo de la cultura mestiza, sino como una cultura original generada por la misma comunidad, de las cuales la cultura oficial (mestiza) toma algunas premisas que transforma y utiliza como armas de legitimación social, se las impone a las culturas populares (afro) que no paran de renovarse (en la constante construcción de identidad), ya que es independiente; así la cultura no nace exclusivamente de la cultura dominante como se ha

expuesto, sino que nace de las relaciones que se producen de esta y de la cultura de las clases subalternas (afro).

Por ello lo interesante es priorizar las redes ya territorializadas, ya que por ellas es por donde se transmite la información cultural, la innovación y a la misma vez que la tradición; así se habla entonces de la necesidad de fusionar o integrar pautas culturales (hibridación para Canclini) entre grupos étnicos donde intervengan estilos, prácticas, creencias, percepciones, entre otros, así se ha venido desarrollando la cotidianidad entre las culturas afro y mestiza, ambas sin negar patrones específicos de territorialidad, se han encontrado en un escenario donde construyen día a día las identidades del mañana.

CAPITULO VI: AFROCARTAGUEÑOS, MESTIZOS Y ESTADO

A partir de la interacción con un otro en contextos determinados, circunscritos a espacio y tiempo específicos, se va construyendo la identidad en la negociación o transferencias con otras culturas, desde esta dinámica existen elementos que le aportan significativamente a la identidad afro como el intercambio en aspectos como las estéticas (tal como se propuso en el capítulo anterior), producto de las relaciones y sobre todo de las tendencias que han permeado fuertemente la cultura en general, aunque ello no determina el auto reconocimiento de algunos afro y mestizos; sin embargo esta comunidad se ha visto involucrada en distintos conflictos de diferente índole con la población mestiza, algunos de ellos corresponden a la falta de reconocimiento, la discriminación, irrespeto e intolerancia, producto del desconocimiento de las particularidades de la cultura y tradición afro; esto sin duda conlleva a otros conflictos o situaciones que más que unir, pese a la diferencia, opone a las dos culturas.

Es por ello que los entrevistados de la comunidad afro que participaron en este estudio perciben como inadmisibles la adopción de algunos aspectos atribuidos a la cultura mestiza (drogadicción, preferencias sexuales y la prostitución), a tal punto de considerar que dichos aspectos han desvirtuado tanto su esencia como los valores inculcados por sus ancestros.

Por su parte algunos miembros de la comunidad afro han visto la necesidad de reivindicar frente a otros (instituciones, estado, etc.) su condición como grupo étnico particular y diferenciado, que lleva consigo todo un legado y una tradición cultural en riesgo de desaparecer. Estas asociaciones que representan buena parte de la comunidad afro se han iniciado con la idea fundamental de rescatar la tradición y prácticas culturales que permitan optimizar el nivel de auto reconocimiento, no obstante es claro que en esta labor se presenta nuevamente una tensión por llevar a cabo la tarea en medio de un contexto que poco respalda

y en innumerables ocasiones se presenta como un elemento obstaculizador, esto ha reforzado el imaginario que se ha construido alrededor de esta población como desorganizada e individualista; de esta forma es posible cuestionar aquellos principios comunitarios o valores que la misma comunidad refleja en su discurso cotidiano.

Relaciones de vecindad y conflicto

Recapitulando, si bien las comunidades afro y mestiza han logrado relacionarse en ciertos escenarios dentro del mismo contexto, también es cierto que no escapan a la lógica de las relaciones interpersonales, que en términos generales han sido mediadas por el conflicto, el acuerdo y algunas afinidades compartidas. Dichos conflictos aparecen entre otras por los procesos de modernización, el contexto de violencia generalizado (que arrastra consigo a los más vulnerables, entre ellos las comunidades negras), el conflicto político armado, las dinámicas del narcotráfico y los procesos del desarrollo económico (especialmente el fenómeno de la caña de azúcar, que arrinconó a la población vulnerable y la relegó a renglones muy desfavorecidos de la economía, corteros, informalidad y servicios no calificados etc.) que en ocasiones obligan a la comunidad afro a asimilar algunos patrones de la cultura mayor o dominante (mestiza) frente al modo de vida en la ciudad (relativamente), lo que a la postre se convierte en una necesidad de aceptación directa o indirecta por la sociedad mestiza, otorgando en ciertos momentos un mayor status social como grupo étnico; estos procesos de adaptación y adopción no impiden que la comunidad afro intente mantener su cultura propia y a la vez diferenciarse de otros grupos étnicos.

En esta misma línea, es posible afirmar que existe un imaginario en la comunidad mestiza sobre la condición del afro en el contexto urbano que se materializa en diversos conflictos por los juicios de valor que aparecen frente a estos imaginarios, expresado en aspectos como: lugar de procedencia, nivel de educación, lugar de residencia, entre otros, aspectos que han logrado que se considere a quienes provienen del campo como “sin costumbres”, “incultos”, con un nivel de educación mínimo que les impide ascender socialmente y lo que los ubica en los niveles más bajos en la escala económica, teniendo como resultado empleos de muy baja cualificación o en la informalidad económica, lo que de todas formas compromete su bien-estar; frente a los lugares de residencia se observa una relación racial/espacial en la que los centros de la ciudad son considerados modernos, mientras las zonas periféricas son caracterizadas como lugares de

inferioridad, retraso y violencia, (factores que indudablemente dificultan el desarrollo de la comunidad, es denominado como el círculo de la pobreza) son habitados por la población afrocartagüesa; a partir de allí el negro es ubicado en los escalones más bajos del orden social, olvidando que estas características son propias del territorio cartagüés indistintamente de la población que lo habita.

“Hablando de Cartago, somos minoría y no lo hablamos simplemente en el contexto, somos minoría en la forma en que nos catalogan, minoría en la capacidad, en todo, se tiende a pensar que el afro siempre está en un escalón abajo y que hay que darle por darle, el pobrecito, eso se lo meten a la cabeza a nuestros niños y se genera esa mirada, estamos abajo y ustedes arriba, no se genera esa vista horizontal” (Cristian, integrante de la Asociación Facamuntú)

Al respecto (Rahier citado por Carrillo y Salgado, 2002:61) indica que:

“... las etnicidades negras (...) son vistas negativamente cuando no se quedan en sus “lugares” aparentemente tradicionales”

Así mismo, esta apreciación en ocasiones se niega con la población afro procedente del municipio, esta característica los ubica en condiciones menos desfavorables, incluso se alude que esta población es más “educada” y “civilizada”, por sus relaciones con otros grupos distintos a los afro (capital social), por su nivel educativo (capital cultural) y lugar de residencia.

Radcliffe y Westwood (1999) han denominado a esta clasificación espacial como “Geografías de identidad”. Allí esta imaginación espacial presente en los discursos de la comunidad mestiza espacializan a las poblaciones, racializando ciertas áreas de diferentes formas, localizando grupos étnicos en zonas específicas, donde unos lugares son menos valiosos que otros.

Dentro de estas relaciones se encuentran además los vínculos de parentesco, es decir, la comunidad afro, que en el imaginario es la cultura subalterna, tienden a establecer este tipo de relaciones preferiblemente con la cultura mayor (mestizos) para alcanzar mayor reconocimiento social, lograr el intercambio en favores personales y buscar apoyo para la misma comunidad; aunque la población afro prefiere establecer estos vínculos con personas de la misma comunidad, es cierto que sostienen relaciones interculturales (como el compadrazgo), por cuanto los ayuda a mejorar su situación en algunos casos, situación que dista un poco en el caso de la población mestiza, en la que no tiene como costumbre establecer este tipo de vínculos interculturales, situación que quizá aleja en cierta medida a ambos grupos étnicos además de interpretarse como expresiones discriminatorias; no están dispuestos muchas veces a aceptarlos como padrinos de su descendencia (proceso intracultural), lo que sin duda

representa un factor de discriminación, conllevando a diferentes conflictos entre ambos grupos étnicos.

