DISCURSOS SOBRE AFRICANIDAD: EL CUERPO SIMBÓLICO

NUBIA ALEIDA IBAÑEZ ALVAREZ

UNIVERSIDAD DISTRITAL FRANCISCO JOSÉ DE CALDAS

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

MAESTRÍA EN INVESTIGACIÓN SOCIAL INTERDISCIPLINARIA

BOGOTÁ, COLOMBIA

2017

DISCURSOS SOBRE AFRICANIDAD: LAS FRACTURAS INVISIBLES Y EL CUERPO SIMBÓLICO

NUBIA ALEIDA IBAÑEZ ALVAREZ

CÓDIGO

20141057022

Asesor

FERNANDO BRAVO LEÓN

UNIVERSIDAD DISTRITAL FRANCISCO JOSÉ DE CALDAS

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

MAESTRÍA EN INVESTIGACIÓN SOCIAL INTERDISCIPLINARIA

BOGOTÁ. COLOMBIA

2017

Contenido

Agradecimientos	**6**
Dedicatoria	**7**
Lista de tablas	**8**
Lista de figuras	**8**
Lista de anexos	**8**
Resumen	**10**
Discursos sobre africanidad: las fracturas invisibles	**12**
Introducción	**12**
Estado del arte	**18**
Marco Teórico	**20**
Capítulo I	**20**
Cuerpo Histórico, de la Construcción del cuerpo Africano-Afrodescendiente	**20**
Visión de mundo, Africanos	**22**
La fuerza vital	**24**
El universo o pequeño: cuerpo	**25**
Confrontación cuerpo a cuerpo	**27**
Fuerza del mito en el universo africano	**29**
Percepciones africanas	**29**
El mito	**31**
Esclavitud, viaje sin regreso	**33**
Viajeros	**37**
Memoria esclavista colombiana	**39**
Troncos familiares	**41**
Colonización del Chocó	**42**
Origen africano-Chocó	**43**
Cuerpo esclavo, ser negro	**46**
Concepciones religiosas	**46**
Cuerpos sometidos	**48**

Capítulo II	**50**
Cuerpo maltratado	**50**
La reconstrucción y resignificación	**50**
Cuerpo interior	**51**
Cuerpo profano	**55**
Cuerpos caídos	**56**
Cuerpo simbólico	**58**
Concepto del habitus	**58**
De dominación	**61**
El campo	**64**
Castoriadis: Imaginario social	**66**
Afrodescendiente: raza y etnicidad	**69**
Cuerpo esclavo y cuerpo creado	**71**
Cuerpos resistentes	**72**
Religiosidad, superposición de imaginarios religiosos	**73**
Capítulo III	**76**
Cuerpo simbólico, cuerpo resistente y fracturas invisibles	**76**
Metodología	**76**
Primera parte. Concepciones teóricas	**80**
Visibilidad espiritual	**84**
Santos	**85**
El cuerpo un lienzo	**87**
Segunda parte	**91**
Entrevistas: discursos sobre visión africana en la actualidad	**92**
Aportes de las entrevistas	**107**
Viaje a Quibdó	**110**
Conclusiones	**114**

Bibliografía **118**

Anexos **122**

Agradecimientos

Agradezco principalmente a Dios, por la fortaleza que me brindo durante los días y meses de construcción, por permitirme culminar este trabajo.

A mi familia, especialmente a mi madre que me ha acompañado en los momentos más difíciles de la construcción de este trabajo y que con su amor y compañía me animaba a terminarlo con entereza.

Al profesor Fernando Bravo León, quien acompañó, orientó y apoyó este arduo proceso, sus conocimientos aportaron a mi formación como profesional y persona.

A mi amiga de todos los tiempos, Damaris Prieto, editora de este importante proceso, sus consejos y correcciones abrieron una enorme puerta al conocimiento, horas de acompañamiento y sacrificios extremos de tiempo.

A todos los que estuvieron presentes y ausentes.

Quibdó, gracias.

Dedicatoria

A Dios. Significado de amor, perseverancia y sabiduría en mi vida.

A mi madre, gracias a sus caricias y sus regaños han logrado resignificar mi vida, siempre has creído en mí, Ana verso, Ana única, Ana mía.

A mis hermosas princesas, Patricia, Sandra y Melba que con sus palabras de aliento no me dejaban decaer para que siguiera adelante, perseverante cumpliendo mis sueños.

A Damaris, amiga de años, de cambios, de fuertes cambios, amiga de siempre.

A mis profesores y amigos, conjunto de seres queridos con una importancia inimaginable, contar con su apoyo ha sido el mejor privilegio de la vida.

A Quibdó, la más rica experiencia.

Lista de tablas

Tabla 1. Dioses africanos, significado católico. Deschamps, 1877 **87**
Tabla 2. Temáticas sobresalientes de las entrevistas. Elaboración propia. **108**

Lista de figuras

Figura 1. Museo Bantú Muntu, réplica de los elementos empleados para los castigos corporales……..**52**
Figura 2. Museo Bantú Muntu, réplica de los elementos empleados para los castigos corporales……..**54**

Lista de Anexos

Figura 1. San Francisco de Asís, patrono de Quibdó. **122**
Figura 2. Desfile de comparsas. Último día fiestas de San Pacho **122**
Figura 3. Representación de mujer esclava. Fundación Muntú-Bantú **123**
Figura 4. Guerrero africano (tribu Ghana) Fundación Muntú-Bantú **123**
Figura 5. Representación de castigos. Fundación Muntú-Bantú **124**
Figura 6. Representación de la explotación minera en el Chocó. Fundación Bantú-Muntú **124**
Figura 7. Representación simbólica de la resistencia africana. Fundación Bantú-Muntú **125**
Figura 8. Espiritualidad, cantos fúnebres. Fundación Muntú-Bantú **125**
Figura 9. Los santos. Fundación Bantú-Muntú **126**
Figura 10. África Madree. Fundación Bantú-Muntú **126**
Figura 11. Museo Fundación Muntú-Bantú **127**

Figura 12. Sergio Mosquera. Historiador y fundador de la fundación Muntú-Bantú **127**
Figura 13. Ninoska Salamandra, Directora del grupo de danza del Chocó **128**
Figura 14. Lugares representativos de Quibdó, Iglesia San Francisco de Asís, Malecón. **128**

Resumen

La investigación presenta la importancia de la visión del cuerpo en torno a tres temáticas: cuerpo histórico, cuerpo maltratado y cuerpo simbólico desde una visión cosmogónica, espiritual, social y corporal; y cómo éstas se relacionan con la esclavización de África y la llegada de los negros a la región Pacífica de Colombia, concretamente el Chocó. Se emplean algunas perspectivas de Bourdieu ya que es un referente importante para el análisis de los procesos corporales del afrodescendiente chocoano a través de conceptualizaciones como habitus, campo de poder, violencia simbólica, que ayudan a configurar una red de nociones que permiten desvelar y descubrir algunos aspectos ligados a los procesos de esclavización del africano. Respecto a las prácticas simbólicas de los afrodescendientes a partir de la construcción corporal, se toma como referencia la teoría de Castoriadis quien da vida al término "Imaginario Social", que representa la concepción de figuras, formas e imágenes de aquello que los sujetos llamamos "realidad".

La investigación está sustentada en el enfoque cualitativo, porque se enmarca en la comprensión de situaciones vividas y presentadas desde la cosmovisión, la subjetividad y la puesta de pensamientos en común, así mismo, se establece el estudio de casos como el diseño porque permitió generar la experimentación, la descripción de entrevistas y situaciones, además de permitir al investigador adentrarse en el imaginario de la ciudad de Quibdó para complementar y dar respuesta a la pregunta proyectada.

Palabras clave: Afrodescendencia, cosmovisión, cuerpo simbólico, fracturas invisibles, esclavización, esclavizadores, afrochocoano.

Ni vencidos ni derrotados, con el tejido de la red que enlazó ríos y selvas, ciudades y bosques, mares, islas, campos de labranza, minas, fortificaciones y arcabucos, rochelas y poblados, estancias y canales, y cuántos remos bogaron en canoas y champanes y silbaron al viento en las goletas; y cuántas curaciones de enfermedades mortales hicimos; y cuántas canciones enseñaron las alegrías escondidas de la vida; y cuántos poemas mostraron la ambición humana (…) Nosotros atravesamos cinco siglos. ¿Te parece poco? Más que Moisés quien caminó desiertos, y tuvo la suerte de abrirle senderos al mar, subió montañas, con el auxilio de Yahvé. Cinco siglos. Yo no llegué ahora mismo ni desconozco como fue. Ahora soy aquí. Visible y con voz. Capaz de desenterrar el sufrimiento y la injusticia. Con sueños para enfrentar la negación. Con experiencia para mejorar el mundo. Cuento, y canto mi historia que es la tuya.

Tomado del libro Rutas de libertad 500 años de travesía.

Burgos, C. R. (2010). Bogotá: Ministerio de cultura, república de Colombia

DISCURSOS SOBRE AFRICANIDAD: EL CUERPO SIMBÓLICO

INTRODUCCIÓN

Es imposible tener un presente sin mirar el pasado, ese que nos muestra el inicio de todo lo que existe, aunque sea de forma acelerada, ese que nos permite hacer un recorrido e identificar las primeras pinceladas que ofrece la historia desde un contexto social y cultural de la comunidad afrodescendiente. A pesar de que, la historia revive una memoria indolente, donde millones de seres humanos fueron sometidos a castigos y torturas, también recupera los modos de resistencia que surgieron como estrategia de sobrevivencia a sus raíces ancestrales africanas.

Estas resistencias se abordan desde la memoria colectiva, la identidad, la vida cotidiana y el cuerpo tomando en cuenta su carácter histórico y simbólico, reflejado en las representaciones, expresiones y conocimientos que se transmiten de generación en generación, recreada constantemente por las comunidades en su interacción con la naturaleza y su historia, infundiendo un sentimiento de identidad y continuidad.

El cuerpo, como instrumento reproductor representa un campo de percepción, en el que convergen diversas prácticas sociales, también simboliza el vehículo indispensable para actuar en el mundo. El hombre afrodescendiente hace de su cuerpo un lugar de expresión donde claramente se evidencia la idiosincrasia a partir de sus ritos y tradiciones que condensan la resistencia africana, permitiendo conservar su cultura y saberes ancestrales.

Incluir las representaciones, los imaginarios y el discurso, como elementos fundamentales de los procesos sociales y culturales en esta investigación, ha hecho posible establecer la importancia de las discusiones teóricas que dan razón de la visibilización de la construcción del cuerpo simbólico, a partir de los conocimientos ancestrales de la comunidad afrodescendiente del Chocó. De modo que los imaginarios y las

representaciones colectivas y sociales, han sido trascendentales en la búsqueda de las fracturas invisibles para resignificar el cuerpo simbólico desde una perspectiva social y cultural, capaz de transformar lenguajes a partir de la concepción que tiene el sujeto de su historia.

El hombre como ser social es creador de las diversas formas de concebir la realidad a partir de lo que se denomina cultura, siendo esta entendida como el amplio conjunto de creencias y aptitudes que tienen diferentes personas en un espacio específico.

Teniendo en cuenta la complejidad de las expresiones culturales, se resalta que estas no se dan de un momento a otro, sino que se conforman desde la interacción y la postura que tienen las personas frente a distintas situaciones, así como el uso de elementos tangibles e intangibles, conformando las características que forman la cultura y que se incluyen a partir de la transmisión colectiva y el aprendizaje permanente.

La comunidad afro-chocoana se desenvuelve en un contexto enmarcado en las relaciones colectivas y en las manifestaciones culturales, que evidencian sus creencias familiares con raíces ancestrales que dan cuenta de los significados, símbolos y lenguajes particulares de sus integrantes, creando una serie de imaginarios que les permiten construir identidad.

Pero esto ha sido un proceso de reinterpretaciones para señalar el hecho de los nuevos procesos culturales que se llevan a cabo en América en donde se ha dado origen a una nueva cultura negra que de acuerdo al antiguo pasado africano es capaz de reinterpretar los hechos con una nueva perspectiva.

Indagar sobre la relación entre memoria e historia, implica recordar hechos históricos, tener acercamientos a las versiones y a los recuerdos tratando de conservar un hilo conductor con causa y efecto, sufrimiento y redención. La memoria histórica da cuenta de un proceso social posterior a los acontecimientos sucedidos a partir de la esclavización, casi siempre

con la finalidad de visibilizar la manera como sus prácticas culturales mostraron una enorme resistencia al no desaparecer sino al perpetuarse en las tradiciones y costumbres de los afrochocoanos.

El cuerpo se muestra como objeto simbólico y creador, desde las perspectivas africanas en torno a su cosmovisión y su significado, pero también como cuerpo maltratado a partir de los castigos donde resalta la relación poder-cuerpo, intentando comprender la violencia como mecanismo para garantizar fuerza de trabajo e instrumento de poder. Es decir, establece que este modelo determinó que los esclavizadores sometieran para explotar y los esclavos buscarán formas de resistencia.

Así es que los aportes de Bourdieu y Castoriadis son fundamentales para esta investigación, ya que se toma la perspectiva de Bourdieu, del habitus desde la noción de cultura a partir de la esclavización, y la perspectiva de Castoriadis, en cuanto a los imaginarios que surgen a través de los cambios que se prolongaron en los africanos y que dieron pie a nuevas formas de interpretar la cultura, la música, la religión y la danza.

Para analizar estas perspectivas se da paso a la metodología cualitativa, la cual desde su enfoque permite al investigador adentrarse en el estudio de caso y este a su vez hace posible la percepción del cuerpo como un medio simbólico de resistencia a partir de los imaginarios y las representaciones de la cultura afrochocoana, comparadas con las construcciones culturales de la actualidad, reflejadas en algunas entrevistas de personas que han desarrollado proyectos en torno a la historia de la esclavitud y sus repercusiones sociales y culturales.

Es importante tener en cuenta la recuperación histórica de la esclavización de los africanos o las modalidades de castigo, y como estas sirven para revelar que la violencia, como instrumento de poder, fue utilizada para someter y explotar hombres y mujeres desarraigados de África. De esta manera, es que impera el reconocimiento de la

resignificación del cuerpo de africanos y africanas que tuvieron pese a la violencia, esa violencia que desde siglos ha transformado a los seres humanos en responsables de la reacción esclava ante los mecanismos violentos impuestos para trabajar de manera forzada, destacando que a pesar de esta actitud indolente (fracturas invisibles) del ser, hizo posible también la creación de las formas de resistencia que se desarrollaron para perpetuar las creencias, las tradiciones, pero sobre todo el habitus.

Con el fin de fundamentar lo expuesto anteriormente es necesario, se determina un planteamiento del problema**,** y para ello es preciso describir, referenciar y situar el lugar de estudio, la zona norte del pacífico colombiano. Ésta comprende el departamento del Chocó, reconocida por las constantes lluvias, la hermosa selva que le rodea, el oro y la gente de piel negra. La selva chocoana es enigmática, donde la diversidad de plantas y animales es abundante, está rodeada de riachuelos, arroyos, quebradas y ríos, así como de montañas, como la cordillera occidental que les separa del territorio Caucano.

Este departamento es poseedor de una gran riqueza cultural, particularmente por sus tradiciones de origen africano que se encuentran vivas y presentes en las manifestaciones culturales (corporales, literarias) y religiosas (rituales). La historia del departamento del Chocó está ligada con procesos de esclavitud que surgieron a raíz de la sed de poder y riqueza por las minas de oro encontradas en este departamento: “El sistema esclavizador especialmente en el sector de la minería encontró en la mina su unidad de síntesis de producción y reproducción” Situación que ha sido descrita por varios autores.

Este proceso tuvo unos supuestos teológico-morales que fueron usados para justificar la esclavización de africanos, otorgándoles características de inferioridad para cometer actos de justa violencia perpetrada contra ellos. Para mantener este numeroso grupo humano bajo control los castigos corporales, la violencia simbólica, torturas e incluso la muerte fueron usadas a lo largo de más de tres siglos de esclavitud para mantener el ciclo de explotación que les cobijaba y adueñarse del cuerpo de africanas y africanos.

Pese a estas condiciones de vida producto de la esclavización, los descendientes de africanos crearon unos campos simbólicos como mecanismos de resistencia para dar continuidad a las creencias religiosas y culturales africanas, a fin de que no desaparecieran, en los que prevalecen su cosmovisión de cuerpo, producto del pasado a fin de fortalecer el futuro.

El cuerpo desde la perspectiva simbólica es necesario retomarlo como el elemento significativo de creación en torno a la resistencia que establecieron los descendientes de africanos. Es importante entender el cuerpo como una categoría de la experiencia cultural, por tanto es necesario hacer un abordaje al cuerpo desde su realidad corporal a partir del reconocimiento como algo construido, como materia e instrumento. La realidad física del cuerpo es construida en relación con un campo de significaciones y al mismo tiempo es capaz de construir un nuevo mundo de significados.

Así pues, es que surge el cuerpo simbólico, aquel que representa las características no visibles de los rastros de la esclavización, generando unas ilaciones que a su vez permiten el nacimiento del cuerpo histórico-político, el cuerpo-espíritu, el cuerpo del trabajo. En relación con todas estas características el cuerpo es interpretado como potencia de metamorfosis, cambiando y construyéndose no para mostrarse sino para no olvidar, mostrando en esta transformación el reconocimiento cultural como un espacio de prácticas.

Razón por la cual, surge la pregunta de investigación: ¿Cómo puede el cuerpo simbólico dar cuenta de los aspectos sociales, culturales y la muestra de las fracturas invisibles, a través de los discursos actuales de algunos habitantes del Chocó (Quibdó), creados desde los imaginarios que tienen de la esclavitud?

Al enfatizar entre la relación del cuerpo y la resistencia a partir de los actos violentos, el objetivo no es el de describir las formas para imponer el sufrimiento a los esclavos, sino mostrar cómo se manifestó la resistencia y la reproducción de nuevas formas de cultura sin

dejar de lado las tradiciones africanas que aún en la actualidad se mantienen vigentes, haciéndose visibles sus creaciones sociales y culturales a partir de su propio cuerpo, como un medio simbólico de creación.

Por ello, surge el objetivo principal de esta investigación: Analizar algunos aspectos sociales y culturales que han logrado los habitantes del Chocó a través del cuerpo desde la construcción y la resignificación de los acontecimientos históricos de la esclavización a partir de la identidad afrodescendiente. Permitiendo la elaboración de objetivos específicos que contribuyen al esfuerzo de llegar al general y estos son: Contextualizar los procesos históricos de la esclavización partiendo de tres premisas, cuerpo histórico, cuerpo maltratado y cuerpo simbólico. Analizar las formas de evocar la historia sobre la esclavitud desde los acontecimientos, identidades y ensoñaciones afrodescendientes. Identificar las costumbres y tradiciones de raíces ancestrales africanas en el Chocó que prevalecen en la actualidad. De modo que, la relación entre el planteamiento, la pregunta y los objetivos nos llevan a concretar teóricamente el concepto de habitus, el cual nos permite analizar las características que se establecen en las relaciones que se dan entre los cambios corporales y sus incidencias culturales desde la visión africana, la esclavización hasta la actualidad.

La población africana traía consigo una serie de significaciones que determinaban su estilo particular de ver la vida. Sin embargo, al tener contacto forzoso con los esclavistas y con nuevas tribus del mismo continente, se interrumpen y fracturan una serie de instituciones establecidas en cada comunidad africana, cuyos habitantes fueron traídos hacia las costas del Caribe y Pacífico colombiano.

ESTADO DEL ARTE

Los procesos de esclavización han sido tomados como elementos significativos desde los componentes históricos, y han surgido postulaciones que evidencian la llegada de los africanos a tierras colombianas; cada una, ha arrojado grandes descubrimientos que identifican a una cultura que en su búsqueda por ser visibilizada ha permitido reconocer y resignificar un elemento importante en todo este camino histórico, social y cultural, **El cuerpo**, a su vez este ha sido objeto de estudios y análisis, desde estos, se ha construido una historia que surge desde un campo simbólico que expande una reflexión generada a través de los procesos de esclavización de los africanos en el pacífico colombiano, específicamente en el Chocó.

La interpretación en torno a sus imaginarios ha mostrado, que la cultura africana se fortaleció a partir de lo que llamamos en esta investigación las fracturas invisibles. Estas fracturas son el producto de aquellas generaciones que han pasado a lo largo de los años contando una historia que claramente no necesita ser verbalizada. El cuerpo ha acompañado cada proceso cultural y se ha formado como un objeto privilegiado donde se generan espacios de interpretación visibilizados en toda la gama cultural de los afrodescendientes del Chocó.

Lo que ha significado para esta cultura afrodescendiente, no sólo han sido limitaciones o conflictos, sino que desde sus fracturas invisibles, el cuerpo ha sido el eje que transforma aún desde los escombros que dejó el sometimiento y el desarraigo. Las representaciones culturales se levantan como fortaleza y desde allí han comenzado a concebir; una visión cosmogónica africana que ha perdurado en esta cultura a partir de sus costumbres y tradiciones. Aquello que para muchos fue un acto de dolor, hoy en día los afrodescendientes lo ven como actos de rebeldía y resistencia. La africanidad no desaparece, su espiritualidad, su modo de vida, aún están vigentes en la actualidad. Y el

objeto que fue golpeado, lastimado y desarraigado, hoy cuenta su historia, se levanta con más fuerza, el objeto llamado cuerpo simbólico.

MARCO TEÒRICO

CAPÍTULO 1

CUERPO HISTÓRICO

DE LA CONSTRUCCIÓN DE CUERPO AFRICANO – AFRODESCENDIENTE

El oro que llegaba a Europa provenía de los negocios que los comerciantes musulmanes mantenían con los pueblos que pertenecían a África Sub-sahariana. Este comercio fue muy importante porque atravesaban por el desierto pasando por ciudades de gran significación como lo era Tumbuctú y Gao, puertos significativos sobre el río Níger. Sin embargo esta región permaneció inaccesible ya que los africanos mantuvieron el secreto del lugar donde se encontraba el oro. También porque el Islam practicado en esa región se convirtió en una barrera para la instalación definitiva del cristianismo.

África estaba rodeada de grandes imperios, uno de los más importantes fue el imperio de Mali. Este imperio nace justamente en la zona de producción de oro más rica y su ubicación abarcaba importantes regiones, controlando de este modo el comercio; este territorio abarcaba desde el África occidental hasta el África septentrional. Un personaje a destacar fue el conquistador de este vasto imperio, SunjataKeita, quien defendió su imperio de poderosos monarcas, quienes luchaban por el oro. En efecto este imperio se convierte en una potencia internacional. Viajeros llevan consigo la imagen del poder de este imperio, especialmente por el oro, y desde la segunda mitad del siglo XV portugueses y europeos se aventuran a explorar las costas occidentales del África; pese a sus esfuerzos, portugueses y musulmanes no logran controlar el oro, entonces, inventan otro tipo de negocio: deportar seres humanos con rumbo a América con el fin de explotar el oro que los españoles encontraban en el Nuevo Mundo.

La población africana que fue traída a los territorios de Colombia en calidad de mano de obra esclava provenientes de diversas etnias africanas principalmente de la Costa Occidental de África con fenotipos particulares, dialectos diferentes, y cosmovisiones prácticas propias, tras ser capturados, desarraigados y raptados, eran miembros de las etnias bantúes, wolofs, mandingas, fulos, ararás, carangas, balanzas biáfanas, monicongos, anzicos, fanti, ashantis, carabalíes, popós, berbesies, biáfaras, y biojós entre otros. (Mosquera, 2004)

El llamado "comercio triangular" constituyó una práctica de varios países del viejo continente. Diferentes productos servían para intercambiar por africanos esclavizados. Tales productos eran, bebidas alcohólicas, viejas armas, telas de muy poco valor, cuchillos y barras de hierro. Luego retomaban el viaje hacia el continente americano donde los esclavizados eran vendidos a buen precio. Luego con el dinero producido por la venta, volvían a llenar las bodegas con productos como café, algodón, tabaco, oro y plata con el fin de regresar a Europa y así iniciar el ciclo nuevamente.

Los africanos esclavizados tenían que poseer unas características físicas prudenciales, ya que si eran demasiado jóvenes o viejos, si poseían o adquirían alguna enfermedad no podían ser vendidos de la misma forma. Por eso, eran elegidos aquellos hombres y mujeres que mostraban un cuerpo lleno de vitalidad, fortaleza, fuerza y que demostrara la sumisión para con su "dueño"; tales aspectos nos llevan a entender el porqué históricamente, el cuerpo ha sido un tema de discusión en importantes campos: sociales, culturales, artísticos, científicos, etc., mediante las ciencias como la antropología médica, la psicología, la sociología o la filosofía. En las últimas décadas presenta un auge de importancia en torno a lo artístico, la pintura, la escultura, el deporte, el teatro y la danza. Todo esto se evidencia en los diferentes escenarios en los que irrumpe la necesidad de mostrar las características potenciales del cuerpo como materia yser.

Al hablar de ser, se irrumpe en el pensamiento religioso, con el papel trascendental de redescubrir el cuerpo desde lo antropológico, simbólico y espiritual, definiéndolo como un yugo o una carga siendo éste, una tumba para el cuerpo.

Por lo anterior, la propuesta busca desarrollar las características simbólicas del cuerpo en el ámbito espiritual, social y cultural, partiendo de la memoria histórica que surge a través de las creencias y la concepción del esclavismo que se tuvo en la región del pacífico colombiano, específicamente en Chocó.

Para ello, es necesario partir desde la visión del mundo del negroafricano, donde se compenetra la materia y el espíritu, basados en una energía generadora que le llaman fuerza vital. En seguida se presentan algunas percepciones básicas desde donde se analiza el papel del afrodescendiente Chocoano con su configuración social y espiritual, integrando sus intereses culturales a partir de las ascendencias raizales africanas.

Para finalizar, se evidencian aspectos de la cultura africana a grandes rasgos, su hegemonía e importancia que de manera trascendental marcaron toda una serie de imaginarios culturales, aportaciones que han dejado un legado de tradiciones muy marcadas desde su perspectiva de vida.

VISIÓN DE MUNDO AFRICANO

Dentro del universo del ser africano se consolida la espiritualidad como la base principal de estilo de concepción de vida, que se enmarca y contiene en los aspectos políticos, simbólicos y religiosos, ya que, el africano se preocupa por la manera de asegurar su propia existencia, usando como estrategia única la fuerza vital que se concibe como la energía que sostiene todo. Desde esta gama de energía vital es importante entender el contexto sobre Bantú, (Romero, 1988) que traduce “el ser mismo, la fuerza universal cósmica que solamente el moderno pensamiento racional puede abstraer de sus formas fenoménicas”

esto es en sentido singular; el sentido plural de bantú es Muntu, “los hombres, las personas, los pueblos”. Dicho concepto tiene una dimensión no tanto física o etimológica sino filosófica en cuanto se refiere al ser, a la concepción sobre el mundo, y el lugar que “el hombre” ocupa en ese mundo. (Romero, 1988).

Ese “hombre”, que es diferente a otros hombres, debe su origen a Zambi-Ampungo, su Dios principal, creador del mundo de las cosas y del mundo de los espíritus; él creó a “esos hombres”, por eso son hermanos encontrándose sus lenguas emparentadas. (Romero, 1988)
A propósito de la filosofía Bantú se plantea el siguiente texto:
“Hay cosas que los africanos repiten sin cesar ya que expresan sus valores profundos y sus aspiraciones supremas. Se trata de la vida, la fuerza, el profundo vivir, la fuerza vital”. (Jahn, 1963)

Esta fuerza vital es considerada por Marcel Griaule, etnólogo francés como “una energía en instancia, impersonal, inconsciente, repartida en todos los animales, vegetales, en los seres sobrenaturales, en las cosas de la naturaleza, y que tiende a perseverar en el ser, soporte al que está afectada temporalmente (ser mortal) y eternamente (ser inmortal)” (Le Breton, 1995).

Según lo señala Marcel Griaule la fuerza vital es la esencia que trasciende la vida, que permea en todos los seres tanto naturales como sobrenaturales mostrando la importancia espiritual que permite al ser mantener una estrecha relación con la naturaleza (animal, vegetal), de modo que la comunicación trasciende los aspectos más relevantes de lo natural hacia lo sobrenatural. Por esta razón es tan importante explicar más a fondo el concepto de la fuerza vital, ya que su significado trasciende la herencia afro, lo que hace posible que la energía siga fluyendo para darle paso a la vida, como es la representación que ellos le dan. Siguiendo con este aspecto nos adentramos en la fuerza vital.

LA FUERZA VITAL

La fuerza vital viene de un ser supremo. Llega a los vivientes a partir de una larga cadena ancestral, algunos pueblos africanos ven en la sombra que está con el ser humano durante toda la vida una materialización de dicha fuerza. Otros la consideran como los eventos cotidianos en la vida, tales como el nacimiento, la enfermedad, la salud, la muerte, señalando con mayor o menor intensidad la fuerza vital (Mosquera, 2001).

De este modo la fuerza vital ocupa un lugar destacado en la cosmovisión, donde se genera una doble realidad, por una parte, las cosas visibles y por otro el universo invisible. La realidad visible incluye las cosas materiales y palpables, no implica la verdad absoluta, sino que es el recipiente de la fuerza vital. Es decir, que la esencia de las cosas se encuentra en el universo invisible, ya que en este se analizan las cosas, se descifran los acontecimientos, la evolución del mundo y del hombre. Así que su pensamiento es dualista, cada realidad (visible e invisible), ocupa un sentido de gran importancia en el ser; ninguna realidad es indiferente, todos los seres, los elementos (fuego, aire, etc.) están animados por una fuerza vital.

Es importante destacar en el africano, el concepto que encadena la realidad visible e invisible siendo esta la hilaridad entre los antepasados y la complicidad de la naturaleza.Su forma de ver el mundo desde su espiritualidad, desde su herencia, desde sus dioses, desde lo heredado, adquiere un sentido importantísimo en su trascendencia en el mundo, permitiendo entender esa unión con la naturaleza, con el mundo y con el universo, para crear un pensamiento, una fuente fascinante donde lo injusto, el dolor no trascienden sino que se transforman en fuerza, vitalidad que permite seguir fortaleciendo el ser desde su interior para mostrar esa fuerza vital que los describe en todo aspecto.

EL UNIVERSO PEQUEÑO: CUERPO

La visión de mundo negroafricana incita al hecho de que el ser humano es un ser diverso, ya que, su composición surge de las divinidades, el cosmos y los antepasados, de este modo este "ser" se piensa desde las identidades y los imaginarios. Como muestra el siguiente principio Yoruba encontrado en el texto de Patricia Soto en su libro "África en cuerpo y alma":

"El Dios supremo Olodumare (Olores) dio orden a las divinidades subalternas de fabricar las diferentes partes del cuerpo humano a partir de la arena y así fue. Hechos pedazo por pedazo, y conforme a los caprichos de las divinidades encargadas, los seres humanos fueron heterogéneos. Un día, EshuElegbara (Legba) divinidad que redistribuye la suerte y concede la fecundidad, agujereo el ser humano y apareció el sexo. Legba ya estaba cansado de un trabajo mecánico de reproducción continua de una misma cosa; de este modo el ser humano heredó de los dioses no sólo la sexualidad (obra de Legba), sino también el principio vital, emi o ye, que siempre viene de Olodumare. Principio yoruba de la creación. (Soto, 2006)

Los principios espirituales, son invisibles, pueden tener nombres o sencillamente enmarcarse en categorías como, por ejemplo: la fuerza vital. De modo que estos principios llegan a ser fundamentales en la concepción de vida del africano desde siempre. Lo invisible no está separado de lo visible que en este caso es el cuerpo, dado que lo espiritual anima el universo biológico, este a su vez encarna y simboliza el mundo invisible, tal como lo muestra Kasanda Lumembu, Albert (Lumbembu, 2003) en un fragmento citado en este texto de C. Faik Nzuji:

"El hombre participa con su cuerpo y su palabra en las ceremonias rituales que recuerdan los tiempos míticos y cuyo papel simbólico consiste en crear el equilibrio psicológico, psíquico, espiritual y social del individuo. El cuerpo aparece como el vector de principios

espirituales; como espacio de relaciones entre hombres de un lado, entre estos y sus dioses del otro lado. Como el soporte espacial de símbolos gráficos".

En efecto, el cuerpo cumple con una función socio-espiritual muy importante, pese a que sus distintos componentes no tienen las mismas funciones, aunque algunos son sagrados por su origen, heredado por algún antepasado o porque tienen un papel sagrado y simbólico. Ejemplo claro de este último es la sangre usada en determinados rituales y ceremonias de limpieza, curación o consagración.

Sin embargo, las partes del cuerpo son la representación del todo. Cada parte del mismo representa aspectos que determinan el modo de pensar y ver las cosas, de adentro hacia afuera, la cabeza, por ejemplo, representa la voluntad y la consciencia. Janheinz Jahn, comenta acerca del cuerpo:

"... el cuerpo sigue siendo un espacio de comunicación, de cruzamiento de lazos y de fuerzas vitales. A pesar de la distinción entre el aspecto biológico y la dimensión espiritual, mantenemos la idea de inclusión y dinamismo existencial entre ambas esferas. La vida biológica y la vida espiritual se encuentran en el hombre, ninguna de las dos puede presentarse solo en la vida humana concreta (...) la naturaleza del hombre viviente se caracteriza precisamente porque participa de los dos principios, solo de este modo es (...) un ser humano vivo." (Jahn, 1963)

De esta manera el cuerpo no puede ser concebido sólo como una esfera biológica, sino como un recipiente que ocupa la fuerza vital representada en los aspectos espirituales que surgen del universo invisible e impalpable. Por tanto, en África, plantear la pregunta sobre ¿Cómo estás?, equivale a como está tu cuerpo, que visibiliza la densidad estructurante de la "fuerza vital". (Jahn, 1963)

Marcel Mauss, refiriéndose a las técnicas del cuerpo con respecto al modo de sentarse, bailar o simplemente moverse menciona: "*vivir es vivir su cuerpo mediante las diferentes sensaciones que éste produce*" (Mauss, 1979), es decir, el cuerpo permite expresar sensaciones, sentimientos, pensamientos, sueños que van tejiendo a medida que se va produciendo el movimiento; cada trazo que se va marcando con cada parte del cuerpo muestra lo que siente aquel que lo produce y como su sentir influencia las miradas y el pensamiento, además demuestra una herencia, una cultura, una representación de lo que somos, demostrando una vez más la disposición de la sangre en el cuerpo para representar las sensaciones que vivir produce, y esto es lo que la cultura negroafricana lo expresa.

CONFRONTACIÓN CUERPO A CUERPO

La cultura negro africana se caracteriza por la sensibilidad y la emoción, pero, al respecto existen consideraciones despectivas de antropólogos, sacerdotes y viajeros que confundieron la esencia del hombre africano. Este tipo de consideraciones surgen a partir de la investigación que elabora Luis César Bou, denominada África y la historia. Este autor evidencia la mala interpretación de la cosmogonía africana, lo cual generó distintas reacciones que encasillaron al africano desviando su pensamiento de negritud como marco de la lucha por su cultura o textos y acciones que reforzaban la negación de la dignidad del negroafricano, marcando esta cultura y fracturando su concepción de universo.

El desprecio hacia el cuerpo y las manifestaciones físicas y emocionales están adheridos dolorosamente como una raíz a la cultura negroafricana. La doctrina de los padres de la iglesia tenía una fuerte convicción donde el cuerpo era la cárcel del alma y a su vez, el cuerpo es un yugo (Bou, 2007)

David Le Breton señala: "*cada sociedad esboza, en el interior de su visión del mundo, un saber singular sobre el cuerpo: sus constituyentes, sus usos, sus correspondencias. Le otorga sentido y valor*" (Le Breton, 1990) Entonces es posible analizar una sociedad a

través del cuerpo, ya que, a su alrededor se forman estructuras sociales, culturales, religiosas. A partir de esa concepción, se genera una resistencia social y cultural del cuerpo simbólico debido al choque entre blancos y negros durante la esclavitud.