Dichas actitudes, pueden ser generadoras de conflictos, ya que en ocasiones pueden connotar superioridad étnica racial por parte de los mestizos; hay situaciones que se presentan en la cotidianidad tornándose complejas, atravesando diferentes dimensiones como el género, el lugar de procedencia / residencia, económicas, generacionales y sociales; lo anterior se ilustra en la manifestación del entrevistado:

“Yo tengo un problemisima grande con eso del bien y lo del mal, yo le contaba a los muchachos una anécdota, una vez fui como pocas veces a misa y había un párroco que decía “porque aquel que está en la oscuridad... y echó todo el cuento de la oscuridad y de la luz y yo estaba parado a fuera de la iglesia pero estaba escuchando, cuando termina el padre de echar el sermón, yo me hice la pregunta, “entonces, de qué lado estoy yo, de la oscuridad? y salí mal, después le contaba a los muchachos que eso de lo bueno y lo malo está cargado de banalidad, por ejemplo, es bueno para un mestizo decirle a su hijo que el negro es malo, “no se junte con ese negro porque es que eso esto y esto”, mientras que eso es bueno para él, aquí eso es nefasto, así es en la educación, es bueno para la docente referirse a todo lo que tiene que ver con lo malo en referencia al color negro, por ejemplo que la profesora dijo “ hoy es un día muy negro” entonces eso para la profesora desde su cosmovisión es bueno, porque según ella está dando una lección a sus alumnos, esa dualidad, de lo bueno y lo malo es algo muy relativo, que significa para la circunstancia del momento, muchas de esas cosas nos hacen mucho daño y no en el sentido en que te pegan, eso destruye, te van debilitando emocionalmente, desestabilizan, uno tiene que estar fuerte ante esto” (Dennis, integrante del grupo Herencia Kambiri).

A partir de este relato se evidencian diferentes ejemplos que se utilizan para discriminar o excluir a la población afro, asociando el color negro con connotaciones negativas y por ende subvalorar a las personas pertenecientes a esta etnia, lo que genera inestabilidad y rechazo frente a la comunidad mestiza, obligándolos a desplegar diferentes estrategias de protección para eludir el ser afectados, ya que todos estos prejuicios no son inherentes a toda la comunidad mestiza.

En esta dirección es importante resaltar que así como la comunidad afro ha sido objeto de las diferentes expresiones discriminatorias por parte de algunos miembros de la comunidad mestiza, también es cierto que esta última se ha visto afectada por los prejuicios que se han construido en torno a algunos elementos que se han atribuido a la comunidad mestiza, ejemplo de ello son afirmaciones que caracterizan al mestizo como “débil” para los trabajos en el campo o los trabajos en los que se requiera utilizar la fuerza, con “pocas destrezas” para el baile y para actividades gastronómicas, estas afirmaciones sin duda representan disposiciones discriminatorias que etiquetan negativamente a esta comunidad, encontrándose que dichos elementos generan oposición entre grupos étnicos que limitan la construcción de un nosotros

(los Cartagüeños), pero también comparten afinidades que logran trascender en la construcción de identidad cultural.

“La gran mayoría de nuestra comunidad afro y más en los hombres afro, tampoco estoy de acuerdo es que un futbolista afro es rara la vez que usted lo vea casado con una mujer afro, unas amigas una vez me dijeron “es que con esta situación que me aparezca un negro que sea policía, con sueldo bien chévere para yo echármelo encima” porque la gran mayoría de la mujer mestiza busca al hombre negro que tenga una buena situación económica y porque ve que la puede... usted no ve una mujer mestiza con un negro bien arrastrado, tiene que ser que el negro tenga algo de que pegarse, porque de resto no, y el hombre negro se siente orgulloso con una mujer mestiza en vez de escoger su negra y la gran mayoría de los profesionales se sienten pues grandes porque si no es con una blanquita ellos no se sienten contentos, supuestamente dicen que es para mejorar la raza, pero si la gente tuviera verdaderamente esa capacidad mental de apreciar y amar su raza y no dejar que se pierda” (Dennis, integrante del grupo Herencia Kambiri).

De acuerdo a lo anterior, se constata que también los grupos “subalternos” pueden desplegar mecanismos de discriminación en algunos momentos, de acuerdo a las relaciones de poder que se presentan al intercambiar los elementos culturales, por tal motivo en la vida cotidiana, dichos mecanismos tienden a perpetuarse. Estas discriminaciones también se pueden presentar entre la misma comunidad afro (intraculturalmente) al no aceptar condiciones tales como la prostitución, la drogadicción o la homosexualidad, teniendo el imaginario que son derivados de la comunidad mestiza, esto gracias a la caracterización del hombre afro, sobre todo en zonas del pacífico colombiano, donde su identidad masculina tiene una representación social y fundamentación anatómica relacionada con la capacidad de descendencia (preferiblemente varones quienes perpetúan el linaje), destacándose su virilidad y buen desempeño sexual, lo que transgrede otras formas de identidad sexual (homosexualidad).

“No sé si será machista pero a mí me parece muy grotesco ver un afro gay, si algo que caracteriza un afro es que son muy machos, eso de ser gay se ha permeado tanto, ahora una mujer afro prostituta, no” (Luz Dary, integrante de la Asociación Asonorte)

Del hombre afro se espera un buen desempeño sexual, que legitime el imaginario que se ha construido alrededor de ellos, que entre otras se piensa establecen varias relaciones y se procrean varios hijos en diferentes hogares, lo que en otras zonas del país no se cuestionaría; la mujer afro, en cambio genera otras expectativas a nivel social, las cuales tienen que ver con la posesión de la responsabilidad de la crianza de los hijos, la manutención del hogar y la tenencia de valores que la ubican en un rol que tiene que ver con la laboriosidad y el liderazgo para defender el territorio, ello con base a la memoria de la resistencia de las mujeres afro en el proceso de la esclavitud.

Dichas situaciones entre la misma comunidad afro, generan descontento, mas no conlleva a enfrentamientos graves ni tampoco a procesos de solución basados en el acuerdo, se observa formas de solución asociadas a la dilación, es decir, no se construyen a través del acuerdo ni el desacuerdo.

Frente a las relaciones con la comunidad mestiza, los afro elaboran estrategias para enfrentar la discriminación étnica racial, lo que le permite modificar dichas relaciones con esta comunidad, estas estrategias, tácticas o “arte de hacer jugadas en el campo del otro” alimentan la capacidad de influir en los otros (mestizos) y se desarrollan en la vida cotidiana.

“En muchas ocasiones se ha estigmatizado el termino afro y como se ha estigmatizado son muchos los jóvenes que no quieren ser negros y no quieren serlo porque sea feo, no, no quieren reconocerse como negros o como afrocolombianos simplemente porque la sociedad rechaza lo que se llama afrocolombiano y ellos no quieren ser rechazados y al no querer ser rechazados prefieren entrar en un proceso distinto, ser blancos aunque se sea negro, para que me reconozcan y me respeten como a los blancos o mestizos, no es que quieran hacerlo, es que la sociedad los obliga y eso más el bajo nivel cultural los condena también”. (Almeiro, líder de la Asociación Asonnorte)

Es así como el imaginario construido de agresividad y temor son utilizados por los afro para demandar un trato igualitario fundado en el respeto, a partir de ello se puede evitar y menguar algunos conflictos.

La educación es otra estrategia que ha sido utilizada por la comunidad afrocartagueña como elemento contradiscriminatorio, pues otorga un status o nivel superior que le permite socializar en los mismos términos con la comunidad académica mestiza, por ello implica, olvidarse del campo y de su ascendencia es una alternativa que le permite ingresar al contexto;

Las estéticas o estilos prototípicos mestizos se convierten en un modelo a seguir que, al igual que las demás tácticas, le posibilita al afro negociar ciertas posiciones a partir del uso de patrones culturales foráneos; cabe resaltar que dichas estrategias no corresponde a la totalidad de la comunidad afrocartagueña, si no de algunos que se sirven de ellas para relacionarse y establecer vínculos sociales.

Organizaciones afro: Síntesis de una radiografía local

Las organizaciones afrocartagueñas se han fundado con el objetivo explícito de resolver los problemas en torno a la relación entre la etnicidad y el Estado, la defensa y reivindicación de sus derechos como grupo étnico particular, que a partir de sus acciones se congregan para el

rescate de sus prácticas culturales e identitarias, al mismo tiempo, propenden por su reconocimiento y participación como actor político, aportante en la construcción de ciudadanía y ampliación de la democracia; esto a partir de los discursos que han elaborado los integrantes de las organizaciones afro del municipio de Cartago.

“Facamuntú nace con el objetivo principal de recuperar las tradiciones culturales por medio de la creación de grupos culturales y que eso sirva para potenciar líderes; o sea cogemos todos los talentos del barrio sea en danzas, en música hip hop, rap, pero a su vez haciendo líderes, que prácticamente es lo que queremos en nuestro barrio” (Cristian, integrante de la Asociación Facamuntú).

“La organización Asonnorte tiene personería jurídica, está legalmente constituida y los objetivos principales de la organización es la defensa de los derechos de la comunidad afrocolombiana, inicialmente en el municipio de Cartago, su radio de acción es a nivel nacional, nacimos fundamentalmente con el propósito solucionar en parte el problema de vivienda de la comunidad afrocolombiana, reivindicar su lugar y exigir una mejor condición de vida” (Almeiro, líder de la Asociación Asonnorte).

“Pertenezco al grupo Herencias Kambirí, es una red nacional de mujeres afro, realizamos unas actividades rescatando los derechos de la mujer son unos encuentros geniales enfocados en personas que han hecho su trabajo comunitario y señoras con mucha edad que no tienen la formación académica pero tienen una experiencia única, es genial compartir con estas personas, aprendemos sobre derechos humanos, derechos de la mujer, sobre el maltrato, muchos temas que son bueno porque trabajamos con comunidades, todos son para líderes comunitarias” (Ivon, integrante de la Asociación Herencia Kambiri).

Igualmente buscan la mediación entre ellas y las diversas instituciones del contexto, por lo que se movilizan entre dos aspectos básicos:

- El primero tiene que ver con la constante inquietud frente al proceso organizativo como tal, sus intereses, cohesión, líderes, proyectos, roles, entre otros, se convierten en una de las acciones colectivas más comunes de las organizaciones, que permiten proyectarse a nivel local; evidenciándose claramente la tensión para definir sus límites de acción entre la autonomía y la institucionalización, que depende del grado de cohesión entre las organizaciones y la situación del sistema gubernamental.
- El segundo aspecto tiene que ver con la reivindicación cada vez más importante en torno a garantizar el acceso efectivo a los espacios y puestos de representación designados para la población afrocolombiana en todos los niveles de gobierno local, con competencias decisorias o de consulta (Quintero, 2010).

Frente a estos elementos existe una fuerte crítica por parte de algunos líderes de organizaciones afro del municipio, pues consideran que algunos de los aspectos que limitan el desarrollo de las mismas son la desorganización interna, la incongruencia entre sus discursos y acciones y la preeminencia de intereses personales sobre los colectivos, esto se vincula con la teoría de la acción colectiva, planteada por Olson (1992), que demuestra que los integrantes de un grupo poseen determinados intereses individuales que limitan el desarrollo de los objetivos comunes como grupo, en donde se puede demostrar la ley del menor esfuerzo, ya que todo sacrificio realizado por unos beneficia a todos.

“... el individuo que forma parte de un gran grupo, con un interés común solo le tocara una parte diminuta en los beneficios logrados a través de los sacrificios que lleve a cabo el individuo, con el objeto de lograr este interés común. Dado que cualquier ganancia se aplica a todos los miembros del grupo, los que no aportan nada al esfuerzo conseguirán tanto como los que hicieron su aporte personal” (p, 204).

Como antecedente de su conducta se ha ubicado en la historia de la comunidad afrocolombiana, la representación en la Asamblea Nacional Constituyente, desde ese entonces se ha vinculado a esta comunidad con la falta de organización al interior de la misma, lo que en ese entonces generó definir sus límites de acción entre la autonomía y la institucionalización, que depende del grado de cohesión entre las organizaciones y la situación del sistema gubernamental la necesidad de establecer alianzas con la comunidad indígena para representar sus intereses; Castillo (2007:204) plantea que:

“... lo insólito para el imaginario nacional de que un negro se lanzara a la A.N.C. a nombre de un grupo étnico; la debilidad de las organizaciones de comunidades negras, su escasa visibilidad, división interna (...) crean una situación que “impide” que las negritudes tengan un representante en el cuerpo que se proponía refundar la nación a través de un nuevo pacto social”

Este acontecimiento no solo se conserva en la historia como el surgimiento del movimiento de las negritudes en Colombia, sino también como elemento a partir del cual se ha caracterizado a esta comunidad como desorganizada y dividida, reflejándose en la trayectoria de las organizaciones en el municipio, el debilitamiento de otras, proyectos infructuosos y la falta de representación.

“En este contexto del eje cafetero el trabajo comunitario que es más bien de los antioqueños y que no lo tenemos, lamentablemente, ahora en las elecciones que hubo de senado y cámara nos ganaron los indígenas porque trabajaron en comunidad para llevar el senado y el representante a la cámara, lo que no pasa con la comunidad afro, todos tiran para un lado y para el otro, hubo alguien que fue representante de las juntas de acción comunal a nivel departamental y él un día en una conferencia ponía el ejemplo de la comunidad antioqueña asociada con las hormigas y la comunidad afro la asociaba con los cangrejos en dos situaciones, en un hueco están las

hormigas y en otro están los cangrejos, las hormigas para salir del hueco hacen una especie de escalera y van saliendo, mientras que los cangrejos el uno se monta si ve que el otro va muy arriba lo agarra y lo hace caer, no hay esa colaboración para que todos juntos hagan algo sino que quieren salir adelante pero por encima del otro, eso es lo negativo, eso es lo mismo que pasa en las asociaciones afro, eso pasó con Funsa, para no dejarla acabar hacíamos rifas, bazares y se metió mucha política eso desvirtuó su idea. La gente está a la espera que el grupo continúe pero económicamente no hay la facilidad” (Luz Dary, integrante de la Asociación Asonorte).

Por otro lado, se observa que en el municipio de Cartago existe una fuerte dependencia hacia uno de sus líderes, pues es quien se ha encargado de su representación de procesos públicos y políticos, lo que le ha otorgado una condición de confort a la comunidad, impidiendo que se demande otro tipo de relación, lo que al mismo tiempo, le permite a este líder manejar estos procesos a su libre albedrío, sin delegar responsabilidades que permitan la cohesión de los distintos representantes de las asociaciones.