Tanto africanos como occidentales tenían una visión de mundo y de cuerpo totalmente distinta. Para el siglo XVI los occidentales gestaban una idea de cuerpo con un aspecto religioso, se caracteriza por ejercer una fuerte vigilancia sobre el cuerpo desde ideas religiosas; estaba encasillado como un lugar propicio para el pecado, tanto así, que por varios siglos se ha hecho mención de los "pecados de la carne". Contrario al africano que comprende el mundo con una doble realidad donde se integra la materia y el espíritu. Desde este punto de vista los españoles representaban la religiosidad del cuerpo a través de la restricción, los africanos por su parte lo hacían por medio de la libertad corporal.

La concepción de cuerpo para el africano le permite entender la organización del mundo, una manera de comunicarse con lo invisible, con lo simbólico. Las expresiones corporales cobran un significado simbólico, generando un lenguaje que se transforma en una comunicación con lo visible e invisible. A través del movimiento corporal, el hombre libera y a la vez domina las fuerzas de la naturaleza contenidas en los símbolos de las danzas, mediante el ritmo. Para el negroafricano es tan importante el cuerpo que en medio de los bailes se conectan con los dioses prestándoles su cuerpo en medio del ritmo frenético de los tambores, entonces, el cuerpo se convierte en un texto cuya lectura arroja signos y mensajes de gran importancia cultural, social, política y sobre todo ancestral.

Lo cual demuestra la importancia de la oralidad y la trascendencia de sus creencias desde las danza, como manifiesto de su herencia ancestral religiosa que transforma su mundo para seguir dando fuerza y vitalidad para seguir adelante. Es por esto, que el mito africano cobra fuerza y permite adentrarnos en lo que para ellos es y cómo se fortalece su cotidianidad sin olvidar el pasado, sino que lo hace cada vez más fuerte.

FUERZA DEL MITO EN EL UNIVERSO AFRICANO

El mundo africano está basado en la fuerza de los mitos fundacionales, es decir, los relatos sagrados a través de los cuales se cohesiona la sociedad y que mantiene toda su conciencia histórica y que los une con los diferentes planos de la existencia. Este tipo de mitos se tocan desde el sentido más sagrado, para lograr ver cuáles son sus relaciones sociales.

Hay una serie de fuerzas que están cercanas al hombre, estas fuerzas pueden ser los espíritus o los antepasados o ambos. La gente no deja de existir porque muere, sino que pasa a otro plano. Y el mundo de los espíritus se expresan a través de los poderes de la naturaleza (agua, fuego, aire, etc.) esto son filosofías, cosmovisiones complejas, otras formas de conocimiento que articulan sociedades.

Estas fuerzas y energías generan un conocimiento, que es el poder que tiene la naturaleza, aquellos que tienen acceso a este se les denomina chamanes, hechiceros, sacerdotes o babalaos, quienes a su vez cuentan el mito una y otra vez y mantienen los hilos de la cultura africana vivos.

La oralidad empleada en África define el carácter del mundo africano, tiene tanta fuerza que sus principios están basados en sus mitos fundacionales.

Percepciones africanas

El factor cultural de África no es la palabra escrita sino la expresión oral, no solo concierne en las fuentes de los valores culturales, sino también en cuanto a la practicidad de las diferentes condiciones a través de las cuales se transmite la manera de ver el mundo. El rasgo distintivo de la perspectiva africana sobre el universo e incluso la sociedad no está inmersa en facultades intelectuales sino en ambientes culturales.

En este sentido de la percepción africana en torno a sus fuentes de conocimiento vuelve a jugar un papel importante la vida, la fuerza y la unidad, siendo estos los principios más importantes de la percepción del mundo tradicional africano. Se destaca también la extraordinaria complejidad del punto de vista del valor unitario a través de la fuerza vital; la relación entre los seres vivos y el ser supremo, las potencias mágicas, los antepasados y finalmente, los seres humanos que están inmersos dentro del mundo ofrecen una idea aproximada de la visión africana sobre este:

> *"El universo, la vida y la sociedad se encuentran indisolublemente relacionados y son percibidos como una unidad simbiótica. La fuerza vital no constituye un concepto separado: la espontaneidad y la incesante continuidad de un flujo convierte a esta unidad en un sistema dinámico"* (Alpha, 1982)

Sin dejar de lado los diferentes aspectos de la indisoluble relación entre la vida, el universo y la sociedad, determinando que la sociedad es:

> *"Muntu, una esencia de poder y a quien pertenece la autoridad del nommo, el alma humana, durante la vida del individuo no tiene siquiera un nombre propio en nuestra filosofía (...) todo se concentra en la rica vitalidad del ser humano vivo, quien perpetúa la vida transmitida por los antepasados (...) el impulso activo que pone en movimiento a todas estas fuerzas es el Nommo, el verbo, el cual puede ser representado por la palabra hablada, por el agua o por el esperma."* (Jahn, 1963)

El hombre, mantiene su historia a través de sus creaciones lingüísticas, de modo que sean perdurables de generación en generación, otorgándoles un valor inmaterial, pero de gran importancia para la cultura; conservando sus conocimientos a través de las herencias ancestrales, dotando al universo y sus fenómenos de un significado; humanizando la naturaleza por medio de un sistema de signos e intenciones afianzando, el hombre su poder:

"... y él tiene tal confianza en el poder de su verbo que no emprenderá acción alguna (la construcción de una piragua, la preparación de un veneno, el cultivo de un campo, etc.) sin proferir previamente las palabras rituales sin las que ninguna empresa puede ser concluida con éxito" (Alpha, 1982)

Cada individuo tiene una manera particular de ofrecer sus conocimientos como una obra que nunca se acaba (se perpetúa en las familias), ya que, actúa en un contexto donde la tradición la determina el orden de las referencias simbólicas que le otorgan un significado a lo que se emprende y se cumple; en este caso la tradición no es la repetición de cuestiones idénticas, se repiten de generación a generación, pero la actividad no será la misma.

La oralidad es uno de los rasgos culturales más relevantes de la comunidad africana, si bien, no es lo único que existe, pero en este trabajo se quiere destacar su predominancia más no su exclusividad. No se puede caer en la trampa acerca de creer que la oralidad no utiliza un sistema de inscripciones para fortalecer la memoria, tampoco, que, por causa de la incapacidad de escribir, la oralidad sea determinante en esta cultura. Es la causa-efecto de un ser social, además define las estratificaciones y diferencias sociales.

El mito

La finalidad del mito en la cultura africana, consiste en acercar al oyente a una historia que le permite resolver algún problema existencial, la palabra se manifiesta como un acto; así pues, el marco de referencia del mito es la voz, cuya función es poner el problema de la realidad como el de un objeto existente presente entre el orador y la audiencia. Una de las características consiste en que el orador no solo disfruta hablando, sino que espera que el oyente comprenda la lección de su historia y resuelva su problema personal siguiendo sus indicaciones.

El mito africano pertenece al orden de la expresión simbólica, ya que dota de significado las realidades de la vida cotidiana, así como el contenido de otras formas de discursos. No es una forma narrativa que lleve al engaño, sino que transmite las ideas claves que gobiernan la concepción africana del mundo:

> "*Ya que el "otro" siempre está implícito, aparece dentro del marco que condiciona y quizás incluso determina el "yo" y el "nosotros" juntos; la anterioridad o la simultaneidad de la comunidad es el "yo" afirmado.*" (Alpha, 1982)

La concepción de la comunidad africana está enmarcada desde el aspecto individual, donde el sujeto debe apropiarse de su cosmovisión para luego integrar al "otro" de modo que se establecen relaciones y vínculos sociales entre cada uno de los integrantes de una comunidad, reafirmando sus creencias y su identidad.

El "otro" es igual de importante en la cultura africana, pero cada uno se forma desde un "yo" creado por un vínculo familiar que es preponderante en la formación social del individuo para establecer comunidad.

Para el sujeto africano la memoria histórica conserva una importancia invaluable, debe ser trascendental de generación a generación, aun cuando se establece que los cambios del mundo pueden modificar la cultura no se desaparecerá su legado tradicional y raizal. Carece de importancia los sucesos esclavistas en la actualidad, en la memoria de los jóvenes ascendientes de la cultura negra asentada en el pacífico del Chocó; pero esto no quiere decir que estos acontecimientos forzosos de aculturación no hayan dejado marcas simbólicas. En una parte de la población adulta aparece una cicatriz en el alma, producto de los hechos históricos contados de generación en generación a través de la oralidad, costumbre que con fuerza no desaparece.

El cuerpo como herramienta lingüística, social y política ha sido el eje principal en la construcción de nuevos escenarios dentro del simbolismo reconstruido y resignificado de lo que aconteció y lo que se debe sobrellevar en el cuerpo simbólico del afrodescendiente, específicamente en el Chocó.

Los procesos de esclavización aparecen en el escenario como un sombrío panorama que definitivamente trajo cambios en la vida de los africanos que viajaban obligados a tierras nuevas. Procesos de aculturación desencadenaron nuevas búsquedas en la construcción de identidades, constituyendo una cultura creada por el maltrato, pero que no se dio por vencida, sino que resignificó su valor.

Esclavitud, viaje sin regreso

Para encontrar la esencia de la construcción de cuerpo social y cultural se necesita tocar, no muy profundamente, los sucesos históricos de la esclavitud con todo lo que repercute desde el punto de vista cultural y corporal.

La esclavitud no era desconocida en África antes de la llegada de los europeos, así como en otros continentes, la diferencia en este caso se daba a través del trato; sin embargo, el ser esclavo en este continente podría tener garantías, puesto que disfrutaba de derechos cívicos, derechos de propiedad y contaban con múltiples procedimientos de emancipación (Mosquera, 2010). Había distinciones entre esclavos de casa y esclavos de guerra, sin embargo, estos últimos siempre formaban el grupo de la primera categoría después de un tiempo. En una parte de África el esclavo era incluido en el núcleo familiar que lo poseía, en cambio, en otros lugares del mismo continente, la situación era distinta, así como en otros lugares la esclavitud era desconocida.

El giro de la esclavización inicia con los europeos ya que comenzaron a exportar esclavos en cantidades alarmantes a regiones desconocidas para los africanos, modificando la

concepción de esclavo a cosa. El descubrimiento de América (por parte de Cristóbal Colón) y su posterior ocupación repercute en el continente africano. Como en la conquista de América fueron halladas tantas riquezas se generó la necesidad de implementar mano de obra para la apropiación de éstas y obtener las ventajas en la explotación económica de estas zonas. Y es entonces, en África, donde los europeos fijan su mirada para equilibrar la mano de obra, ya que la población nativa comenzó a ser exterminada; así pues, comienza el "flujo incesante", donde millones de africanos comenzaron con su proceso de recorrer el océano Atlántico para ser vendidos a los colonizadores de América. Durante tres siglos se genera un desplazamiento de africanos y por ende el comercio de esclavos.

Cada grupo de esclavizados tenía procedencias étnicas diferentes, que compartían las mismas embarcaciones:

"…durante su trayecto ni siquiera hablarán los mismos idiomas, ni tendrán las mismas creencias mucho menos tendrán las mismas prácticas artesanales. Tampoco es posible suponer que los esclavos hayan traído con ellos sus instituciones" (Arocha, 1999).

El contrabando humano que la esclavitud trajo de por medio, desencadenó una serie de fracturas dentro de la cosmovisión de mundo en las negritudes. El cambio de continente, junto con el sometimiento a nuevos lenguajes culturales deterioró gran parte de su legado cultural, sin mencionar las afectaciones que esto representó para su idea de cuerpo, basado en la fuerza vital y en la visión misma de la vida y la muerte.

La idea era mantener al negro trabajando de sol a sol a través de una disciplina de hierro que era liderada por los amos y una serie de castigos corporales como el cepo, el escarnio de la picota, el suplicio del látigo y el martirio de la mutilación, los esclavistas junto con los cortes de nariz o de orejas implementaban también la castración, además de las marcas de fuego en diferentes partes del cuerpo, aunque, lo hacían en aquellas partes en las que no perjudicarán y afectarán su desempeño laboral. Según Deleuze, en el texto cuerpo sin

órganos: *"El cuerpo sin órganos es lo que queda cuando se ha suprimido todo. Y lo que se suprime es precisamente el fantasma, el conjunto de significancias y de subjetivaciones"* (Deleuze, 1994). Aunque los castigos por parte de los amos procuraban no afectar el desempeño, el cuerpo del afrodescendiente, ya venía desprovisto de su cosmovisión. El esclavizado, debía, olvidar sus orígenes, desprenderse de su esencia, asimilar nuevas prácticas sociales y espirituales. Como creadores en los escenarios de la cultura, la sociedad, la lengua y la literatura los negros han sido forzados a la invisibilidad, con la excepción de los procesos vistos en la danza y la música, pero su historia cosmogónica, no puede limitarse solo a estos campos, a pesar de su gran importancia y aportes a la construcción del individuo y colectivo afrodescendiente. "*Un acervo copioso de estudios en torno a la religión, las danzas rituales y profanas, las fiestas, los instrumentos musicales, las artes plásticas, la literatura oral y escrita ha descubierto huellas africanas, estampadas en América con mayor o menor profundidad…"*(Freddeman, 1986). Una de las explicaciones por las cuales están más demarcadas en unas regiones que en otras (sus huellas africanas), es que sus instituciones africanas estaban cimentadas tenazmente en su modo de ver la vida. Pese a esto, era muy difícil pensar en una herencia social común, ya que los negreros no capturaban toda una tribu, no siempre los capturados compartían una filiación étnica. (Mosquera, 2014)

La infinidad de conocimientos y creencias transportados con los esclavizadores no pudo mantenerse puramente, puesto que para reconstruir sus instituciones tradicionales les faltaba el complemento social, por ejemplo, en las costas americanas desembarcaron príncipes y princesas, pero no las cortes ni las monarquías. Tratados en condiciones deplorables en cuanto a vivienda, salud y vida familiar, a los esclavizados se les exigía desempeñar trabajos donde no tenían comunicación para obtener una buena coordinación en sus acciones. Pese a esta situación, los africanos en América inventaron nuevos lenguajes en su modo de expresarse a través de la música, gestos, expresiones corporales y escritas que idearon formas de organización social de gran flexibilidad.

"De ahí que el arte del vestido y la ornamentación corporal (...) bajo el hierro de la disciplina tuvieran que esconder sus texturas y colores, sus formas y sus aromas o disfrazarse con otros tintes, contornos y sabores. Empleado para borrar creencias y prácticas religiosas, el terror de la inquisición obligó a que los dioses africanos buscaran refugio tras las máscaras y trajes de los santos católicos. Todavía en el siglo XX lejos de este terror colonial la marimba y el tambor siguen sufriendo la persecución de misioneros cristianos que insisten en encontrar el pecado hasta en la humedad del bosque minero del litoral pacífico." (Freddeman, 1986)

La manera como los afrodescendientes realizan sus rituales, ha dado a entender que aún sus creencias resisten el sentir africano. Y es factible que en la memoria de los abuelos reposen vestigios africanos que se mezclan con las nuevas prácticas religiosas. Reconocer el contexto en el que se desarrolló la historia de la esclavitud es importante, dado que su aspecto histórico permite explorar no solo su sentido simbólico en la cultura africana, sino también los cambios drásticos que llevaron al africano a fracturar su estilo de vida y por tanto su concepción de fuerza vital y visión cosmogónica. Particularmente se puede vislumbrar una fractura en torno al cuerpo simbólico y los aspectos socio-culturales debido al desarraigo provocado por los aspectos de la esclavización, luego la manera como son vistos por sus verdugos, vendedores y posteriormente compradores.

La esclavitud desencadenó lo peor del ser humano y lo llevó a pasar por encima de vidas humanas que tenían un claro vínculo con la vida y su entorno. La trata negrera mostró aspectos ostentosos, aprisionados los esclavizados fueron llevados a distintos navíos con rutas desconocidas. Una parte del equipaje desembarcaba y construían un gran barracón donde los esclavizados podían ser almacenados como si fueran ganado. Los hombres y mujeres africanos llegaban en largas filas amarrados por el cuello a una especie de horquilla de madera; algunos, después de haber marchado miles de kilómetros a través de la selva y la estepa. (Freddeman, 1986)

Eran cautivos de guerra, víctimas de enfrentamientos entre tribus enemigas o cazados por el afán de responder a la demanda comercial. No había niños ni viejos. Según algunos testimonios los comerciantes de este tráfico humano masacraron a los niños de menos de 6 años y abandonaron a los viejos y a los enfermos. Solo querían jóvenes fuertes, que pudieran soportar bien el viaje. Sus edades oscilaban entre los 16 y los 30 años. (Tannenbaun, 1968)

Los africanos y sus descendientes nunca aceptaron pasivamente la esclavización. En el barracón los esclavizados eran examinados. Se les miraban los dientes, los ojos, se les hacía correr, saltar, bailar. Se buscaban síntomas de enfermedad: escorbuto, lombriz, sarna, pues un hombre o mujer en mal estado valía menos. Si era tuerto había una reducción en el precio, igual si era sordo, o si le faltaba algún diente. Luego después, completada la revisión, el capitán zarpaba de inmediato. Era conveniente que el viaje durara lo menos posible. Temía las epidemias, los suicidios y las revueltas.

Viajeros

El viaje era terrible. Al subir al barco, adivinando la suerte que les esperaba, muchos africanos preferían darse muerte lanzándose al agua. El resto, desnudos, marcados al fuego sobre el pecho, eran mancornados, encadenados de dos en dos, en el fondo del navío. Allí permanecían de quince a dieciséis horas por día en medio de la oscuridad, sin ventilación y sin sistemas sanitarios, disponiendo de un espacio que era apenas mayor que una tumba.