“Yo hace poco me senté a mirar que organizaciones de base afro habían en Cartago y a partir de eso que se puede hacer y hay un panorama muy desolador porque lastimosamente en Cartago tenemos unas organizaciones que están legalmente constituidas, otras no, pero la diferencia es que independientemente de que estén legalmente constituidas, pasan a ser organizaciones de base de las personas que las maneja, o sea, mantienen debajo del brazo de la persona, pero si usted va a mirar detalles, qué hace, a qué se dedica, cuál es su fin, qué busca, cuál es su radio de acción, su zona de influencia, te vas a encontrar que es solamente la organización de fulanito de tal y solamente aparecen cuando hay algo para hacer y en ese orden de ideas hay varias organizaciones que a la hora de construcción de políticas, de estrategias, de decidir que se va a hacer y que no se va a hacer, es muy inestable y casi siempre se generan divisiones antes que encuentros, porque no hay un trabajo serio, mancomunado de todas las organizaciones, yo te dije ahora que había una mesa de concertación que aglutina todas las organizaciones afro, pero esa mesa de concertación sigue toda rutinaria, entonces a la reunión va fulanito de tal que representa tal organización pero uno nunca ve que esa organización trabaja decididamente por la niñez cartagüeña afro o por la mejora de la calidad de vida de la comunidad afro, no te vas a encontrar con eso porque no es un trabajo palpable, también porque es que cuando usted tiene la capacidad es que quiere acaparar, este es el que quiere tomarlo todo, este es el que quiere hacerlo todo, entonces ellos creen que pueden hacerlo todo y eso genera divisiones, esos nos vienen a tumbar, términos como esos se utilizan, pero el panorama es desolador, porque mientras nosotros queremos generar un relevo generacional con jóvenes líderes afro con sentido étnico te encontrás que hasta en las organizaciones que te rodean son organizaciones ficticias, estamos en un limbo de organizaciones en Cartago grandísimo” (Cristian, integrante de la Asociación Facamuntú)

Esta situación se puede explicar a partir de la teoría planteada por Tilly (2002) sobre la movilización de recursos y oportunidades políticas, así se explica la instrumentalización del liderazgo como un recurso estratégico que se utiliza para un beneficio individual, es decir, se hace uso de los recursos disponibles para la consecución de objetivos aprovechando las oportunidades políticas que se presentan, e interpretando discursivamente dichas oportunidades.

El recurso “organizaciones” y “derechos étnicos”, que otrora no era sujeto de negociaciones institucionalizadas, se ha vuelto objeto de lucha y de competencia, por ende herramienta para la

adquisición y manipulación del poder dentro de la misma comunidad; el que “sabe” utilizar los contactos y las redes (los nuevos códigos), el líder de la organización, el funcionario, el asesor, adquiere una posición de autoridad que la mayoría de las veces se vuelve posición de poder y control, las organizaciones siendo el núcleo de reconocimiento de la comunidad y de sus derechos se adhiere conscientemente o no a estos dispositivos de jerarquía social interna.

En Cartago lamentablemente son estos líderes quienes los representan en el único dispositivo que esta comunidad desarrolla para resolver sus asuntos puntuales, especialmente los que conciernen a la conmemoración del día de la afrocolombianidad, esta es la Mesa Municipal de Concertación que aunque legalmente se constituye con el fin de trabajar en la consecución de la política pública de negritudes, este proceso no ha sido posible por la falta de apoyo y desidia por parte del gobierno local, además esta población no demanda otro tipo de atención que movilice a los actores institucionales a ofertar otra clase de propuestas y proyectos que los beneficie.

“Hace más o menos unos 10 años cuando se comenzó el proceso de la conmemoración del 21 de mayo dado en el municipio, la Asociación de Negritudes del Norte del Valle también ha jugado un papel preponderante en cuanto al avivamiento de ese proceso, acompañado de la mesa de concertación, esta mesa es como un segundo eslabón en forma ascendente de las relaciones que deben tener las comunidades con el Estado, entonces que pasa, nuestras asociaciones tienen su autonomía, pero para una mayor organización o estructuración se crea la mesa de concertación para que haya un espacio no solo de las organizaciones sino también de los entes gubernamentales, pero yo diría que fundamentalmente hay una limitante que tiene que ver con la apatía del Estado para respaldar los procesos comunitarios y respaldar los procesos de las organizaciones afrocolombianas, nosotros, incluso en este momento a través de la mesa de concertación logramos que se incluyera todo lo relacionado con las políticas públicas afrocolombianas, pero no pasa de ser una letra muerta” (Almeiro, líder de la Asociación Asonnorte).

Por efecto del reconocimiento constitucional de la multiculturalidad, la administración local ha integrado la dimensión étnica en programas oficiales y proyectos dentro del plan de desarrollo (bastante modestos)¹⁸, sin embargo esta financiación ha sido únicamente para eventos culturales, adjudicando esto como el gran apoyo a la comunidad afrocartagueña, con el que la administración municipal pretende lograr que la población afro que no se reconoce como tal

18 Dichos proyectos se concentran básicamente según el Plan de desarrollo municipal “Cartago, moderna, competitiva e incluyente” 2012-2015 en realizar 8 eventos de capacitación e integración para la población afrodescendiente al año, esto dentro de subprograma atención y apoyo a grupos afrocolombianos; esta programación hace parte del programa denominado gestión y promoción social para el desarrollo integral e incluyente a grupos de población vulnerable, el cual tiene como objetivo articular esfuerzos institucionales y sociales para el reconocimiento y defensa de los derechos de los afrocolombianos.

inicie un proceso de identificación y quienes lo hacen logren mantenerse, y a partir de esto desvanecer su invisibilidad.

“La relación en este caso de la administración municipal de Cartago y organizaciones de base, en la parte formal es interesante, buena, pero vámonos a la parte operativa y de apoyo, no se tiene, y si se tiene es muy efímero, se tiene pero para cosas muy puntuales, por ejemplo se debe reconocer que esta administración nos ha apoyado con recursos para la conmemoración de la semana de Afrocolombianidad, pero es que eso no es todo, eso es simplemente una semana de trabajo y que pasa con el resto de las semanas, el resto del año, no hay plata para nada mas, no podemos trabajar nada más” (Almeiro, líder de la Asociación Asonnorte).

Es claro que en el municipio de Cartago, no existe una voluntad política con enfoque diferencial para la atención de las necesidades de la población afro en materia de empleo, salud, vivienda, educación y participación real en los programas de gobierno, al mismo tiempo se evidencia un desconocimiento por parte de los funcionarios públicos frente a la normatividad relacionada con los derechos de esta población, lo que compromete su cumplimiento y genera altos niveles de invisibilidad que afecta considerablemente el desarrollo de la población afrocartagueña; paralelamente la comunidad afro trae consigo diferentes situaciones que limitan su desarrollo, esto es la desorganización, la irrepresentatividad, el confort de los integrantes de las organizaciones y la pseudo formalidad de las mismas.

CONCLUSIONES

En esta investigación se ha evidenciado que desde la época de la esclavización (siglo XVI) que inició con la expansión de los imperios europeos y la colonización de América, la identidad de los negros fue construida inicialmente como seres inferiores, a propósito del imaginario cristianizador eurocentrista; luego durante los siglos XVIII, XIX y parte del XX con el imaginario civilizador, el negro fue convertido en un ser primitivo en las lógicas interpretativas de la diada razón- progreso.

Durante esta época surgen clasificaciones para la raza (blanco mestiza y la negra) con un preponderante acento en la cuestión racial, encontrándose diferencias sobre todo por el color de la piel, con ello se empieza a identificar lo “blanco” con la racionalidad, inteligencia, superioridad, creatividad, belleza y pulcritud (no es gratis la apelación a “el siglo de las luces”), en oposición a la identificación de lo “negro” con la irracionalidad, torpeza, inferioridad, no creatividad, fealdad y suciedad (en oposición a “el oscurantismo” de la edad media). Simultáneamente las elites políticas colombianas intentaron construir un proyecto de nación mestiza con el que pretendían homogeneizar la nación cultural y étnicamente, donde claramente quedaba difuminada la etnia negra, dadas las condiciones asignadas de inferioridad.

Doscientos años después, ya finalizando el siglo XX, la comunidad afrocolombiana conquistó un espacio de reconocimiento y derechos como grupo étnico en la carta magna de 1991, producto de las luchas de esta población por la diferenciación y visibilización de su pueblo; sin embargo este proceso se mantiene en una tensión que implica, por un lado, adaptarse a normas y valores de la sociedad mestiza (que puede ser concebida como la cultura mayor) y por otro organizarse, crear y mantener formas culturales asociadas con la identidad negra (cultura subalterna) que hoy en el siglo XXI continúa siendo subvalorada; no con ello negando la continua construcción identitaria que consolida la comunidad afro en distintas zonas del territorio nacional, donde es susceptible a transformaciones dadas las condiciones de determinados contextos.