Para aprovechar al máximo el espacio, la bodega de los barcos se dividía en pisos que tenían entre 1,20 mts y 1,50 mts de altura. Los hombres y mujeres africanos eran ordenados como cucharas en una caja de servicio. Así, un barco de 200 toneladas podía transportar hasta 250 piezas, olvidándose que eran hombres y mujeres que gemían entre la sangre de sus heridas, el pus de sus llagas, sus excrementos y orinas, junto con los cadáveres en

descomposición de los que no soportaban el infierno del viaje por el mar. (Tannenbaun, 1968)

Dentro del navío el olor era tan intenso que a la tripulación le era imposible permanecer en las bodegas más de unos pocos minutos, los africanos llegaban a extremos de sofocación y desesperación inauditos. Enloquecidos, atacaban a los guardias que descendían y hasta se estrangulaban entre ellos para hacerse un sitio y poder respirar, las mujeres clavaban alfileres en los cerebros de sus compañeras. Es conocida la rebelión del jefe singbé, en el navío Amistad, en 1839, que dio muerte al capitán negrero y llegó a los EE.UU., donde él y sus hombres fueron juzgados. Gracias a la presencia de los abolicionistas fueron devueltos a su país en 1842. (Tannenbaun, 1968). Este es sólo un caso entre todos los años de la trata.

En algunos casos a las mujeres y los niños les permitían circular a bordo durante el día, pero, media hora antes de la puesta del sol, debían volver a las bodegas y eran minuciosamente registradas para asegurarse de que no habían escondido algún objeto que pudiera ayudarles a librarse de las cadenas.

Cuando el día estaba despejado, todos podían permanecer en cubierta: se les regaba con agua salada y se les daban unas gotas de aceite de palma para que se frotaran el cuerpo. Los marineros formaban una orquesta y se les obligaba a bailar. Así hacían ejercicio para contrarrestar la quietud del viaje. A los que no aceptaban esta nueva humillación se le obligaba a ritmo de latigazos. (Tannenbaun, 1968)

Tenían una ración diaria de arroz, maíz, mandioca, ñame y bizcochos. No se les daba demasiado de comer, solo lo justo para que no se enfermaran y no tuvieran suficiente fuerza para rebelarse.

No todos los hombres y mujeres que salieron de África llegaron a América, en la larga travesía muchos de ellos murieron a causa de enfermedades contagiosas y otros eran tirados al mar por los capataces, cuando la embarcación venía muy pesada. Según algunos datos, de cerca de quince millones que pasaron a América durante toda la trata, se estima que debieron de morir dos millones. (Tannenbaun, 1968)

Determinar qué posibles culturas africanas estuvieron ocupando el territorio chocoano o por lo menos los descendientes, permite reconocer el carácter cultural que traían consigo los africanos o afrodescendientes y descubrir la fractura simbólica y cuál es su modo de resistir en la historia del Chocó.

Memoria esclavista colombiana

Los destinos de los esclavizados que llegaron a Colombia fueron sobre todo en sectores como los ríos del Magdalena y Cauca, Costa Atlántica y la Costa del Pacífico, con el fin de ejercer trabajos de minería en las zonas bajas de la costa, así como trabajos de ganadería en las zonas de hacienda, cerca de las partes altas de los ríos. De este modo el trabajo de los africanos hizo prosperar las grandes haciendas del viejo Cauca (departamentos como Chocó, Valle, Cauca y Nariño).

En los primeros años de colonización europea los principales aportes africanos en “el nuevo mundo”, tuvieron la influencia de los árabes del norte del África, tras su invasión y dominación en la península hispánica durante aproximadamente ocho siglos.

En estas haciendas se demostraba gran influencia de la música y la danza cortesana europea con ritmos de danzas, mazurcas, polcas, jotas y algunos romances a cargo de ilustres señoritas aficionadas al canto. (Mosquera, 2014)

Las culturas africanas que llegaron a la región occidental del país fueron más sensibles a las influencias culturales españolas, esto explica la asimilación y la reinterpretación que los grupos negros produjeron en las manifestaciones europeas, festividades como la de San Juan o la Navidad influyeron en los cantos religiosos de estos grupos quienes sustituyeron divinidades y ritos africanos por salves a la virgen María, cantos de arrullos o alabaos. El proceso de aculturación que experimentaron dolorosamente los esclavizados al encontrarse en contextos sociales y ambientales les permitió la creaciónde nuevos estilos musicales a través de una simbiosis o sincretismo. Los bailes cortesanos, la cultura europea expuesta ante sus ojos, reconfiguro esta experiencia y les llevo a unificar sus conocimientos con las experiencias de la cultura que para ellos era nueva y crearon nuevos ritmos y danzas que fortalecieron su cultura, resignificándola sin perder la huella africana.

Ejemplo de ello es la chirimía chocoana, conformada por instrumentos europeos y africanos como el clarinete, el bombardino, los platillos, el redoblante y la tambora, este conjunto tradicional acompaña las danzas cortesanas, canciones folclóricas y fiestas patronales del departamento del Chocó.

En esta misma línea los esclavizados no sólo adaptaron sus identidades tribales, sino que las transformaron aun desde lugares de aislamientos a los que estaban sometidos, dándose lugar a nuevas expresiones culturales, reflejadas en su vivienda, lengua y organización social.

Los asentamientos mineros que caracterizaban las dinámicas de poblamiento durante la época de esclavitud construyeron nuevas expresiones culturales gracias a que los esclavizados lograron poner resistencia al régimen esclavista y también huir a hacia las zonas bajas del país durante el siglo XIX (Mosquera, 2004). Así mismo en el Pacífico sur colombiano, las prácticas culturales han sido consideradas como “expresiones que reflejan simbólicamente relaciones susceptibles de adaptación” (Mosquera, 2004).

Para adentrarnos en la esclavitud desde la perspectiva cultural del Chocó es importante reconocer su historia y sus troncos familiares del legado africano con grandes rasgos colombianos únicos de nuevas formas de expresión cultural.

Troncos familiares

A partir del panorama sobre los grupos étnicos desde las fuentes de abastecimiento y captura de secuestro se puede precisar los orígenes de los africanos convertidos en prisioneros traídos hacia el Chocó como esclavizados. Según el historiador chocoano Sergio Mosquera:

"… la gran mayoría de africanos en el Chocó, hoy llevamos nombres y apellidos que nada tienen que ver con nuestra historia y cultura antes de cruzar el Atlántico…" (Mosquera, 2014)

De acuerdo a los materiales encontrados el chocoano manifiesta que los nombres y apellidos son legados que los esclavizadores dejaron ante la necesidad de nombrar lo que para ellos era mercancía. También se encuentra evidenciado en materiales escritos, que los descendientes de los antiguos esclavizados tienen el apellido de quienes fueron sus amos, por tanto, esta no prueba la familiaridad consanguínea.

Los esclavizados fueron juntados en minas y rancherías, de modo que tuvieron que construir un tipo de familiaridad distinta, edificando pueblos y familias por solidaridad. En este sentido la cosmovisión del africano se altera con este orden social, debido a que su linaje debía ser conservado en un orden sanguíneo, desde las razones de parentesco.

Colonización del Chocó

En 1510 la cultura española ingresa al territorio granadino, es decir, Colombia, desde la región del Chocó por Santa María, la Antigua del Darién, con inmigrantes españoles con el fin de poblar la ciudad. Sin embargo, el proceso de apertura y consolidación de los distritos mineros desde Nóvita y Citará fue lento debido a los obstáculos que se presentaban en el camino:

> "Antonio Guzmán de Toledo redujo a los noanamas, chancos y citaraes que durante más de un siglo habían impedido la ocupación del Chocó. Hacia 1670 los habitantes de Anserma habían instalado más de cien negros y los de Popayán se prestaban a introducir cincuenta" (Colmenares, 1978)

Se necesitó más de una ofensiva militar por la oposición de los nativos, desencadenando una guerra que terminó en exterminio. Así es como la frontera queda abierta definitivamente, con el resultado desastroso del etnocidio indígena.
Jorge Palacios sostiene lo siguiente:
(…) "*En cualquier caso, la conducción del elemento africano en su condición de esclavo no se hizo sistemática hasta cuando la explotación económica de los territorios conquistados y la consiguiente disminución de la población indígena fue considerable"* (Palacios, 1973)

La mano de obra de los conquistadores eran los indígenas, conducidos a realizar pesadas labores, cuyos cuerpos no resistían, y la producción en sus tareas descendía, por tanto las pérdidas eran enormes. La vida de los indígenas comenzó a reducirse.

Aparecen problemas de abastecimiento y de mano de obra insuperables. Pero este etnocidio sirvió como pretexto para introducir en el Chocó un número considerable de esclavizados

africanos destinados al laboreo de las minas de oro. Todo este proceso en el cambio de mano de obra fue aprobado por el obispo Bartolomé de Las Casas:

> "…parece que pocos años del descubrimiento de las Indias se fue reconociendo que el trabajo de las minas y labor de los campos no podrían superarse por los indios y para que les ayudasen se resolvió se pudiesen llevar algunos esclavos como fuesen negros (…) por la que se autorizaba a la casa de contratación para enviar hasta doscientos esclavos con el objeto de que fuesen vendidos…" (Palacios, 1973)

Mientras que el proceso de pacificación se daba en los indígenas empezó a ser notoria la presencia de africanos y/o sus descendientes, cuando los esclavizadores del Gran Cauca comienzan a encontrar lavaderos de oro, disputándolos. Así es que esta gran afluencia de "empresarios" provocó en el curso de una generación que los mineros de Popayán consolidaran su primacía en las regiones mineras del Chocó (1690-1710). Durante 1711 se fue consolidando la frontera minera y por ende la introducción de esclavizados, de modo que los esclavizadores poseían un poco menos de la mitad de los esclavos que trabajaban en el Chocó. Es importante destacar entre los propietarios payaneses las familias Mosquera y Arboleda que tenían cerca de la cuarta parte del total de los esclavos. (Colmenares, 1978)
Con esto se resume un poco la historia de la llegada del africano a Colombia, más exactamente al Chocó, pero no se ha determinado aún, cuál es el origen de la raíz africana en el Chocó o su descendencia africana.

Origen africano-Chocó

Los asientos fueron convenios o acuerdos entre la corona y un particular, este último, podría ser un comerciante individual o constituir una empresa, donde la primera, es decir, la corona arrendaba a favor del segundo una explotación comercial con carácter de monopolio. (Mosquera, 2014)

Los esclavizados legalmente registrados en Cartagena aparecen en 1676, sin embargo a partir de 1696 se concede un asiento a los portugueses, donde se establece que ingresan 9853 africanos. Las importaciones realizadas por esta compañía estuvieron compuestas por:

> "53% de bozales, africanos cautivos que eran traídos directamente de las costas de África Occidental, no hablaban ninguna lengua latina y no conocían los dogmas del catolicismo". (Mosquera, 2014)

Durante esta época las minas del Chocó se encuentran en proceso de explotación, y estas tierras son el destino para muchos bozales. Tanto oro empieza a encontrarse en el Chocó que se reactiva el tráfico legal e ilegal de africanos:

> "…la mayoría de los esclavos que entraban por Cartagena eran conducidos después al Chocó, el nuevo emporio de la Nueva Granada. A partir de entonces el auge de la explotación del oro en toda la costa del Pacífico de Colombia reactivo el tráfico negrero" (Mosquera, 2014)

Sin embargo, quienes reactivan este tipo de tráfico son de una compañía francesa que muestra gran empeño en la exportación de esclavizados, quienes usando todos los medios para evadir los impuestos inician a transportar a los africanos a través del río Atrato:

> "…las introducciones por el Atrato fueron muy frecuentes (…) debido a la demanda de mano de obra esclava que por entonces se registraba en las minas del Chocó, tráfico que estaba amparado por los mineros y comerciantes de la zona quienes siempre se opusieron a la prohibición de navegarlo y de conducir mercancías, bastimentos o esclavos" (Mosquera, 2014)

Pero tal oposición se presentaba porque los comerciantes no estaban de acuerdo en que las compañías francesas evadieran impuestos en una zona donde los controles estatales eran

inexistentes. En el año de 1710 se registra tráfico ilegal al decomisar a africanos introducidos ilícitamente: 16 eran Congos, 12 Luangos, 9 Minas, 6 Popós, 3 Carabalís, 2 Chalás y 1 Mandinga.

Este es solo un caso particular de muchos asentamientos que se dieron por mucho tiempo, en distintas compañías, como las francesas, portuguesas, holandesas e inglesas. Registrando un alto número de exportaciones africanas desde diferentes puertos, tanto legales como ilegales en Colombia, aumentando la población esclavizada en el Chocó con cifras preocupantes para la minoría blanca.

Al estudiarse los orígenes étnicos en las patentes de ventas de Cartagena de Indias, se encuentra la referencia a posibles adscripciones étnicas. Los esclavizados en el Chocó pasaban de 10.000, cifra que resulta ser elevada, sin dudas la población aumentaba debido a la trata. Quienes repuntaban en la lista de esclavizados eran aquellos que procedían del área de Bantú (Congos y Luangos) (1731-1740), y la aparición de los Carabalíes.

Como consecuencia de la desaparición de las denominaciones étnicas (con respecto a las características, cualidades o atributos adjudicados a determinado grupo étnico, es importante precisar que éstas fueron impuestas por el traficante o esclavizador), y de la extinción de la esclavización fueron desapareciendo en el Chocó las características atribuidas a los bozales, "…para dar paso a la imagen generalizada, ya no de las castas o etnias sino de un negro" (Mosquera, 2014)

Dentro de las minas, en el Chocó, se produjeron encuentros y fusiones tanto interculturales como interétnicas que facilitaron la desaparición de las características originales en vez de mantener viva una serie de costumbres culturales y sociales distintas a las de las etnias. Los grupos se mezclaban y los nuevos matrimonios disolvían una etnia "…para dar lugar a un negro genérico" (Mosquera, 2004). Este tipo de fusiones, fueron establecidas por los esclavizadores, otorgando no sólo la cualidad de ser negro, sino el lugar que ocupaba en la

pirámide social, en su afán por nombrarlos, clasificarlos y caracterizarlos en provecho de la dominación ejercida. Aprovechando esta circunstancia los esclavizadores perpetuaron la discriminación estableciendo estructuras de poder con el fin de mantener la dominación.

Los esclavistas no resaltaron las características de cada grupo étnico, no propagaron la imagen de que los mandingas eran comerciantes diligentes, ni que los Lucumíes inteligentes; todas sus cualidades fueron ocultas con el fin de esconder la grandeza de los orígenes africanos inmersos en la población chocoana. Este tipo de dominación les borró parte de la memoria histórica, gracias a ello existen casos donde no se reconoce el origen étnico-cultural. Por tal razón es difícil precisar los rastros del pasado que permanece en los legados culturales *(…) "los cuales fueron el soporte importante para sobrevivir en las condiciones del desarraigo, la desterritorialización y la persecución generada por la esclavización*"(Mosquera, 2014)

Cuerpo esclavo, ser negro

Concepciones religiosas

La idea de la esclavitud ha sido contextualizada en determinados ámbitos, que le da distintas posturas a lo largo de la historia. Desde la postura religiosa se cuestiona la misma humanidad del negro africano: Cam o Cham era el hijo de Noé que había avergonzado a su padre, ganándose su maldición y el que había dado origen a los pueblos negros. Esta interpretación errada del verso bíblico es un tema que se usa de manera recurrente en la descalificación del negro, y en la justificación de su esclavización.

> "Noé mismo habría pronunciado la condena centrándola en el hijo de Cam, Canaán: *Maldito seas Canaán; siervo de siervos será a sus hermanos"* (Génesis 9:25) (Bou, 2007)

Se muestra claramente la figura que representa la opresión y el racismo dentro de un contexto religioso a través de la condena de un ser humano con características sociales distintas que en su momento no encajaban en esa sociedad. De modo que desconocían al africano como humano, como se menciona en el texto siguiente:

> *"... los negros "carecían del uso de razón que es peculiar al hombre"; que tenían "escaso ingenio y estaban desposeídos de todas las artes y las ciencias"; que eran "proclives a la lujuria y en su mayor parte idólatras". Despedían mal olor y estaban tan enamorados del color de su piel ¡que pintaba al demonio blanco!"* (Davis, 1968)

En este sentido, el blanco clasificaba al africano entre los animales, condenándolo al maltrato y a un sinnúmero de eventos despectivos, como también su pensamiento podría estar sojuzgado por su color de piel. Pero también formo parte de este tipo de pensamiento en el blanco, el movimiento religioso que aclaraba que el color negro hacía parte de lo desconocido y por tanto de lo impuro.

Además, la iglesia atribuía la esclavitud como un suceso divino, para legitimar la explotación de la mano de obra y el saqueo desvergonzado de las riquezas africanas.
En el siglo XVII, el negro era considerado maldito pero humano, y por esa razón tenía derecho a la instrucción religiosa, pese a esto existía una absurda teoría sobre el conocimiento de los africanos:

> "Las bestias feroces parecen de una esencia demasiado noble para servir de punto comparación a estas tribus horribles. Los monos bastarán para representar la idea de la psiquis y en cuanto a lo moral, uno se considera obligado a evocar el parecido con los espíritus de las tinieblas" (Bou, 2007)

El carácter religioso era muy fuerte para determinar el valor de una persona y más aún de los africanos que por su color de piel y sus distintas formas de ver la vida eran castigados

por sus verdugos que pretendían inculcar hábitos religiosos de un Dios que ni ellos mismos conocían.

Por esta causa, las atrocidades cometidas en el transcurso de la esclavización marcaron toda una cultura dejando fracturas dolorosas en todo un legado ancestral, política y socialmente organizado.

Cuerpos sometidos

Cuando eran capturados los esclavizados, se desencadenaba verdaderas guerras que dejaron como saldo infinidad de heridos y muertos, pero casi siempre un saldo "preciado": los esclavos. Estos, una vez encadenados, eran trasladados a pie hasta los barracones con todo el esfuerzo físico que implicaba sobre todo para los heridos y los niños. Estos sitios eran sucios, pestilentes, el agua potable escaseaba, y el calor ahogaba. Obligados a convivir con las enfermedades, el maltrato, la sed, el hambre y la aglomeración se veían diezmados poco a poco. Dentro de esas estructuras se llevaba a cabo una de las actividades repugnantes de la trata: la separación de padres de hijos, de hermanos, esposos, amigos, parientes o vecinos, de acuerdo con la elección que llevara a cabo el comerciante. En estos lugares esperaban semanas o incluso meses hasta que el barco pasara a recogerlos, y una vez a bordo debían permanecer en las costas africanas hasta que el cargamento se completara. En el barco las condiciones eran incalificables, el hacinamiento, el hambre, la suciedad, la pestilencia, el calor sofocante, la tortura, el dolor y el pánico lo inundaba todo. Como la travesía duraba dos meses (en el mejor de los casos) la mortandad que se producía bajo esas condiciones era inmensa. Sumado a estos tormentos, antes de la llegada, los enfermos o heridos, que corrían el riesgo de no poder venderse, eran lanzados al mar. (Tannenbaun, 1968). Una vez llegados a su destino los esclavos solían ser cebados o incluso drogados para que lucieran saludables, eran sometidos nuevamente a un examen anatómico pormenorizado y luego, eran comprados por algún plantador o minero ávido de explotarlos.