Es así como la comunidad afrocartagueña configura su identidad cultural como una representación colectiva de lo que debe ser (vida añorada) y la realidad (unas condiciones que limitan la reproducción del discurso afro, relacionado con su cultura y sus particularidades); es decir, la construcción de identidad se vincula, en primera instancia, con un arquetipo weberiano y por otro lado con un arquetipo bourdieuriano; el primero implica un tipo ideal y un tipo real que pretende clasificar los fenómenos sociales, es un instrumento que se utiliza para unificar diferentes partes de una realidad que se consideren esenciales o superiores, en oposición al mundo real donde difícilmente se encuentra de manera empírica y exacta el tipo ideal puro (los tipos ideales sirven de modelo, miden y comparan la realidad que no existe en la práctica, hay elementos que se acercan y otros tantos que alejan) (Weber,2008).

El segundo está asociado con los campos sociales que históricamente son construidos a través de una red de relaciones objetivas entre posiciones definidas por sus ocupantes, generando unas prácticas que están limitadas por las condiciones sociales y que, al mismo tiempo, pueden determinar la forma de ser de manera inconsciente o no; es el punto de encuentro entre individuo y sociedad.

Este campo de relaciones sociales que ha sido utilizado para este estudio como homólogo al producido por el propio Bourdieu en su estudio sobre *La Distinción* (1999) y que es denominado por su autor como “Mapa categorial de la sociedad” (Bourdieu, 2005), muestra las diferentes representaciones identitarias afro de los integrantes de las asociaciones del municipio de Cartago; en lo fundamental, lo que se busca expresar con ello son las múltiples posibilidades, esquemáticas y esquematizables, de la identidad afro, que aunque compartan un sustrato

identitario básico, a la manera de mentalidad colectiva, es finalmente y en la práctica (en la vida cotidiana dirían los fenomenólogos) formas distintas y posibles, todas reales, de lo que implica y a lo que se asocia esa amalgama diversa y a veces contradictoria, a la que genéricamente se le denomina identidad afro, que en el campo social (el campo de las identidades en este caso), podría enunciarse en plural.

Es ante todo un ejercicio analítico, con el que se busca proponer no una única identidad afro, que de todas maneras si existe como representación social única en la mente de sus propios depositarios (y quizás en el estereotipo del resto no afro); más bien la pretensión corresponde a la visibilización de las diferencias en medio de lo que pareciese homogéneo, siempre en procura de encontrar ese invariable identitario, bourderianamente hablando. Es también un esfuerzo visibilizador de la movilidad y la dinámica que las identidades (en este caso las afro) tienen en el contexto de las relaciones objetivas de vida, de una población específica, los afro cartagüeños.

Dicho mapa está compuesto por dos ejes, el primero ubicado horizontalmente, representa la apropiación simbólica del arquetipo de vida afro, tiene en su haber características de izquierda (-) a derecha (+) como: afrocolombianidad, estéticas típicas, autoridad familiar, festividades religiosas, ritos fúnebres y practicas medicinales; cada “avance en un nivel” a la derecha, supone la introyección y apropiación de los anteriores “niveles de simbolización de lo afro”.

El segundo eje ubicado verticalmente, representa la práctica material, contiene características de arriba (+) hacia abajo (-) como: prácticas ancestrales, estilo de vida prototípico, practicas folclóricas, lenguaje, tradición oral y estéticas foráneas, que al igual que en lo anterior, los “niveles positivos” superiores (más elevados) suponen la práctica material de los anteriores

Así pues, en ambos ejes la apelación a los valores positivos y negativos, son antes que un juicio de valor, un reconocimiento factico del contenido identitario en el que pueden esquematizarse (y como todo esquema es una reducción de la realidad para hacerla comprensible y aprehensible) las múltiples formas identitarias de lo afro en Cartago, que como todo riesgo analítico está abierto al debate, la controversia y la retroalimentación por parte de los lectores.

En el mapa que se presenta a continuación (Ver esquema No. 1) Los agentes son distribuidos en la primera dimensión según la carga simbólica que imprimen en su cotidianidad (actividades, afinidades e intereses) y en la segunda dimensión de acuerdo a la materialización atribuida a

dichas actividades, en general representa el volumen total de identificación encontrándose, la siguiente taxonomía básica:

Afro-Moderno: se caracteriza por su reconocimiento de los rituales fúnebres al igual que las festividades religiosas como componentes fundamentales de las prácticas ancestrales afro; comparte y replica la significación que conlleva las formas de socialización en las que prima la autoridad familiar; lidera y participa de las fechas conmemorativas en las que se evidencia su representación afro por medio de las estéticas y practicas folclóricas (música, gastronomía, fiestas); utiliza códigos lingüísticos típicos del pacifico chocoano; sin embargo su trasmisión de la tradición oral es sucinta además de compartir ciertas estéticas foráneas (como las modas extranjeras y los productos de un mercado global); no existe una reproducción en cuanto a las practicas medicinales de la comunidad afro.

Afro-Practico: tiene en su haber características como la participación en las festividades religiosas, reafirma la convicción frente a la autoridad familiar y colectiva como elemento de conservación de la vida típica afrochocoana; participa de las fechas conmemorativas donde se refleja la reproducción de prácticas folclóricas (música, gastronomía, fiestas), estéticas típicas afro; tentativamente reproduce códigos lingüísticos típicos; la participación en rituales fúnebres al igual que las trasmisión de la tradición orales es relativa; no hay conocimiento ni uso de las practicas medicinales de la comunidad afro; hay afinidad frente a las estéticas foráneas.

Afro-Convencional: se reconoce por la participación en actividades religiosas; el reconocimiento de la autoridad familiar y colectiva es un referente predominante de la cultura afro; la asistencia a eventos conmemorativos es la justificación para la manifestación de algunas prácticas folclóricas (música, gastronomía, fiestas) donde se utilizan estéticas típicas y se rememoran códigos lingüísticos de forma escueta; de igual forma no existe uso de prácticas medicinales de la comunidad afro al igual que los ritos fúnebres; la difusión de la tradición oral es escasa (aunque posee el conocimiento) y el uso de estéticas foráneas es recurrente.

Afro-Experimental: conoce y hace uso de prácticas medicinales de la comunidad afro, su participación en rituales fúnebres y celebraciones religiosas han permitido su identificación resaltando la autoridad familiar y colectiva como elemento que coadyuva a la conservación de prácticas tradicionales afro; la participación en eventos conmemorativos es resultado de experiencias significativas con la comunidad; las practicas folclóricas (música, gastronomía,

fiestas), hacen parte del repertorio cotidiano; el uso de códigos lingüísticos y la difusión de la tradición oral se utilizan ocasionalmente, además de su afiliación a estéticas foráneas.

Afro-Funcional: se caracteriza exclusivamente por la asistencia a eventos conmemorativos donde se utilizan estéticas típicas afro como símbolo de diferenciación de otros grupos étnicos; la autoridad familiar y colectiva no es un elemento relevante en las relaciones consanguíneas y de parentela; las prácticas folclóricas (música, gastronomía, fiestas) y el uso de códigos lingüísticos se relegan a un segundo plano, perdiendo importancia para la difusión de la tradición oral; no existe conocimiento ni uso de prácticas medicinales de la comunidad afro; no hay un ejercicio reiterado de los rituales fúnebres que caracterizan esta población y las festividades y celebraciones religiosas ocupan menos espacio en la cotidianidad.

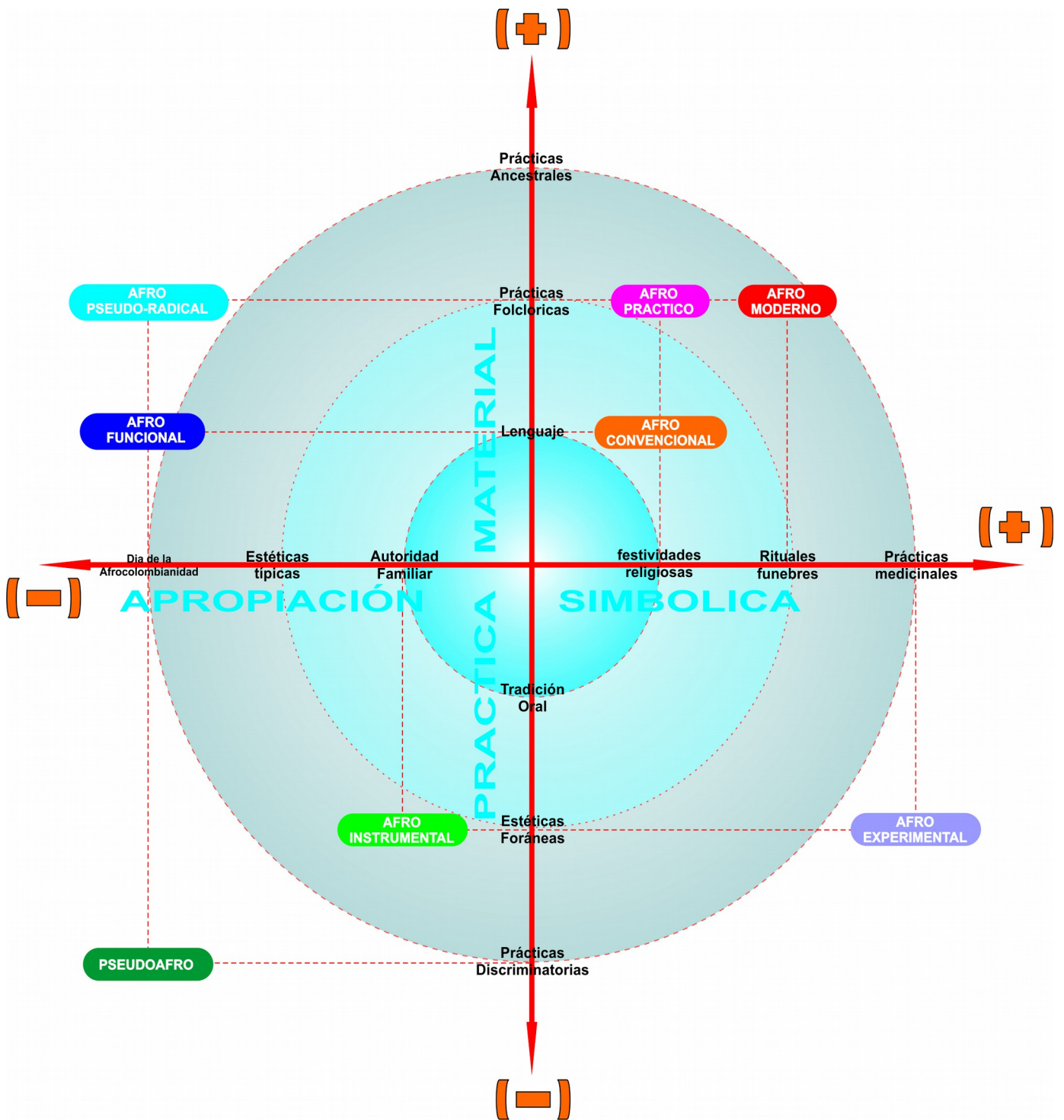
Afro-Pseudo radical: en el discurso se presenta con elementos muy típicos que reproducen prácticas ancestrales afro y al mismo tiempo utiliza posturas radicales/inapelables impidiendo que haya un reconocimiento real del intercambio de componentes culturales entre grupos étnicos; en la práctica se evidencia la participación en actividades conmemorativas donde despliega elementos propios de prácticas folclóricas (música, gastronomía, fiestas), el uso de códigos lingüísticos no hace parte del repertorio cotidiano al igual que las estéticas típicas; existe desinterés por la difusión de factores tradicionales como la autoridad familiar y colectiva (aunque forma parte de su socialización) como también por implementación y conocimiento de prácticas medicinales, no se emplean ni se participa en rituales fúnebres y festividades religiosas.

Afro-Instrumental: aunque existe convicción frente a los factores propios de la autoridad familiar y colectiva, su implementación no se refleja en la cotidianidad al igual que el uso y conocimiento de prácticas medicinales; su participación (efímera) en rituales fúnebres y festividades religiosas se utilizan como elementos identitarios; el empleo de prácticas folclóricas (música, gastronomía, fiestas), y de códigos lingüísticos son de uso ocasional, lo que limita la reproducción de prácticas ancestrales afro (tradición oral) además de la adhesión a estéticas foráneas.

Pseudo-Afro: la identificación con la comunidad afro es relativa permitiendo evidenciar el desinterés por la participación en actividades conmemorativas, no hay una reproducción de estéticas típicas afro como tampoco existe convicción frente a la autoridad familiar y colectiva como pauta de relación dentro y fuera de la comunidad afro; no se aprecia conocimiento ni uso

de prácticas medicinales del grupo étnico, la práctica de rituales fúnebres y las celebraciones y festividades religiosas no se incluyen en el repertorio cotidiano; las prácticas folclóricas (música, gastronomía, fiestas) y el uso de códigos lingüísticos no representan elementos preponderantes que estimulen la identificación con la comunidad afro, impidiendo la divulgación de las prácticas ancestrales y al mismo tiempo se provoca la reproducción de prácticas discriminatorias frente a la misma comunidad.

ESQUEMA 4.1: CATEGORIAS DE IDENTIDAD AFRO



Con relación a los objetivos del estudio es posible además concluir que:

En un principio se habla de Colombia como un país pluriétnico y multicultural, esto es la aceptación de la existencia de grupos étnicos que históricamente han sido excluidos y desconocidos, mediante el desplazamiento y discriminación; si ahora el proyecto de Nación es el deseo de vivir en comunidad sobre la base del olvido de las barreras de segregación, presente en toda construcción de identidad, el reconocimiento de la población afrocartagüeña es un buen primer paso para transitar por el camino de la construcción de una sociedad más justa.

Esta misma población es la que ha transmitido generacionalmente prácticas tradicionales que abuelos, padres, padrinos y amigos trajeron desde el campo y han intentando perpetuar para las nuevas generaciones a partir de elementos cotidianos, en la oralidad, en prácticas rituales y festivas (sistema de creencias y valores), pero indudablemente atraviesan por procesos de hibridación asociados a los nuevos referentes culturales urbanos; se comprende entonces que los saberes tradicionales hacen parte ahora de un nuevo repertorio de identidades que dialoga e intercambia diversos componentes culturales en la vida urbana a saber:

- Ya no existe un modelo conservador u ortodoxamente tradicional, lo han sustituido las nuevas pautas de socialización que no cumplen necesariamente con las demandas de los adultos incrementando la tensión, ya que se intenta preservar un prototipo de vida basado en el respeto y la solidaridad, asociados al mismo tiempo al trabajo, pero que tiene pocas oportunidades para generarlo en un espacio social mayor (contexto mundo global) que presiona la individualidad, la disgregación y la incorporación a sistemas referenciales identitarios transnacionales.
- Las creencias y costumbres ligadas a la religiosidad se han logrado mantener, aunque no de forma exacta, se observan mezclas donde aparecen nuevas funcionalidades y al mismo tiempo se teje una incertidumbre sobre el futuro de estas prácticas, pues es claro que en este espacio urbano su desarrollo es limitado.

- Los valores colectivos asociados a la solidaridad y el respeto son producto de un legado ancestral, que obligó a eternizar dichos valores como patrón en las relaciones comunitarias, relaciones que dadas las condiciones del contexto, difumina todo intento de reproducción.