Su calvario comenzaba un nuevo capítulo. En las plantaciones o en las minas, el hambre, la falta de sueño, las condiciones de trabajo inhumanas y los malos tratos, terminaban por agotar el vigor del esclavo, y una vez sin fuerzas, el amo prefería comprar uno nuevo que cuidar de su esclavo enfermo. El círculo mortal comenzaba de nuevo su curso. Diariamente los esclavizados eran expuestos a los maltratos y abusos:

> "Las leyes de la humanidad no sacian su bárbara condición en derramar diariamente la sangre de sus esclavos, sino que ponen particular estudio en inventar castigos para mortificarles. Esta es la peor suerte que puede tocarle al infeliz esclavo" (Munive, 2008)

Por el afán de dominar a los demás, surgían eventos de intolerancia donde no importaba la violencia que se practicara, así los amos dejaban a sus esclavos con algunas enfermedades y lesiones, tales como hernias, mutilaciones en las extremidades, piernas quebradas, entre otras.

El africano para el blanco era parte de un selecto grupo de esclavos que serían sometidos a labores inescrupulosas; al no tener pensamiento, ni sentidos creativos, solo podría requerir alimento, vestuario y un lugar para dormir. Además, se les consideraba como herejes, de renegar contra una religión que ni siquiera ellos mismos conocían. Les despersonalizaron y les impusieron valor de objeto mercantil, dado que se podía vender, cambiar, hipotecar, empeñar o regalar.

El esclavismo estaba caracterizado por el uso de la violencia, puesto que los propietarios estaban apoyados por las leyes y de manera frecuente castigaban a golpe de látigo. El miedo era fundamental para mantener el régimen esclavista para conseguir la dominación y crear en el esclavizado sentimiento de inferioridad.

CAPÍTULO 2

CUERPO MALTRATADO

LA RECONSTRUCCIÓN Y RESIGNIFICACIÓN

Cuando los africanos llegan a territorios colombianos sus identidades culturales se ven trastocadas por nuevas concepciones religiosas, permitiendo una dinámica diferente en factores culturales y sociales.

Estos factores permitieron la creación de culturas cambiantes, acompañadas de discursos enmarcados por contextos de modernidad que hacen referencia al acervo como algo flexible e inestable. Los procesos de identidades han sido entendidos como fenómenos culturales los cuales llevan específicamente la invención de comunidades. Entonces, las identidades han sido entendidas como algo relacionado a una serie de prácticas tradicionales:

> "Las comunidades negras se conciben dentro de una dimensión social, política y cultural que reclama para las poblaciones ancestrales el ejercicio de la autonomía, el sentimiento de identidad y las posibilidades de construir y recrear un proyecto de vida propio" (Zambrano, 2003)

Dichos cambios han incidido de forma involuntaria en las prácticas culturales de los grupos negros y se han reflejado en la música, los cantos, las danzas y los diferentes rituales religiosos. El territorio que ocupan los afrodescendientes se convierte en un elemento primordial, no sólo para distinguir sus identidades culturales sino como fundamento para identificaciones colectivas.

> "Los espacios que componen los diferentes escenarios del Pacífico, habitados e identificados por y con los grupos negros, crean también el escenario para la formación y consolidación de actores sociales que construyen y defienden

> identidades y solidaridades. Identidades que, a su vez, están basados en prácticas vernáculas, las cuales demuestran la constante interrelación o integración entre hombre y naturaleza" (Oslender, 1999)

Oslender propone una forma nueva de mirar el proceso de construcción de identidades alrededor de una "integración", estas identidades cambian de un modo permanente por su carácter dinámico inmerso en el ser humano en relación con el espacio natural y territorial. Por esto, es difícil hacer una interpretación de la identidad de una región cuando en ella existe una fusión de todos los elementos que constituyen su diversidad, dicho de otra manera: "la diversidad cultural por la cual es reconocida cierta región no puede considerarse una sola identidad para configurar su integridad, puesto que al hacerlo la diversidad cultural y racial del pasado queda supuestamente desplazada por la homogeneidad actual o futura lograda por el mestizaje" (Oslender, 1999)

De esta manera, los procesos de producción de identidades han sido entendidos como fenómenos culturales que llevan en sí la invención de comunidades. Estas identidades se construyen y están íntimamente involucradas por el territorio o la población en la que se desenvuelven. Al llegar los africanos a América, transformaron sus manifestaciones culturales que les identificaban. El cambio de territorio, las concepciones religiosas estrictamente implementadas y su interacción con grupos étnicos diversos, permitió un desarrollo particular en los factores culturales y sociales recreando nuevas identidades.

Cuerpo inferior

Aspectos teológicos, morales, económicos (el trabajo esclavista fue utilizado como el principal mecanismo de un sistema económico que se alimentaba de fuerza física) (Munive, 2008) y raciales fueron usados como pretexto para justificar la esclavización de africanos y de ese modo definir su inferioridad estableciendo como causa justa y noble la violencia empleada contra ellos. Castigos corporales, torturas e incluso la muerte en ejecución hacia

los esclavizados fueron usados durante un periodo de casi tres siglos como mecanismos para asegurar la explotación y el control estricto, “como instrumento útil para adueñarse del cuerpo de africanos y africanas” (Colmenares, 1978). El poder ser reflejaba mediante la exhibición de la capacidad para controlar a los esclavos, los castigos fueron convertidos en ceremonias públicas, como espectáculos penales, donde se escenificaba los castigos impuestos, procurando reafirmar el poder y el control, eternizando su explotación. Toda esta serie de actos punitivos tenían como finalidad promover el terror y el miedo para mantener el estatus del orden esclavista, reflejando el grado de dependencia de una sociedad que necesitaba valerse de la violencia para mantener la mano de obra africana. (Munive, 2008)

El dominio ejercido sobre los esclavizados estuvo acompañado de nuevos atributos, despersonificando sus propios referentes socioculturales que les definían individual y colectivamente; condición que permitió que seres humanos fueran transformados en mercancía de trabajo.

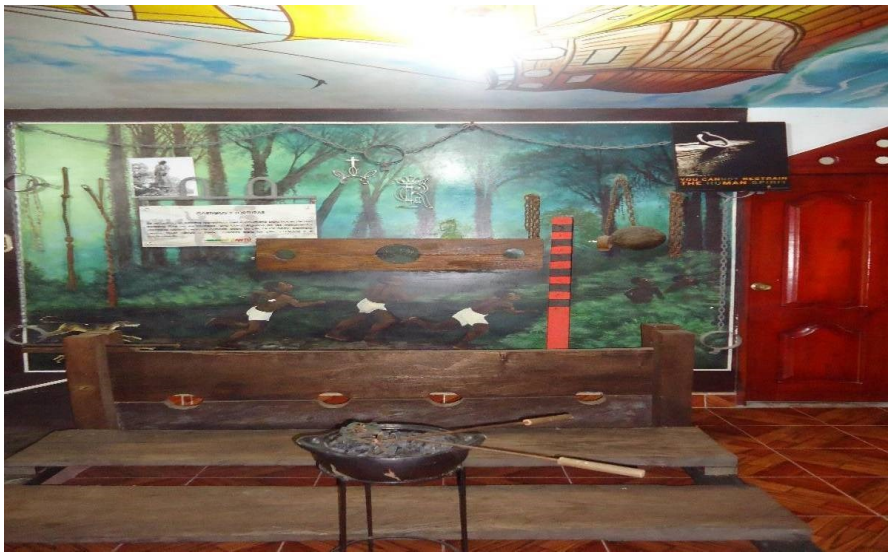


Figura 1. Museo Bantú-Muntu (Chocó-Quibdó), réplica de los elementos empleados para castigos corporales.

Convertido en un bien, el esclavizado podía ser objeto de compra, venta, préstamo, obtenido por herencia (Mosquera, 2004). El esclavizado solo era percibido como un "objeto de propiedad", razón por la cual era sometido y enajenado a su propietario. Se establecen dos papeles en torno a esto, señores y esclavos estableciendo un modo desigual de derechos y deberes entre ambos. Los esclavos por su parte debían ser fieles, humildes y obedientes, en tanto que los señores, así como debían ejercer autoridad, también era necesario ser benevolente con el trato de sus subordinados. Sin embargo, estas últimas acciones no se llevaban a cabo, por lo cual los esclavizados se resistían al trabajo forzoso y sus amos ejercían con extremo rigor, una disciplina impuesta como medida coercitiva, donde prevalecía la idea de que los esclavos no trabajarían satisfactoriamente si no fuese por el castigo. Existió el intento por disfrazar la benevolencia, y la población africana mostró resignación frente a las acciones que veían de quien fuese su dueño.

Los castigos como mecanismo de control predominaron como componente social durante la esclavización ya que eran sometidos a la fuerza; prevalecía un inextinguible potencial de rebeldía. Los esclavos se rebelaban para escapar de la dura jornada de trabajo y los malos tratos, pero, sobre todo, para recuperar su libertad.

Todos unos arsenales de instrumentos fueron usados como mecanismos de dominación que reunía cadenas, cepos, palmetas, máscaras de metal, látigos, permitiendo la clasificación de categorías como, instrumentos de captura y contención, instrumentos de suplicio e instrumentos de humillación. (Mosquera, 2014). Sin mencionar las mutilaciones de las señoras hacia las esclavas, justificando los celos hacia sus maridos.



Figura 2. Museo Bantú-Muntu (Chocó-Quibdó), replica de los elementos empleados para castigos corporales

La tensión existente entre esclavo y esclavizador revela la manifestación de la violencia como instrumento de control, únicamente para beneficiarse de los mecanismos de poder, ya que la resistencia a no dejarse someter, amenazaría el monopolio organizado.

"En las aplicaciones de los castigos, lo que se celebra no es el sufrimiento del condenado, tampoco la identidad de la punición sino la apoteosis del poder que, además de dominar, subyugar y humillar al supliciado, procura con la dramatización señalar que es posible aniquilar cualquier pretensión de equilibrio". (Balandier, 1994)

Y no es para menos, romper con una serie de vínculos culturales, alterar la naturaleza social de varios seres humanos e incluso pretender desaparecer su visión cosmogónica con pretensiones conquistadoras. Esta esclavitud redujo la diversidad cultural africana convirtiéndola en una masa similar donde las particularidades tribales desaparecieron, unificando todas las creencias, formando una sola, un solo Dios. Los castigos corporales son apenas la muestra visible que enaltece la figura del dominador y su poder simbólico es proporcional a la intensidad de sus castigos.

Cuerpo profano

En la explotación esclavista, el cuerpo era sometido a tratamientos de maltrato, castigos que funcionaban como "esenciales". El sufrimiento era usado para forzarlo al trabajo productivo. Usaban fundamentos teológicos que justificaban, por una parte, el castigo como componente esencial entre señores y esclavos, y la acción esclavista de hombres y mujeres africanos basándose en malas interpretaciones sobre la Biblia acomodándola para su beneficio propio. En el marco religioso los africanos ya estaban destinados a llevar una vida de servidumbre, legitimado en algunos versículos que autorizaban a convertir a otro ser humano en esclavo por parte de los europeos.

Este tipo de exégesis que eran empleadas para acomodar sus propios intereses estaban basadas sobre todo en el libro del Génesis:

"*…Y bebió del vino, y se embriagó, y estaba descubierto en medio de su tienda. Y Cam, padre de Canaán, vio la desnudez de su padre, y lo dijo a sus dos hermanos que estaban afuera (…) y dijo: maldito sea Canaán; siervo de siervos será a sus hermanos…*" (Biblia, 1960)

Supuestamente la maldición de Noé hacía Cam, transforma a sus descendientes en esclavos, esto sostuvo como legítima la caza humana llevada en África. Entonces, África se convertiría en una fuente de provisión de esclavos. Esta maldición, interpretación adornada por esclavistas (e instituciones como la iglesia), determinó un modelo definido por el poder y la sujeción.

Además, aparecieron supuestos sobre el porqué de la bestialidad de los negros que promovían la separación de las razas. Este imaginario social ratificó la división y desencadenó nuevas imágenes. Representaciones que reforzaban la torpeza del africano, y atribuía al blanco las cualidades por ser bendecido, en cambio al negro las bajezas por ser maldecido. Igualmente seguía siendo descendiente de Cam, sin embargo, ratificaban que

nunca alcanzarían la misma condición, porque mostraban diferencias mentales culturalmente.

Cuerpos caídos

El desarraigo de millones de africanos y el tratamiento perverso hacia ellos moldeo un tipo de relación basado en la infravaloración que se incrusto en la sociedad, que permanece aún en estos días, reflejado en las relaciones sociales que albergan el estigma del pasado esclavista.

En una sociedad con prejuicios el papel del negro fue ambiguo: ser negado como tipo social o ser admitido con ciertos matices de tolerancia dentro de un cuadro social supuestamente democrático en términos sociales. Esta orientación implicó un cambio significativo de perspectiva, desde una caracterización biológico-moral hacia una base racial.

"Desde sus comienzos el racismo no tuvo más que un carácter accesorio. Era necesario para dar una apariencia de legitimidad al comercio de esclavos, para justificar la esclavitud y para establecer que los africanos por el hecho de su inferioridad racial, estaban abocados a ser los esclavos de los europeos que les eran superiores" (Munive, 2008)

La diáspora africana abrió el surgimiento de doctrinas racistas que fueron gestadas durante la esclavización como una de sus tristes herencias, sumado a esto el proceso violento de aprisionamiento de africanos introdujo la violencia simbólica, asignando la despersonificación, donde los seres humanos fueron transformados en instrumentos de trabajo. La diáspora africana, además de la violencia perpetrada contra los millones de seres humanos convertidos en esclavos trajo consigo el signo de la estandarización y la despersonificación. La diversidad de los pueblos africanos con sus distintas etnias, rituales y demás rasgos culturales fue duramente golpeada y fracturada por traficantes y explotadores que se valieron de sus energías como fuerza de trabajo. La singularidad de

estos hombres y mujeres fue suprimida por la esclavitud y otras denominaciones de carácter genérico pasaron a clasificarlos, así como designaciones incorporadas a los nombres dados a los esclavos. Denominaciones que también fueron empleadas como indicación imprecisa de sus lugares de procedencia; para los esclavizadores no hubo pueblos africanos con todas sus características socio culturales, solamente esclavos. (Mosquera, 2014)
Este tipo de categorizaciones se vieron reflejadas en características fenotípicas como el color de piel, el tipo de pelo, estatura y tipo de nariz.

"Tales categorizaciones demuestran que contrariamente a una visión de homogeneidad, el continente africano demuestra que contrariamente a una visión de homogeneidad, albergaba una enorme heterogeneidad en términos de organización social. Aspectos de diferenciación física y de variedad lingüística, religiosa, de costumbres entre otras dimensiones, ratificaban que tampoco se podía hablar de unidad cultural" (Soto, 2006)

Lejos de representar ser homogéneo, África siempre tuvo la característica de poseer un gran mosaico cultural con complejos y variados patrones de la cultura. Sin embargo, hubo acciones debido a la esclavitud, que deformaron de manera significativa los comportamientos socio-culturales de los africanos. Los cuerpos de los esclavizados, por ejemplo, recibieron asignaciones que obedecían a otros criterios. Su cuerpo era tratado desde el sentido comercial, interesaban sus calidades físicas como instrumentos de trabajo. Revisiones desde el punto de vista médico, daban cuenta de su buen estado: examen de ojos, lengua, muslos y otras partes del cuerpo certificaban su salud y vigor, obteniendo un precio, fracturando cualquier otro detalle que pudiera resaltar sus marcas sociales de referencia, eran solo piezas mercantiles. (Arocha, 1999)

CUERPO SIMBÓLICO

Si bien la prioridad teórica de esta investigación tiene razón de ser en los postulados sobre imaginarios sociales a partir de las concepciones de Bourdieu y Castoriadis también es importante hablar del cuerpo desde una perspectiva más simbólica y analítica, viéndolo no como una estructura meramente biológica, sino como el componente donde confluyen creencias, culturas y relaciones, que si tal vez no se pueden presentar siempre físicamente, se constituyen como elementos fundamentales en el proceso de construcción de sentido y de la realidad social donde los imaginarios sociales encuentran su espacio para surgir.

El cuerpo, no es solo la unión de órganos, el contorno del individuo o el espacio que ocupa, sino que es este por su lenguaje simbólico, su significado cultural imposible de comprender sin su relación desde las prácticas. De tal manera que, el estudio que se hace desde la sociología hace posible construir la noción del objeto de estudio de esta investigación al cual llamamos "cuerpo" desde la perspectiva de Bourdieu y las relaciones del imaginario social que propone Cornelius Castoriadis, haciendo mayor referencia en el lenguaje como una creación espontánea del colectivo humano.

Concepto del habitus

La obra de Pierre Bourdieu, se destaca como una de las más originales de la postguerra. Su perspectiva sobre el mundo social es una constante búsqueda para acceder a la comprensión consciente de las relaciones sociales y sus mecanismos de reproducción de la dominación social. De acuerdo al pensamiento de Bourdieu las personas son sujetos sociales que pueden o no liberarse de los mecanismos sociales que las han hecho lo que son y a la vez no dejan de contenerlas.

Bourdieu es un referente importante para el análisis de los procesos corporales del afrodescendiente chocoano a través de conceptualizaciones como habitus, campo de poder,

violencia simbólica, que ayudan a configurar una red de nociones que permiten develar y descubrir algunos aspectos ligados a los procesos de esclavización del africano, permitiendo localizar algunas fracturas que se despliegan de problemáticas relacionadas con el poder simbólico y la reproducción social.

El Habitus

Con respecto a la teoría del habitus, Bourdieu inicia un camino que permite comprender como es que, en diversas épocas de la historia, las sociedades occidentales han incluido un sistema de relaciones, esquemas y disposiciones adquiridas: sus acciones, elecciones y gustos.
Con este fin, plantea Bourdieu:

"Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen habitus, sistema de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras predispuestas para funcionar como bases sólidas, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente "reguladas" y "regulares" sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas y, por ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta". (Bourdieu, 2008)

Bourdieu toma prestado la noción de esquema de Panofsky, y caracteriza el habitus como un "sistema de esquemas interiorizados que permiten engendrar todos los pensamientos, percepciones y acciones característicos de una cultura". (Giménez, 2007)

De modo que el concepto de habitus permite analizar las características que se establecen en las relaciones que se dan entre los cambios corporales y sus incidencias culturales desde

la visión africana, la esclavización hasta la actualidad. Por lo tanto, el habitus, "[…] constituye el fundamento objetivo de conductas regulares y, por lo mismo, de la regularidad de las conductas y podemos prever las prácticas […] precisamente porque el habitus es aquello que hace que los agentes dotados del mismo se comporten de cierta manera en ciertas circunstancias" (Bourdieu, 2008)

Para Bourdieu, el habitus es la historia hecha cuerpo, historia que se relaciona más con lo social incorporado que con las acciones meramente individuales, solo posible de ser reformado gracias a las nociones de estrategia y auto-socio análisis y socio análisis asistido. Hablar de habitus, es efectivamente entender la historicidad de los agentes, que lo individual, lo subjetivo lo personal es social. De ninguna manera comprendiendo que su estructuración en el cuerpo está ligada a razones orgánicas genéticas o inmanentes a su naturaleza natural, sino que, al igual que el cuerpo son construcciones simbólicas.

Frente a esta postulación, Marcel Mauss, plantea: "denominó técnica a la acción que es efectiva y tradicional (y verán que esto no es diferente de una acción mágica religiosa o simbólica). Tiene que ser efectiva y tradicional. No hay técnica ni transición en ausencia de tradición. Esto, sobre todo, es lo que distingue al hombre de los animales: la transmisión de sus técnicas y muy probablemente su transmisión oral. El cuerpo es el primer y más natural instrumento del hombre. O, de forma más precisa, sin hablar de instrumentos, el primer y más natural objeto técnico del hombre y al mismo tiempo su primer medio técnico, es su cuerpo." (Mauss, 1979) Así que para este autor las técnicas corporales son maneras de marchar, bailar, comer beber. Estas maneras son aprendidas transmitidas.

Las improntas sociales se vuelven cuerpo, cuerpo marcado por estereotipos que lo vuelven en este caso cuerpo construido, a partir de la incorporación de esa imagen de sí mismo que se forman de los demás y que le devuelven como si se tratase de espejos. Cuerpo negro afrodescendiente percibido como negativo porque lo concibe como negro esclavo. A partir de esto puede pensarse que el cuerpo del afrodescendiente es un cruce tensionado de la

relación entre la hexis corporal y los habitus (Giménez, 2007), mientras que el primero remite con mayor fuerza al individuo y a su relación personal, propia, particular con la sociedad, el segundo concepto propone una relación inversa en la que la sociedad funciona como eje externo frente al individuo.

La hexis corporal como una organización durable en el cuerpo es cargada con significados y valores sociales aprendidos desde niños como patrones de hábitos ligados específicamente al cuerpo individual una especie de memoria corporal que se hace patente en el caminar, en el comer, en el bailar prácticas estas que son enmarcadas por las estructuras sociales que las envuelven. Hexis corporal que se va a ver modificada frente a los nuevos valores cosmopolitas.

De Dominación

Existen formas de dominación que se ven reflejadas en lo corporal, la forma de caminar, de hablar o incluso de comer, el modo de inclinarse, de agacharse, de doblar su cuerpo:
"las conminaciones sociales más serias no van dirigidas al intelecto, sino al cuerpo, tratado como un recordatorio. Lo esencial entre la masculinidad y la feminidad tiende a inscribir la diferencia entre los sexos en los cuerpos, en forma de maneras de andar, hablar, comportarse, mirar, sentarse, etcétera. Y los ritos de institución no son más que el límite de todas las acciones explícitas mediante las cuales los grupos se esfuerzan en inculcar los límites sociales o, lo que viene a ser lo mismo, las clasificaciones sociales (la división masculino/femenino, por ejemplo) en naturalizarlas en formas de divisiones en los cuerpos, las hexis corporales, las disposiciones, respecto a las cuales se entiende que son tan duraderas como las inscripciones indelebles del tatuaje, y los principios de visión y división colectivos"(Bourdieu, 2000)

Precisamente ese modo de ser dominante que se convierte en norma o ley se inscribe en el cuerpo elimina toda consciencia o voluntad de rastros históricos generando actitudes con

apariencias de ser comunes, aprobados, aceptados o naturales. Esa naturalización de las instancias sociales que genera la visión de la esclavización es una actitud corporal frente a ese mundo.

"El cuerpo percibido está doblemente determinado desde un punto de vista social. Por una parte, es, incluso en lo que tiene de más aparentemente natural (su volumen, su estatura, su peso, su musculatura, etc.), un producto social que depende de sus condiciones sociales de producción" (Bourdieu, 2004)

Las lógicas de oposiciones que se vuelven familiares en su doble sentido como núcleo social primario, es decir que es aprendido y naturalizado, producen tanto la dominación como la sumisión genera una manera de ser corporal, o como diría Bourdieu "una inclinación corporal a realizar una identidad constituida en esencia social y transformada, de ese modo, en destino". (Bourdieu, 2000)

Entender el cuerpo desde las actitudes corporales desde el habitus y las hexis corporales es un capital simbólico; definido por Bourdieu es un capital negado, reconocido como legítimo, algo que carece de acreditación, donde solo la creencia del grupo puede conceder a quienes le dan garantías materiales y simbólicas de pertenencia, es decir, expone la manera de comprender los cuerpos como capitales simbólicos en tanto que son representaciones simbólicas que las estructuras sociales generan. Teniendo en cuenta que los capitales (según Bourdieu), son bienes apreciables, esperados, enviados, anhelados y deseados, de modo que Bourdieu libera este concepto desde el punto de vista económico, pero lo extiende a cualquier tipo de bien susceptible de acumulación en el cual puede constituirse un proceso de producción, distribución o consumo. Ahora bien, la noción de capital simbólico es retomada desde la manera de distinguir la acumulación de ciertos bienes. Esto puede encontrarse de manera práctica en el hecho de que el esclavizado fue visto como un objeto en el mercado, donde los amos lo tornaron como capital simbólico, produciendo y acentuando, según el caso, la actitud corporal de sumisión, introversión, de obediencia generándose así, el estatuto social de objeto de intercambio. En condiciones

históricas esa sumisión fue tomada como una virtud, actitudes aceptadas (docilidad, abnegación).

Este proceso de dominación y de sumisión deriva en hexis corporales que se da a través de una fuerza, que según Bourdieu son fuerzas y violencias simbólicas no conscientes. No niega que la imposición de las fuerzas físicas exista, sino que adjudica al cuerpo el rol de destinatario de la fuerza simbólica, blanco de prácticas. Menciona también que, al igual las tendencias a la sumisión, éstas que llevan a reivindicar y a ejercer la dominación no están inscritas en la naturaleza, sino que son construidas por un trabajo de socialización. Es decir, la condición del esclavizador supone un deber ser que llega a ser "eso es natural", inscribiéndose un lenguaje corporal bajo un conjunto de disposiciones naturales, visibles en tanto a la manera de comportarse, mantener la cabeza en alto, una actitud, incluso una creencia. Estas disposiciones gobiernan al agente "esclavizador", y lo dirigen en las ideas y en las maneras de desarrollar sus prácticas mediante la fuerza.

Bourdieu lo confirma:

"La fuerza simbólica es una forma de poder que se ejerce directamente sobre los cuerpos y como por arte de magia, al margen de cualquier coacción física (…) acción transformadora tanto más poderosa en la medida en que se ejerce, en lo esencial, de manera invisible e insidiosa, a través de la familiarización insensible con un mundo físico simbólicamente estructurado y de la experiencia precoz y prolongada de interacciones penetradas por unas estructuras de dominación."(Bourdieu, 2000)

La esclavitud se sostuvo en base a una violencia simbólica, insensible e invisible para sus propias víctimas. Ejercida simbólicamente, fundamentada en principios simbólicos aceptados finalmente por el dominado tanto como el dominador, cuya mayor eficacia simbólica recae en lo corporal, como es el color de la piel, por ejemplo.

“La violencia simbólica es esa coerción que se instituye por mediación de una adhesión que el dominado no puede evitar otorgar a la dominante (y, por lo tanto, a la dominación)” (Bourdieu, 2000)

Para resumir, la relación entre el dominador y dominado, se naturaliza, se percibe verdadera. Lo típico de los dominadores es ser capaces de hacer que se reconozca como universal su manera de ser particular, lo que genera a su vez en el mismo proceso y procedimiento una visión del mundo y del cuerpo, de sus prácticas y sus actitudes como naturales.

Los dominados aplican a la dominación unas categorías construidas desde el punto de vista de los dominadores haciéndolas parecer como naturales. Durante la esclavización las imágenes sobre los africanos y sus descendientes connotan determinados aspectos que hacían parte de su identidad asignada: sujetos negros y sujetos esclavos. Los dominadores les convirtieron en objetos, cosas, en bienes muebles o propiedad de una persona. (Mena, 2014)

Para finalizar, en este estudio sobre Bourdieu con relación al cuerpo y su contexto simbólico, se establece que, el cuerpo está relacionado con el habitus que los agentes incorporan para pertenecer a determinado espacio social que se manifiesta en las hexis corporales según las formas de visión del mundo; puesto que el cuerpo está en el mundo social, pero el mundo social está en el cuerpo, las estructuras del mundo están presentes en las estructuras que los agentes utilizan para comprenderlos.

El campo

Se puede afirmar entonces, que las fracturas culturales del mundo africano, ocasionadas por la esclavitud, se relacionan con habitus incorporados, que son, a su vez, la integración del mundo social, su campo. Una de las características del campo, presentado por Bourdieu es

que son un territorio objetivo en donde los agentes ocupan distintas posiciones según el capital que hayan adquirido, heredado, incorporado. (Giménez, 2007) Quien tiene mayor cantidad de capitales acumulados y por ende puede imponer sus reglas tiene una denominación y un valor mayor, diferente a quien apenas desea tener ese capital en su poder. Bourdieu, distingue su noción de campo diciendo que en éstos hay luchas y por tanto historia; solo puede haber historia mientras los individuos se rebelan, resistan y reaccionen. (Bourdieu, 2001)

También se puede agregar sobre la relación entre el campo, los habitus y el cuerpo que debido a lo social se instituye también en los individuos biológicos, hay, en cada individuo socializado, una parte de lo colectivo. El habitus entendido como individuo o cuerpo biológico socializado a través de la encarnación en un cuerpo, es colectivo.

El rol que tiene el cuerpo en la estructura social es preponderante; al decir que las estructuras sociales se incorporan en forma de habitus, se refiere a que los agentes hacen suyo lo social a través de los cuerpos, pero que a su vez estos cuerpos reproducen en parte lo social y se produce a través de las prácticas. De este modo la existencia social está condicionada por las vivencias de todo el grupo y de todas sus tradiciones, pero van ligadas también a las experiencias del propio sujeto y también a sus imaginarios.
"[…] El cuerpo está en el mundo social, pero el mundo social está en el cuerpo. Y la incorporación de lo social que lleva a cabo el aprendizaje es el fundamento de la presencia en el mundo social que supone la acción socialmente ejecutada con éxito y la experiencia corriente de este mundo como evidente" (Bourdieu, 2002).

Lo que se postula es una relación reflexiva entre habitus y campo, en la medida en que ninguno puede funcionar sin la relación recíproca con el otro. Es un vínculo que manifiesta el hecho que "el cuerpo está en el mundo social" así como "el mundo social está en el cuerpo". Por tanto, el habitus sería la incorporación de las estructuras sociales a través de la

interiorización de la exterioridad, y el campo sería el producto de la exteriorización de la interioridad.

Es importante pensar el cuerpo como un magma de significaciones, donde los imaginarios sociales le dan sentido a la existencia individual y a la creación colectiva. Para Isaza, quien retoma el término "magma" propuesto por Castoriadis:

"pensar la ciudad como magma es pensarla como una institución imaginaria, producto de nuestros sueños, creaciones del lenguaje y el habla: un grupo anónimo de individuos armados de palabras, signos y símbolos con los cuales tejen los productos de su imaginación y producen instituciones, producen la ciudad" (Isaza, 1998)

En la cultura afrodescendiente se dan las creaciones sociales, que posibilitan una multi-dimensionalidad cultural muy ligada a lo simbólico y al lenguaje como manera de exteriorizar los pensamientos, anhelos y puntos de vista. Indagar por el imaginario de afro descendencia es querer conocer cómo a partir de las prácticas y pensamientos individuales se genera una idea, un concepto y una visión de cultura que permite entender su creación y construcción imaginaria que hacen de ella sus propios habitantes. Desde el momento en el que fue concebida la cultura afrodescendiente, orígenes culturales africanos, hasta la actualidad. Por lo anterior, es importante retomar las postulaciones de Cornelius Castoriadis sobre el imaginario social.

Castoriadis: Imaginario social

"El ser humano ordena y organiza su mundo creando formas e imágenes dotándolo de sentido y significación. Esta capacidad imaginaria se manifiesta en el hombre como imaginación radical y en la sociedad como imaginario social. Lo imaginario es lo que transforma e instituye a la sociedad. (Anzaldúa, 2012)

Respecto a las prácticas simbólicas de los afrodescendientes a partir de la construcción corporal, tomaremos como referencia la teoría de Castoriadis quien da vida al término Imaginario Social, que representa la concepción de figuras, formas e imágenes de aquello que los sujetos llamamos "realidad", sentido común. Dicha realidad es interpretada por cada sujeto en un momento histórico social determinado. La concepción anteriormente enunciada es una obra de pensamiento constante por parte de cada sujeto inmerso en una sociedad, de esta manera ejerce su libertad, cambia y va transformando el mundo que le rodea. Mediante el imaginario social se determina quiénes somos y qué papel debemos desarrollar en la sociedad.

En cuanto a las significaciones, el autor argumenta que son imaginarias, ya que no corresponden a elementos racionales o reales, sino que están dadas por creación y son sociales porque están instituidas y son objeto de participación de un ente colectivo impersonal y anónimo. (Castoriadis, 1997)

La creación constante explica cómo frente a una sociedad previamente establecida con unos tipos tradicionales de ser, llega a existir una sociedad con un imaginario instituyente, donde los sujetos crean otro sujeto y otra idea que difiere de lo establecido. Entonces, toda sociedad llega a crear su propio mundo donde lo instituido y lo instituyente se enfrentan, la identidad del sujeto o también, de una nación es una interpretación de ese mundo que crea, ya sea el sujeto o la sociedad. De modo que todo lo que transforme ese tipo de sistema de interpretación es vivido por el individuo, poniendo en peligro su identidad.

La población africana traía consigo una serie de significaciones que determinaban su estilo particular de ver la vida. Sin embargo, al tener contacto forzoso con los esclavistas y con nuevas tribus del mismo continente, se interrumpen y fracturan una serie de instituciones establecidas en cada comunidad africana, cuyos habitantes fueron traídos hacia las costas del Caribe y Pacífico colombiano. El intercambio con los europeos y con los aborígenes, trajo consigo la creación de una identidad afrodescendiente con modificaciones adaptadas a la nueva cultura y al ambiente.

Retomando la postura de Castoriadis, el imaginario social es una creación constante; lo que hace posible tal continuidad con las instituciones sociales que hacen parte del imaginario. Las instituciones marcan una dirección de sentido, este es vivido por el sujeto como normas, lenguajes, valores, formas e imágenes, de este modo las instituciones son formadoras de subjetividades. En este punto Castoriadis propone que las instituciones sociales, producen subjetividades, a partir del material humano que permiten ver a la sociedad como totalidad.

En efecto, el concepto de institución significa, normas, valores, lenguajes, procedimientos, herramientas y métodos de hacer frente a las cosas y de hacer cosas. Según Castoriadis las instituciones se imponen, en algunos casos, mediante la cohesión y las sanciones. Pero de todas maneras las instituciones como los mecanismos de continuidad se incorporan en el sujeto a través de la producción de subjetividades.

Los sujetos son fragmentos errantes de la institución llamada sociedad; por un lado, están reproduciendo sus discursos, mitos y prácticas, por otro tienen la capacidad creativa de leer o interpretar a la sociedad para transformarla. En el caso de los africanos, tenían la oportunidad de optar por dar continuidad a sus tradiciones, pero dependería de su cosmovisión y actitud frente a los cambios socio-culturales que los rodeaban. La transformación del entorno físico, social, cultural y económico al que fueron sometidos, permitió que cambiaran su visión de mundo y de sí mismos y al mismo tiempo, transformaran la familia y otras instituciones particulares con su incorporación al trabajo forzoso, desde el maltrato y la violencia.

La institución es una unidad total, la cohesión de una red de significaciones que tienen una dirección, un sentido para los diversos sujetos e instituciones que componen la sociedad. Este tipo de red, es lo que Castoriadis denomina, magma de las significaciones sociales. El magma da unidad, cuerpo y orden a lo que parece fragmentado y caótico.

Afrodescendiente: raza y etnicidad

Las nociones de raza y etnicidad no sólo han servido de plataforma conceptual para movilizar los procesos de identidad política de los afrodescendientes. También las nociones de raza y etnia han permitido sentar las bases para la auto-identificación de estas poblaciones en procesos como censos y encuestas. En la época de los 90's la política pública de los Estados nacionales declarados como multiétnicos o pluriculturales, comenzaron a incorporar en los instrumentos estadísticos la variable de auto-identificación étnica para pueblos y comunidades afrodescendientes:

"La gran discusión giró en torno a la forma de identificar en las boletas censales a los hijos de la diáspora africana en las Américas". (Anton, Bello, & Del Popolo, 2009)
Pero las discusiones estaban inclinadas hacia la identidad, con respecto a la condición racial (fenotipo) o a otras marcas de la condición étnica (símbolos y criterios culturales y políticos) de los afrodescendientes.