II

Es claro que no existe un único referente de adscripción identitaria de la comunidad afrocartagueña, se identifican tres referentes básicos a los que se inscriben material y simbólicamente, a partir de ello, estructuran un sentido del “nos” que permite establecer vínculos con otros grupos étnicos:

- Las celebraciones y festividades afrocartagueñas se caracterizan por sus particularidades que aunque son compartidas con la comunidad mestiza en el aspecto de lo “sagrado”, distan en gran medida en el aspecto de lo “profano”, lo que sin duda limita su reproducción en un contexto donde la comunidad afro es minoría.
- Se identifica que la comunidad afrocartagueña ha ido dejando de lado aspectos tradicionales como sus estéticas, encontrándose que no existe un modelo prototípico que se evidencie en la cotidianidad; los atuendos y peinados se relegan únicamente a fechas conmemorativas.
- La territorialidad añorada de la comunidad afro hace referencia al espacio de residencia urbano adaptado a los elementos y usos de ese otrora espacio habitado en el campo viviendo bajo condiciones adversas, restricciones locativas y dificultades de acceso a los elementos característicos del territorio de procedencia, este intenta ser reconstruido y preservado en su experiencia cotidiana, de esta forma la comunidad afro, debe inventar sus propias pautas fuera de los esquemas ya establecidos por otros grupos étnicos, desplegando repertorios culturales, para así reivindicar su lugar.

III

En la interacción con otros se construye la alteridad, es decir el intercambio, negociación y transferencia de elementos culturales que posibilitan la construcción identitaria, esta

relación establecida con la comunidad mestiza en la que se han involucrado diferentes conflictos y acuerdos, en los que prevalece una doble vía, asociada a la discriminación, irrespeto e intolerancia que opone a estos grupos étnicos, sin embargo esto no impide que se logre calidad en las relaciones sociales en ciertos escenarios dentro del mismo contexto, gracias a las diferentes estrategias que ambos grupos han consolidado a través del tiempo.

Por otro lado, estas mismas relaciones han sido infructuosas como organizaciones frente al Estado, pues no se ha logrado la combinación de variables políticas y sociales de orden local que creen escenarios favorables de identificación de la identidad étnica y de sus derechos como minoría; al contrario el Estado, ha jugado un papel antagónico, desconociendo y negando sus derechos y oportunidades.

BIBLIOGRAFÍA

ADAMS Charlene (1998). La experiencia de la esclavitud. Universidad de Columbia. Nueva York.

AGIER Michel y **QUINTÍN** Pedro (2003). Política, cultura y autopercepción: las identidades en cuestión. Revista del Centro de Estudios Afroasiáticos No 1. Universidad Cândido Mendes. Rio de Janeiro. Brasil.

AGIER Michel (1999). Tres estudios sobre la cultura del pacífico colombiano. Universidad del Valle. Cali.

ALEJOS García José (2006). Identidad y alteridad en Bajtín. Universidad Nacional Autónoma de México.

ARBOLEDA Jhon (2011). Una Tatabrada Más: Migrantes Afrocolombianos de Cuarta Generación y su Adaptación al Contexto Urbano. Universidad del Valle. Cali Colombia.

AROCHA Rodríguez Jaime (2009). Homobiósfera en el afropacífico. Revista de estudios sociales No. 32. Bogotá Colombia.

AROCHA Jaime y colaboradores (2012). Movimiento social afrocolombiano, negro, raizal y palenquero: El largo camino hacia la construcción de espacios comunes y alianzas estratégicas para la incidencia política en Colombia. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

BARBARY Oliver, **RAMÍREZ** Héctor Fabio y **URREA** Fernando (2003). Identidad y ciudadanía afrocolombiana en la región Pacífica y Cali: elementos estadísticos y sociológicos para el debate de la "cuestión negra" en Colombia. Revista del Centro de Estudios Afroasiáticos No 1. Universidad Cândido Mendes. Rio de Janeiro. Brasil.

BARBERO Martin (1999). Las transformaciones del mapa: identidades, industrias y culturas. Coord. América Latina: un espacio cultural en un mundo globalizado. Convenio Andrés Bello. Bogotá.

BARBERO Martin (2002). Jóvenes: comunicación e identidad. Revista Pensar Iberoamérica. España.

BAUMAN Zygmunt (2005). Identidad. Editorial Lozada. Buenos Aires. Argentina.

BERGER Peter y **LUCKMANN** Thomas (1986). La construcción social de la realidad. Amorrortu Editores. Buenos Aires. Argentina.

BOURDIEU Pierre (1999). La distinción: criterios y bases sociales del gusto. Editorial Taurus. España.

BOURDIEU Pierre (2005). Capital cultural, escuela y espacio social. Editores siglo veintiuno. México.

CAMARGO Moraima (2003). Palenqueros en Barranquilla. Construyendo identidad y memorias urbanas. Uninorte. Barranquilla.

CAMARGO Moraima (2008). Barranquilla afro: construcción de sujetos en el marco de dos organizaciones de comunidades negras en Barranquilla. Universidad del Norte. Barranquilla Colombia.

CARRILLO Navarrete Ricardo y **SALGADO** Andrade Samyr (2002). Racismo y vida cotidiana en la ciudad de Ibarra. En una ciudad de la sierra ecuatoriana. Ediciones Abya Yala. Quito Ecuador.

CASTILLO Luis Carlos (2007). Etnicidad y Nación: El desafío de la diversidad en Colombia. Programa editorial de la Universidad del Valle. Cali. Colombia.

Constitución Política de Colombia, 1991.

CRESPI Liliana (2003). Cristianismo y esclavitud. Discusiones sobre la evangelización de los esclavos en Hispanoamérica. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá.

CUNIN Elisabeth. (2003). Identificação territorial, identificação étnica em Cartagena Colômbia. Revista del Centro de Estudios Afroasiáticos No 1. Universidad Cândido Mendes. Rio de Janeiro. Brasil.

CURIEL Ochy (2002). Identidades esencialistas o construcción de identidades políticas: el dilema de las feministas negras. Revista Otras Miradas No. 2. Venezuela.

DALLA Corte Gabriela (2004). Relaciones sociales e identidades en América, IX Encuentro-Debate América Latina Ayer y Hoy. Universidad de Barcelona. España

DE LA TORRE Urán Lucia Mercedes (2002). Parentela y territorialidad: la familia negra en la apropiación y construcción del espacio. Capítulo 8. Universidad San Buenaventura. Medellín.

DIAZ Rico María Elena (2009). Desde fuera y desde dentro: aproximación preliminar a los estudios sobre identidad cultural en afrocolombianos. Revista Científica Guillermo de Ockham, Vol. 7, Núm. 2. Universidad de San Buenaventura. Cali

DICCIONARIO De La Real Academia De La Lengua Española. Edición No. 23.

ERAZO Ayerbe David Fernando (2012). Diagnostico estratégico de Cartago. Proyecto de Caracterización regional y perspectivas de la oferta y demanda de la educación superior. Universidad del Valle. Cartago.

ERAZO David, **BURBANO** Mary Hellen, **HELAGO** Hoover (2013). Proyecto de investigación Reconfiguración de las identidades nortevallecaucanas a partir de las coyunturas político - económicas de la década de los 90's. Universidad del Valle Sedes regionales Cartago y Zarzal.

FRIEDEMANN Nina (1992). Huellas de africanía en Colombia. Nuevos escenarios de investigación. Centro virtual Cervantes. España.

GARCIA Canclini Néstor (2000). Noticias recientes sobre la hibridación. Conferencia VI Congreso de la SIBE en Faro en julio de 2000.

GARCIA Lina María, **MORALES** María Eugenia (2009). Memoria y prácticas culturales de la población afrocolombiana de las comunas 8 y 9 de Medellín. Universidad de Antioquia. Medellín Colombia.

GHISO Alfredo (2000). Potenciando la diversidad. Dialogo de saberes, una práctica hermenéutica colectiva. Universidad de Antioquia. Medellín.

GILBERT Ceballos Jorge (1997). Introducción a la Sociología. Lom Ediciones. Santiago de Chile.

GINZBURG Carlo (1976). El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI. Ediciones Península. Barcelona.