En América Latina, mediante el concepto de "raza" se han determinado grupos poblacionales o culturales que comparten ciertas similitudes. Sin embargo, se construyó el término de raza para "justificar las diferenciaciones fenotípicas entre los seres humanos" (Anton, Bello, & Del Popolo, 2009), esta noción alude a una división del género humano a partir de distinciones biológicas, morfológicas y fisiológicas.
Haciendo que la palabra "raza" operara también como categoría diferenciadora. En el caso de los afrodescendientes han sido muchas las categorías raciales empleadas en los tiempos de la esclavización:

"La sociedad de castas dividió a los descendientes de africanos de acuerdo con las tonalidades de su piel, mulato, moreno, pardo, estos términos varían de acuerdo al contexto histórico y geográfico que se utilice" (Anton, Bello, & Del Popolo, 2009)

Esto constituyó un problema y un impacto social producido por el uso indiscriminado de esta noción, dado, que esta categoría social establece unas diferencias entre el género humano, llevando consigo a la conducta racista, y a actitudes ideológicas cultivadas por sectores dominantes que imponían e imponen su hegemonía y la explotación de unas sociedades sobre otras. Entonces, el racismo se alimenta de una supuesta creencia de la existencia de razas superiores, que "naturalmente" (Bourdieu, 2000), tendrían mayor capacidad de adaptación de dominación, mientras que otros serían trascendentalmente inferiores.

Es por esta causa que se lograron determinar los efectos perversos del racismo y se abandona esta noción (raza) para sustituirla por la de "etnia", término social y políticamente más correcto.

Etnia toma el concepto que alude a un pueblo o comunidad. Describe a un grupo humano que comparte una cultura, una historia y unas costumbres, y cuyos miembros están unidos por una conciencia de identidad (Anton, Bello, & Del Popolo, 2009). De esta manera el concepto de etnia abarca el conjunto de rasgos culturales generales que especifican un grupo humano. La etnia, entonces involucra un grupo étnico.

De modo que por grupo étnico se entiende una comunidad que no solo comparte una ascendencia común sino además costumbres, territorio, creencias, cosmovisión y nociones dialécticas y simbólicas. (Anton, Bello, & Del Popolo, 2009)

Este paréntesis sobre el concepto de raza y etnicidad en relación con los conceptos de Cornelius Castoriadis está constituido en sus argumentos sobre sociedad. La sociedad constantemente crea y recrea su propio mundo, para este autor la sociedad es "una reunión o colectivo de individuos ligados entre sí y todos ellos juntos relacionados con las cosas" (Castoriadis, 1988)

La interculturización marcó grandes cambios en los aspectos sociales, culturales de los afrodescendientes a través de la mezcla entre blancos, indígenas y africanos. Los legados se superpusieron y se refuncionalizaron con otras creencias, por esto no es fácil hablar de un estado de pureza cultural en la actualidad en la institución llamada comunidad afrodescendiente.

Los esclavizados tenían un cuerpo en común que los identificaba como instrumentos útiles para el servicio de otros. Pese a esto, el esclavizado mantuvo una relación entre sus congéneres, tratando de perseverar lo cultural y social de su descendencia en medio de las aflicciones y perversidades de los esclavistas como un medio de resistencia.

Cuerpo esclavo y cuerpo creado

La deportación de millones de personas desde el continente africano fue auspiciada por la iglesia católica que proveyó argumentos y justificaciones que validaban la esclavitud:

“Ello con la condición de evangelizarlos y hacer de los cautivos fervientes cristianos en los territorios americanos en donde los ibéricos llevaban a cabo sus faenas de colonización territorial y explotación de recursos en especial de metales como el oro y la plata”. (Burgos, 2010)

La tarea de esclavizar cuerpos con la supuesta finalidad de redimir almas fue una idea clave de la iglesia católica, solo para proveer la mano de obra, que se encontraba en crisis, debido a los efectos de la conquista; los pueblos aborígenes habían disminuido.

Sin embargo, las nuevas culturas que se gestaron en Colombia se articularon a partir de la dispersión de numerosos humanos procedentes de África occidental, puesto que éstos no tuvieron otra posibilidad sino la de agruparse con culturas diferentes a las de su origen. Por esto, “[…] es difícil, aunque no imposible, definir y delimitar los aportes de cada una de

estas culturas a la formación de las identidades regionales del país y de manera general a la identidad nacional.” (Burgos, 2010)

Así es, que determinar cuál tipo de cultura dejó ciertas huellas en las diásporas afrodescendientes no es fácil. Se ha determinado que la cultura que les envuelve es la suma de los conocimientos compartidos de manera informal entre uno y otro esclavizado.

Cuerpos resistentes

Crear este tipo de vínculos, donde los grupos afros se hacían fuertes, no fue fácil, ya que tuvieron que tener unas condiciones de vida y librar batallas para mantener el rostro de sus identidades, y ocultar en las prácticas del mundo católico, su religiosidad (cosmovisión), creencias, expresiones corporales y estéticas.

El trabajo de las minas dejó unas huellas imborrables en las vidas de los africanos y afrodescendientes, pero el conocimiento, su habilidad y perseverancia ayudó en el campo y la propagación de cultivos de gran calidad:

“… el diario vivir en las plantaciones agrícolas transformó los paisajes con sus técnicas y saberes ancestrales y el desempeño de sus oficios en el servicio doméstico en haciendas…” (Burgos, 2010)

Estas transformaciones sentaron las bases para la mezcla con las prácticas de los amos, de tal manera que se puede observar las transculturaciones de cada una de las partes, en el vestido, la comida, la música, y las prácticas corporales.

Los bailes de origen africano también mostraron cambios forzosos debido a las prohibiciones por parte del fuero eclesiástico. Les acusaban de ser insinuantes y eróticos, que despertaban la libido en la plebe, así lo sostiene el fray Joseph Díaz de Madrid, obispo de Cartagena:

"[…] los bundes comúnmente se hacen de noche en las calles, patios o plazas o en los campos. Los que concurren [a ellos] son indios, mestizos, mulatos negros y zambos, y otras gentes de inferior clase: todos se congregan de a montón sin orden ni separación de sexos, mezclados los hombres con las mujeres; unos tocan, otros bailan y todos cantan versos lascivos, haciendo indecentes movimientos con sus cuerpos" (Burgos, 2010)

Estas manifestaciones africanas fueron rechazadas por las jerarquías católicas que instaban hacia la pureza, denigrando toda la manifestación corporal precedida en estos bailes.
Bailes que fueron juzgados por la iglesia y la sociedad de casta, quienes también traían consigo otro tipo de ceremonias donde el baile era más cortesano:
"[…] era iniciado por el minué, que bailaba la pareja principal, seguido por otros minuetes- como también eran llamados- que bailaban otras tres o cuatro parejas. Seguidamente, dicho protocolo daba paso a "la animada contradanza española", luego de la cual se daba lugar al valse "españolizado"". (Burgos, 2010)
Los tipos de representaciones estuvieron influenciados por las culturas occidentales, en las manifestaciones sociales y culturales no se percibe una cultura puramente africana; se observan rasgos, que en algún momento de la historia invisibilizaron al que en ese tiempo fuere esclavizado, y ahora, en su papel social de afrodescendiente sus imaginarios, sus habitus le reconocen un papel visible.

Religiosidad, superposición de imaginarios religiosos

Dado que las diversidades de grupos étnicos nacidos en África tienen multi-concepciones de formas para explicarse y relacionarse, se tomará el término de "religiones ancestrales" entendiendo este como "El vínculo esencial entre los miembros del grupo y los dioses" (Mosquera, 2001). Cada etnia ha elaborado unos códigos sociales claves que permiten la forma de comunicarse, entenderse y relacionarse con sus semejantes, y a su vez, estos códigos, deben entrar en contacto con sus divinidades, reforzando los vínculos.

Con lo anterior, se hace con el fin de comprender que si en la estructura religiosa africana es difícil de comprender de manera objetiva, es aún más difícil estudiar los fragmentos que fueron transportados hacia América, por la cantidad de grupos étnicos que arribaron específicamente en el territorio colombiano.El término superposición dentro de este contexto denota dos sistemas religiosos en el imaginario chocoano, el primero de origen católico cristiano, el otro conformado por un conjunto de creencias y prácticas heredadas de antepasados africanos.

En los procesos de religión las huellas han sido más demarcadas con relación a los ancestros africanos, guardando en este contexto, la espiritualidad y la relación con la naturaleza.Las prácticas rituales han contribuido a mantener el concepto de la sacralidad, pero relacionada con el monte, es decir la fauna y la flora, también con los espíritus buenos y malos. La selva se convirtió para muchos afrodescendientes en el paisaje más significativo dentro de su cultura y su identidad, y es un misterio; al entrar en ella es importante encomendarse con un rezo (cultura occidental), oración o secreto, de modo que los espíritus les protejan.

El conocimiento ancestral con el dominio que se tenga de la selva, y junto al dominio de saberes mágico-religiosos, llegan a convertirse en un elemento de poder y autoridad en las comunidades de los hombres-libres.Al comparar la religiosidad y la cultura espiritual de los pueblos africanos se podría afirmar que eran una sola materia, comprendida en los mitos, la visión de mundo, las creencias y las supersticiones, pero al llegar a América sufre una fractura que fragmenta todo este sistema.

Se mezclan los componentes religiosos africanos, con otros legados, de este modo se superpusieron y se refuncionalizaron con otras creencias, ocasionando que en las prácticas afrodescendientes no se observe en su estado de pureza.

Los africanos, en el caso de Tadó, quienes eran creyentes de otros dioses, no escaparon a los efectos de la cristianización, viéndose forzados a la conversión al catolicismo. Algunos sacerdotes, esclavizadores también, se empeñaban “con mucho amor y sacrificio en instruir a los negros en la fe católica, e incluso les daban el apellido”. (Mosquera, 2001) Los africanos se veían enfrentados a tensiones como luchar para no ser dominados, recibir estas doctrinas o luchar para que África sobreviviera. Así pues, que, en la concreción de este enfrentamiento religioso, los conquistadores consagraban sus ciudades fundadas a un santo católico, erigiéndolo como patrono (Mosquera, 2001), de modo que su virtud (la del santo), constituía un modelo de vida para los habitantes del lugar. Este acto estuvo rodeado de leyendas sobre apariciones y actos milagrosos.En algunos textos, se menciona que detrás de los santos católicos se encuentra similitud con los dioses africanos, y convencidos de ello, los investigadores, apuntan a decir, “Parte de su panteón fue conservado escondiéndolo tras la figura de algunos santos católicos con quienes había similitud. Olorún, quien era el Dios principal, se le conoce como Dios del cielo. Por debajo de él existen los Orishas, los cuales se derivan en tres rangos: Obatalá, Shangó e Ifá. Yemayáes un Orisha inferior, nacido de Obatalá, quien fue catolizado por los afrobahíanos del Brasil adorándolo como San Antonio. (Mosquera, 2001).

De esta manera, se muestra esa intervención de la cultura occidental en la africana y su transformación, haciendo posible un nuevo habitus que fortaleció y aún hoy en día comprende lo que se estableció como una cultura, la cultura afrocolombiana.

CAPÍTULO 3

CUERPO SIMBÓLICO, CUERPO RESISTENTE Y FRACTURAS INVISIBLES

METODOLOGÍA

La investigación está sustentada en el enfoque cualitativo, porque se enmarca en la comprensión de discursos y referentes teóricos basados en la esclavitud de los africanos y los modos de la resistencia que presentaron para preservar sus tradiciones y herencias representadas en su modo de vida; permitiendo la visualización de una serie de situaciones que describen esas fracturas invisibles que hacen relevancia al acto investigativo producido en este proyecto. Así pues, Camargo (2005) dice al respecto que, un diseño flexible hace posible adaptarse a las situaciones que se presentan en el contexto que se está indagando para ser reconstruido en el proceso investigativo. En este caso, la investigación de los afrodescendientes ubicados en la costa Pacífica de Colombia hizo posible el análisis de los procesos sociales y culturales que se abordan como tema fundamental del presente trabajo, aludiendo desde la perspectiva corporal y que aportan de forma significativa a las conclusiones manifestadas en el documento.

Los seres humanos utilizamos narrativas corporales para expresar nuestras emociones, sentimientos y deseos. Narrativas diversas: escritas, verbales, no verbales, artísticas, sensoriales y simbólicas usando diversos medios; desde papel y lápiz hasta el cuerpo en su máxima expresión. Ellas representan nuestras identidades personales y nos ayudan a organizar las experiencias. Los diseños cualitativos pretenden “capturar” Sampieri (2014) tales narrativas corporales.

Así mismo, se establece el estudio de casos como el diseño desde la descripción que realizan varios autores ya que expresan que puede ser experimental, no experimental y cualitativo; otros los ubican como una clase de diseño experimental León y Montero (2003)

o un diseño etnográfico Creswell (2013). También es concebido como un asunto de muestreo o un método. La realidad es que los estudios de caso son todo lo anterior (Yin, 2013; Blatter, 2008; Hammersley, 2003).

Poseen sus propios procedimientos y clases de diseños. En esta investigación se establece la importancia de trabajar con determinadas personas afrodescendientes del Chocó, quienes permitieron una serie de entrevistas, visualizaciones, conversaciones e interacciones con la investigadora, para comprender las concepciones acerca del cuerpo con respecto a los social y lo cultural como una reconstrucción significativa de la resistencia en la época de la esclavitud y lo que persiste en la actualidad mostrando desde su cuerpo el sentir del pasado reflejado en el presente.

Este enfoque hace posible el acercamiento de lo vivenciado desde la investigación y la propuesta, permitiendo detallar en forma descriptiva las conversaciones, indagaciones, visualizaciones, retrospectivas y escenarios de la cultura afrodescendiente del Chocó.

El describir permite detallar elementos significativos que son expuestos en el marco de esta investigación, también se abordan e identifican temáticas elaboradas desde las investigaciones producidas por diversos autores que dan un avance estructural y se prestan para ser reproducidas en un marco escritural de forma que permite dar solución a la pregunta investigativa. Así pues, se pudo también expresar desde el punto de vista del investigador situaciones que enmarcaron avances o retrocesos pero que sin duda son de importancia en el desarrollo investigativo. Compartir con las personas, permitir conversaciones que estimulan la investigación y que apuntan a desarrollar de forma concreta los capítulos que se transcriben en este proyecto es lo que permitió contribuir a llegar a la meta de los objetivos planteados.

El diseño de estudio de caso permitió reflexionar, explorar y analizar las prácticas con relación a lo que se piensa de la esclavización desde lo cultural y social, por parte de cada

individuo entrevistado, estableciéndose dentro de un estudio de caso porque se interesa en entender uno o varios casos.

El estudio de caso permite escoger el objeto a ser estudiado (Stake, 1999). Esto permite determinar, lo que se va a estudiar, porque tiene los elementos necesarios para poder ser determinado y al final va a generar resultados propios de lo que se estudió, para escoger el tipo de caso se parte de lo que se desee investigar y que puede ser una persona o niño, un grupo o una comunidad. Según Sampieri, Fernández y Baptista (2014), su principal objetivo es transformar la realidad y ofrecer respuestas prácticas a situaciones vividas e interpretar lo que ocurre en una situación específica, como es el caso del cuerpo simbólico.

De esta manera, se sustenta la investigación en el enfoque cualitativo, porque se enmarca en la comprensión del cuerpo simbólico desde las entrevistas, situaciones y vivencias presentadas con las personas que colaboraron en esta investigación, permitiendo el análisis detallado de sus creencias, pensamientos e ideas acordes al tema propuesto.
La metodología realizada en este proyecto investigativo corresponde a un enfoque cualitativo, que hace referencia a los aspectos sociales y culturales de la costa Pacífica, específicamente del Chocó, a través de aspectos simbólicos. Los referentes empleados hacen parte de algunos documentos que dan cuenta del tema de la esclavización y los productos simbólicos que se dieron como resistencia a los procesos culturales, especialmente en el cuerpo simbólico.

Dado que el cuerpo simbólico como elemento de resistencia predomina en la investigación, es necesario resaltar la resistencia no como un valor agregado sino como una oportunidad creadora, en un determinado momento de la historia que es la esclavización afrodescendiente colombiana.

Resistencia

Las acciones que promovieron los afrodescendientes relacionadas a los aspectos de supervivencia cultural, son muestra total de la resistencia a no desaparecer. Reconstruirse en medio de la dominación, la manipulación y el desarraigo desencadeno una serie de transformaciones que llevo a los afrodescendientes a convertirse en agentes de nuevas formas de expresión.

El profesor Oscar Useche, realiza una reflexión en torno a la resistencia social, como una acción política y liberadora, donde se transforman las condiciones ideológicas propias de un contexto. La resistencia social no se puede pensar desde los mecanismos de violencia sino desde la consolidación de nuevos modos de relacionarse y de convivir a través de la potencia de la vida:

> Resistir implica desplegar la fuerza, y en el mundo social esto se vive en los contactos de las interacciones sociales medidos por relaciones de poder.

Es decir, que en medio de una situación de vulnerabilidad el sujeto desarrolla una serie de relaciones que le permiten resignificarse y repensar nuevas formas de expresión y de relacionarse con los demás. Se reconoce al otro como un ser capaz de concebirse desde el cosmos, la naturaleza y la esencia de la vida.

Al hablar de resistencia en este trabajo, no se hace alusión a las lógicas de dominación, de guerra o de oposiciones simbólicas, sino que se quiere potencializar el empoderamiento, la diversidad; pero sobre todo la creatividad como un mecanismo que depende de su auto-definición para sobrevivir. Oscar Useche, insiste que la resistencia (social) es un método de lucha que fortalece las reflexiones creadoras de vida de un sujeto, sugiere que este tipo de resistencias no apuntan hacia los intereses individuales, sino que sobrepone los valores de humanidad que favorecen lo colectivo.

Con respecto a los cambios culturales éstas son reinterpretadas por el sujeto y operadas desde la interacción social, que crean nuevos realidades en distintos momentos de la historia.