GONZÁLEZ María Virginia (2013). Una aproximación a la construcción de alteridad "negra" y a los debates instaurados por las afrodescendientes en el feminismo latinoamericano. Anuario de la facultad de ciencias humanas, Volumen 10, No 2. Universidad Nacional de la Pampa. Argentina.

GOÑI Alfredo (1996). Psicología de la educación sociopersonal. Editorial Fundamentos. España.

GUTIÉRREZ Puebla Javier (1984). La ciudad y la organización regional. Editorial Cincel. SA España.

HALL Stuart (1996). Cuestiones de Identidad Cultural. Amorrortu editores. Buenos Aires.

HALL Stuart (2003). ¿Qué es lo negro en la cultura popular negra? universidad buenos aires. Argentina.

HOFFMANN Odile y **QUINTIN** Pedro (1999). Organización social, dinámicas culturales e identidades de las poblaciones afrocolombianas. Universidad del Valle, Cali.

HOFFMANN Odile (2002a). Conflictos territoriales y territorialidad negra, el caso de las comunidades afrocolombianas. Revista Afrodescendientes en las Américas. Bogotá Colombia.

HOFFMANN Odile (2002b). Del territorio étnico a la ciudad: las expresiones de identidad negra en Colombia a principios del siglo. Universidad de Caldas. Manizales Colombia.

HOFFMANN Odile (2003). Espacios y movilidad de la gente negra en el Pacífico Sur Colombiano: ¿Hacia la construcción de una “sociedad regional”? Revista del Centro de Estudios Afroasiáticos No 1. Universidad Cândido Mendes. Rio de Janeiro. Brasil.

HOFFMANN Odile (2007). Comunidades negras en el pacífico colombiano. Ediciones Abya Yala. Quito. Ecuador.

HOFFMANN Odile (2010). Conflictos territoriales y territorialidad negra. Conferencia del II Seminario Internacional sobre territorio y cultura. Universidad de Caldas. Manizales.

HURTADO Saa Teodora (2009). Los estudios contemporáneos sobre Población Afrocolombiana y el dilema de la producción de conocimiento “propio”. Universidad ICESI. Cali.

LOPEZ Lucero y colaboradores (2011). Diversidad cultural de sanadores tradicionales afrocolombianos: preservación y conciliación de saberes. Universidad Nacional. Bogotá Colombia.

MALDONADO Manuel (2009). Literatura e Identidad Cultural: Representación del pasado en la narrativa Alemana a partir de 1945. Peter Lang Editorial científica Internacional. Alemania.

MEERTENS Donny (2003). Género, desplazamiento y derechos. Universidad Nacional. Bogotá Colombia.

MELUCCI Alberto (1994). Asumir un Compromiso: Identidad y Movilización en los Movimientos Sociales. Revista Zona abierta No 69. Madrid España.

MINCULTURA (website). Afrocolombianos, población con huellas de africanía. Recuperado el 2 de Abril de 2013. En: [http:// www.ministeriodecultura.gov.co](http://www.ministeriodecultura.gov.co)

MONTOYA Vladimir y **GARCÍA** Andrés (2010). “Los afro somos una diversidad” Identidades, Representaciones y territorialidades entre jóvenes afrodescendientes de Medellín, Colombia”. Boletín de Antropología Universidad de Antioquia. Medellín Colombia.

MORENO Gómez William (2007). Educación, cuerpo y ciudad. El cuerpo en las interacciones e instituciones sociales. Funámbulos Editores. Medellín.

MOSQUERA Claudia, **PROVANSAL** Marion (2000). Construcción de identidad caribeña popular en Cartagena de indias a través de la música y el baile de champeta. Revista Aguaita. Cartagena Colombia.

MOSQUERA Sergio Antonio. (2000). Visiones de la espiritualidad afrocolombiana. Serie Ma´mawu. Universidad Tecnológica del Choco. Colombia.

OSLENDER Ulrich (2003). Discursos ocultos de resistencia. Tradición oral y cultural política en comunidades negras de la costa pacífica colombiana. Revista Colombiana de Antropología No. 39. Bogotá Colombia.

OLSON Mancur (1992). La lógica de la acción colectiva. Editorial Limusa. México.

ORTIZ Lucia (Ed.) (2007). Chambacú, la historia la escribes tú. Ensayos sobre la cultura afrocolombiana. Editorial Iberoamericana. España.

PABÓN Iván (2007). Identidad Afro: Procesos de construcción en las comunidades negras de la cuenca Chota- Mira. Ediciones AbyaYala. Quito Ecuador.

PEREA Hinestroza Fabio Teodolindo (1996). Diccionario afrocolombiano: afroregionalismos, afroamericanismos y elementos de africanidad. Corporación autónoma regional para el desarrollo sostenible del Choco.

Plan de Desarrollo Municipal “Cartago, Moderna, Competitiva e Incluyente”, 2012-2015.

QUIJANO Valencia Olver. (2008). ¿Qué llaman los golpes del tambor? Apuntes sobre música, agencia y re(ex)sistencia. Universidad del Cauca. Colombia.

QUINTERO Ramírez Oscar (2010). Los afro aquí. Dinámicas organizativas e identidades de la población afrocolombiana en Bogotá. Universidad de Antioquia. Medellín.

RADCLIFFE Sarah y **WESTWOOD** Sallie (1999). Rehaciendo la nación. Lugar, identidad y política en América Latina. Ediciones Abya Yala. Quito Ecuador.

RESTREPO Eduardo (2004). Notas sobre algunos aportes de los estudios culturales al campo de los estudios afrocolombianos. Universidad javeriana. Bogotá.

RESTREPO Eduardo (2007). Identidades: planteamientos teóricos y sugerencias metodológicas para su estudio. Revista Jangwa Pana No. 5. Universidad del Magdalena. Colombia.

RESTREPO Eduardo (2012). Intervenciones en teoría cultural. Universidad de Cauca. Popayán.

RODRIGUEZ Fernanda, J. Manuel (2009). Diccionario Crítico de Ciencias Sociales. Universidad Complutense de Madrid. España.

ROJAS Juan Sebastián (2012). Me siento orgullosa de ser negra y ¡que viva el bullerengue!: identidad étnica en una nación multicultural. El caso del Festival Nacional del Bullerengue en Puerto Escondido, Colombia. Cuadernos de música, artes visuales y artes escénicas. Bogotá.

ROMERO Vergara Mario Diego (2007). Diásporas, identidades y relaciones afrocolombianas. Universidad del Valle. Cali.

SOLARTE Ruano Freddy (2009). “El diablo y otros relatos de una comunidad afrocolombiana”. Revista Hechos y proyecciones del lenguaje No. 18. Universidad de Nariño. Pasto Colombia.

SMITH Anthony (1986). El Origen étnico de las naciones. Oxford Blacwell.

TENORIO María Cristina (1999). Estilos de autoridad paternal. Ponencia. Universidad del Valle. Cali.

TILLY Charles (2002). Repertorios de acción contestataria en Gran Bretaña. Protesta social, repertorios y ciclos de acción colectiva. Editorial Hacer. Barcelona.

VALDERRAMA Rentería Carlos Alberto (2008). Construyendo identidad étnica afro-urbana: etnografía de las dinámicas organizativas en los procesos de construcción de identidad étnica afrocolombianas. Universidad de valle. Cali

WADE Peter (2000). Raza y etnicidad en Latinoamérica. Ediciones AbyaYala. Quito Ecuador.

WADE Peter (2003). Compreendendo a África e a negritude na colombia: a música e a política da cultura. Revista del Centro de Estudios Afroasiáticos No 1. Universidad Cândido Mendes. Rio de Janeiro. Brasil.

WALLERSTEIN Immanuel (2005). Análisis de sistemas-mundo, una introducción. Siglo XXI Editores. México.

WEBER Max (2008). Economía y Sociedad. Editorial Fondo de cultura económica. México - Decimoséptima reimpresión-.

ZULUAGA Francisco Uriel (2007). Cartago: la ciudad de los confines del Valle. Universidad del Valle. Cali Colombia.