Entonces, la resistencia se muestra como una oportunidad para replantear y transformar los procesos de producción de experiencias que tienen que ver con el fortalecimiento de la identidad individual y colectiva. Siendo lo colectivo un lugar donde se gestan prácticas cuyo fin es defender sus intereses y expresar sus ideas.

La cultura afrodescendiente es un claro ejemplo de resistencia, puesto que han tenido que responder a diversas violencias que les llevaron a resistir desde sus saberes ancestrales, culturales y una cosmovisión que destaca la vida y la armonía.

Teniendo claridad sobre la resistencia como mecanismo creador, se propone lo siguiente:

La presente investigación se divide en dos partes: la primera, contiene aspectos teóricos que fundamentan las formas de resistencia empleadas por los afrodescendientes que dan cuenta de las adaptaciones culturales, sociales y religiosas. La segunda, permite comprender la implementación de entrevistas como herramienta de recolección de información, con personas del común que manifiestan las variaciones y concepciones percibidas, a partir de los cambios que han vivenciado en todo el entramado de procesos culturales y sociales desde su propia percepción de la esclavización hasta la actualidad.

PRIMERA PARTE

Concepciones teóricas

Desde el marco teórico se ha venido haciendo énfasis en la cultura, la herencia, los cambios, la transformación de los africanos a la llegada a Colombia; en este espacio se compartirá la importancia de comprender las rupturas que ayudaron a reconocer el momento en que la esclavitud se mostrará como un fenómeno histórico aún con toda su crueldad y dureza, reconociendo, en medio de tanto genocidio y maltrato los aportes que construyeron una comunidad pese a las adversidades y limitaciones que tuvieron que enfrentar.

Los procesos de esclavización produjeron cambios significativos que quebraron la normalidad de las etnias africanas, marcando grandes diferencias en lo que conocemos ahora como cultura afrodescendiente.

Es necesario hacer todos los intentos posibles por comprender la historia que se esconde en la comunidad afrocolombiana partiendo de la comprensión socio-histórica, donde ha jugado un papel predominante la esclavización de las personas africanas en este territorio.

En este aspecto el cuerpo se muestra como portador social que representa una serie de significaciones y se considera como un sistema de clasificación primario para la cultura.

Esta situación social se impone en el cuerpo y lo lleva a actuar de diferentes formas, convirtiéndolo en un símbolo de la situación, generando cambios en el modo de producción y en las formas de relación. (Mauss, 1979)

El cuerpo es por excelencia, lugar de cultura, de socialización, con normas distintas para cada uno de los géneros:
"[…] las normas que se refieren al campo de las mujeres son más estrictas y móviles que las referidas al cuerpo de los hombres, precisamente por su definición cultural de cuerpo/objeto o cuerpo deseado" (Martínez, 2016)

Por una parte, el habitus juega un papel importante en este planteamiento, ya que es transmitido a través de los cuerpos, esto es, aprendidos por las prácticas que realizan los cuerpos, pero a su vez enseñados consciente y no conscientemente a través de ellos. Las prácticas son, además de sociales, simbólicas e históricas. Así, pues, las producciones simbólicas deben sus propiedades más definidas a las condiciones sociales de su producción, específicamente, a la posición del productor en el campo de la producción que determina el interés expresivo, la forma y la fuerza de la censura que se le impone y la

competencia que permite satisfacer ese interés en los límites de tales coerciones (Bourdieu, 1999).

Y, por otra parte, está el fenómeno de la dominación, que se estructura como un fenómeno protopolítico, ya que el hecho de la objetivación se capta como aquel al que el otro debe someterse necesariamente. (Bourdieu, 2000) Así, se transforma entonces el mirar y el ser mirado en una fuente de dominación y sujeción. La dominación de los sujetos (objetos) se produce mediante una inesperada inversión en la que pasa a ser primaria la experiencia de ser vendido, y la mirada del esclavizado se convierte en una reacción secundaria.

En este contexto, la hegemonía del ojo y su régimen de visibilidades se impone no sólo como un espacio de dominio, sino también como un espacio de posibilidades de resistencia. Estas demandas por la visibilidad y el reconocimiento apuntan a la existencia de una dimensión que se inscribe y transita desde y sobre la construcción de un imaginario simbólico, el cual se configura como parte activa para superar lo que podría llamarse los malestares sociales, constituyéndose de esta manera en un factor relevante en la conformación de prácticas sociales, culturales y políticas ligadas a la acción colectiva. Esta valoración simbólica y cultural supone una complejidad de variaciones, pero finalmente es un medio que se posiciona como el principal emisor de representaciones que contribuyen al fortalecimiento de los acontecimientos sociales.

De este modo se contribuye a la construcción de las identidades colectivas, y también forman parte de procesos en pro de la visibilidad y el reconocimiento social. La identidad colectiva, se construye a través de un proceso de interacción, sobre aquellas definiciones que favorecen la reconstrucción de un marco de acción colectiva. De este modo, los mecanismos de resistencia como lucha por la visibilidad para mantener sus tradiciones africanas emergen, a primera vista, como “construidos a partir de una colectividad de sujetos, y de las que uno podría decir, invirtiendo la relación, que es esta colectividad, como entidad preexistente, la que impone su sello ideológico en cada sujeto bajo la forma

de una socialización del individuo en relaciones sociales concebidas como relaciones intersubjetivas" (Mauss, 1979).

Estas colectividades afrodescendientes empiezan a crear o inventar el mundo que habitan, de modo que al hacerlo se inventan así mismo. El ser humano imagina, despliega algo de donde no había nada, convierte, y en este acto de cambio, se transforma a sí mismo.

Entonces, emergen nuevos imaginarios capaces de adaptarse a la realidad que vivieron durante y después de la esclavización (Mosquera, 2004)

Con respecto a los imaginarios plantea Castoriadis:
"El imaginario es un conjunto de prácticas, creencias, concepciones, anhelos colectivos y valores sociales que dan coherencia a un grupo social determinado en un tiempo y un espacio concreto. Una suerte de registro subjetivo coherente, pero también dinámico y cambiante, individual y colectivo, como autoconcepción grupal. A modo de una institución de la sociedad; institución de significaciones imaginarias sociales que dan sentido" (Castoriadis, 1993)

Imaginario compuesto por representaciones sociales, entendidas éstas como producciones mentales colectivas que van más allá de las personas, como individuos, y conforman el bagaje cultural de una sociedad (Castoriadis, 1993). Y por representaciones sociales entendemos no sólo un grupo de significados sino un conjunto estructurado de los mismos, toda vez que son posicionamientos afectivos relacionados con acciones y conductas sociales.

En este sentido, una de las funciones de las representaciones sociales es lograr que los individuos acepten la realidad social instituida, de modo que éstos se integren satisfactoriamente en la condición social que corresponde a su posición, contribuyendo estas a la legitimación y a la fundación del orden social. Esta legitimación transcurre

esencialmente en el ámbito simbólico, pero también se manifiesta en lo práctico, puesto que las representaciones sociales suscitan las conductas apropiadas a la reproducción de las relaciones sociales establecidas por las exigencias del sistema social" (Ibáñez, 1988)

Es importante, redescubrir como las expresiones culturales -corporales participan en esta reproducción social. Cómo se han reproducido, pese a los cambios y contextualizaciones de los mismos, de generación en generación a través de la memoria colectiva de los grupos humanos, a modo de habitus (Bourdieu, 1995) y como capital cultural heredado (Bourdieu, 1990).

Visibilidad espiritual

En términos generales han sido evidentes las variaciones que las prácticas culturales han sufrido a lo largo de los años. En este caso particular, los cantos son un ejemplo claro, estuvieron destinados al culto de los dioses ancestrales, aquellos que hacen parte a la diáspora africana, entre los cuales se destacan Yemanyá, Obatalá, Ogún. Hoy en día hacen referencia a los dioses que las concepciones occidentales religiosas impusieron durante el periodo colonial. (Mosquera, 2001)

Los contextos actuales sagrados denotan una integración constante con la población y los contextos mágico-religiosos. Dentro de estos últimos se distinguen los contextos fúnebres: chigüalos y velorios de muerto, las fiestas de santos o patronos.

A continuación, se muestra un chigüalo:

"*Cuando en el Chocó muere un niño menor de siete años, en su velorio adultos y niños cantan y juegan, pues celebran que al morir ha nacido un ángel. Este es uno de estos cantos*"

Matica de albahaca
te quiero sembrar;

pero no te siembro
por falta de lugar.
Al pasar Condoto
y el río de Iró,
abrí tus ojitos
pa' decirte adiós.
Matica de tomate
te quiero sembrar;
pero no te siembro
por falta de lugar.
(Rincón, 2011)

Cada uno de estos contextos evidencian relaciones constantes entre las identidades de los grupos negros de la región del Chocó y sus expresiones simbólicas que se practican con gran interés respeto y culto hacia los difuntos y hacia los santos. Esto refleja la transformación y la construcción de las manifestaciones o identidades culturales. (Freddeman, 1986)

Las identidades han sido entendidas como algo relacionado con una serie de prácticas tradicionales (Oslender, 1999), estas se ven reflejadas en la expresión de comunidades negras sobre el ejercicio de la autonomía y el sentimiento de la identidad.

Santos

Los esclavizadores como también los sacerdotes propagaron la creencia en los santos en los lugares donde se encontraba la población esclavizada. Y también se construyeron templos a beneficio de cada santo.

Dentro del repertorio católico se encuentra cada santo que va ligado a una virtud, don o gracia de quien se esperaba recibir favor tras largos rezos o invocaciones por sus devotos. Por ejemplo: San Antonio quien concede riqueza, novia o cosas perdidas, San Francisco de Asís, quien fue designado patrono desde la fundación de Quibdó, es el santo "con cuyo hábito desean ser amortajados en señal de que fueron sus fieles y quizás desearon vivir conforme a las virtudes del seráfico padre" (Mosquera, 2005), este santo es considerado el padre protector. En su imagen se sienten representados y le tributan una fiesta anual para darle agradecimientos, ofrendas, etc. La fundación de Quibdó es atribuida a la orden franciscana aproximadamente en el siglo XVII, razón por la cual, toma el nombre y la elección del santo San Francisco de Asís, su patrono.

Sin embargo, los africanos de la época de la esclavitud, traían consigo una concepción de mundo, un imaginario que iba estrechamente ligado a unas deidades, pese a la enorme influencia de la religiosidad católica, las raíces espirituales africanas no desaparecieron. Para el afrodescendiente es claro que existen unas reglas que permiten vincular al espíritu, los dioses, la naturaleza y el hombre, manifestados en los mitos (Mosquera, 2005). Estos tienen una fuerza vital (energías o espíritus) que son precisos para controlar el mantenimiento de la vida. De modo que esta fuerza vital la tienen los hombres en todas las partes de su cuerpo, como ojos, uñas, cabellos.

Una de las características de las religiones africanas es la ausencia de un cuerpo doctrinado, pero tienen deidades identificadas con nombres distintos de acuerdo a la tribu a la que pertenecen. En los Ashanti se le denomina NYAME o NANA, entre los Yoruba, OLORUN. Y existían dioses secundarios, para el caso de los Yoruba estaban los Orishas. Estos últimos fueron asimilados a los santos de la religión católica para seguir adorando a sus dioses aún en medio de la presión. A continuación, se presenta un cuadro, presentado por el historiador Sergio Mosquera, quien vive en Quibdó que muestra los dioses africanos, el significado que tienen y la representación o imaginario que se le ha otorgado relacionado con la religión católica (Deschamps, 1877):

SANTO	REPRESENTACIÓN	ORISHA
Virgen de las mercedes	Dios del bien y la misericordia	Obatalá
Virgen de la Regla	Madre de todos los santos, dueña de los mares	Yemayá
Santo Niño	Dios de todos los caminos	Elegguá
Santa Barbara	Dios del trueno, el baile y la virilidad	Changó
San Cosme y San Damian	Patrones de los niños	Ibeyis

Tabla 1. Dioses africanos, significado católico. Deschamps, 1877.

La religión africana tradicional en el Chocó se caracterizaba por la ausencia de templos, donde se pudiese oficiar su fidelidad y piedad; el templo consagrado por los africanos o sus descendientes era la selva (Mosquera, 2005) puesto que su religión era una manifestación de unidad indisoluble entre el hombre y la naturaleza, la selva toma importancia y se convierte en territorio sagrado. Cuando el hombre toma posesión de un lugar como territorio propio, no visualiza un espacio homogéneo, sino que le otorga un valor importante: "multiplicidad de elementos significativos que pueden utilizar a su gusto para expresar su fe" (Freddeman, 1986). Por esta razón, para el afrodescendiente la selva es mucho más que fauna y flora; representa espiritualidad, fuerza divina, alma y vida.

En la actualidad la religión con vestigios africanos permea en los brujos, los curanderos, en la palabra que sana. El carácter sagrado de la palabra se transforma en secreto, adquiriendo una dualidad de secretos divinos, usando como intermediarios los que hoy fuesen sus santos, junto con las deidades africanas.

El cuerpo, un lienzo

Las expresiones dancísticas son manifestaciones características de un pueblo, en ellas se dan a conocer sus aspectos culturales, sociales, históricos y religiosos. Una de las muestras

claras de resistencia cultural por parte de los afrodescendientes son las expresiones artísticas corporales.

La danza y la música van ligadas a las vivencias que sufrieron los negros en la época de la esclavitud y la colonización, quienes por medio del sincretismo de los diferentes aportes artísticos, manifestaron su rechazo a su situación por medio de la creación de historias cantadas, como "*la mina"* que relata el sufrimiento del esclavo y la forma en que eran sometidos a arduos trabajos por parte de los esclavizadores.

Canción de La Mina

Día y noche yo trabajo, metido en un socavón,
pero toda la fortuna, se la lleva mi patrón.

Aunque mi amo me mate a esa mina no voy
porque no voy a morirme en un socavón
porque no quiero morirme en un socavón.

Negro he sido, negro soy,
negro vengo y negro voy,
negro ayer, mañana y hoy.

El amo vive en su casa de madera con balcón
el negro en rancho de paja con un solo paredón
cuando de esa mina salgo y encuentro que mis hijitos
tienen hambre, tienen frío y no hay lumbre en el fogón.
Pero aunque mi amo me mate (bis)
Negro he sido (bis)
Don Pedro es tu amo, él te compró (bis)
se compran las cosas a los hombres no

y aunque mi amo me mate a esa mina no voy.
Negro he sido (bis)
Y hay muchos que nos desprecian, por tener negro el color (bis)
no sabiendo que en la fosa,
blanco y negro lo mismo son.
Pero aunque mi amo me mate (bis)
Negro he sido, negro soy (bis)
Versión de la fundación social afrocolombiana Muntú-Bantú (Quibdó-Chocó)

Sus vivencias se manifestaron también en la danza, recreándose en forma de parodia e imitación burlesca de las danzas traídas por españoles. La diversidad une tres razas (negra, blanca e indígena), y éstas a su vez se han combinado entre ellas generando una riqueza cultural vasta. Entonces, esta diversidad cultural que se encuentra en el folclor chocoano se debe a la influencia de la cultura africana y española, cada una de ellas realizó un aporte significativo en el proceso evolutivo de las características del negro chocoano quien transformó, adaptó, incorporó y propició la creación de las danzas profanas y cortesanas, creadas a partir de las vivencias y el sentir del afrodescendiente. El deseo de libertad, el trabajo diario en el campo o mina, el coqueteo e imitación de las danzas fueron motivos para la evolución dancística y musical del Chocó. Danzas como el currulao, el patacoré, el chigualo, el bunde, la juga, el berejú, los alabaos y makerule entre otros, tienen una fuerte incidencia africana (Londoño, 1996).

En el Chocó fueron copiadas las danzas por los negros esclavizados: “que veían bailar a sus amos en las reuniones sociales ceremonias y bailes de salón. Los trabajadores, en cortos tiempos de esparcimiento, imitaban esas danzas europeas en forma burlesca utilizando los vestidos y accesorios” (Londoño, 1996), de ello surge como producción las danzas cortesanas, como la polka y la mazurka.

Frente a esto, las danzas y la música de los descendientes africanos no era la misma de los tiempos de importación de esclavos ya que estos grupos estuvieron sujetos a una fuerte aculturación que han incidido en sus prácticas corporales y dancísticas. Al respecto se encuentra:

"Las músicas que hoy ejecutan en América Latina los descendientes de esclavos más o menos mestizados, no pueden ser las mismas que trajeron sus antepasados: las circunstancias de su vida cambiaron junto con las posibilidades de perpetuar sus ritos y la música que les correspondía" (Aretz, 1977)

En efecto, sus estilos de vida cambian, y se transforman, así como sus tradiciones culturales fueron acopladas al nuevo mundo, pero sus ritos, sus mitos, su música y danzas tienen una fuerte influencia africana, no serán iguales a las del contexto de esclavización, pero sus componentes raciales se mantienen.

Los grupos esclavos se vieron involucrados en contextos territoriales especiales donde lograron adaptar sus tradiciones culturales al medio que se les imponía. (Anton, Bello, & Del Popolo, 2009)

Así es que, los africanos esclavizados no sólo adaptaron sus identidades tribales, sino que también las transformaron en otras condiciones, dando lugar a nuevas expresiones y prácticas culturales que reflejaban simbólicamente las relaciones de adaptabilidad en la lengua, las tradiciones, la danza, entre otras.

Su modo de expresar resistencia a partir de las características culturales fue su tradición, la concepción de las danzas, la manera como se ejecutaba cada uno de los pasos, atribuyendo un sentido de libertad. Los peinados en las mujeres tienen una fuerte relación con los procesos de esclavización, en el siguiente relato se muestra la importancia que tenían los cuerpos para reflejar su resistencia en torno al sometimiento. Hoy en día las trenzas tienen

características que otorgan una identidad, una memoria colectiva y también, porqué no, un estilo de vanidad.

"Ese estilo de trenzas es conocido en el mundo de los negros como Tropas: Son trenzas tejidas con tres gajos de pelo, tienen un sentido histórico relacionado con la resistencia a la dominación. Las tropas funcionaban más o menos así: Se sentaban las viejas con alguno de los jefes de los hombres, y hacían la tropa, se escapaban de cierta parte [la frente] y se encontraban en otro [la nuca] entonces a las muchachas las peinaban y los hombres miraban- porque siempre han tenido la mala maña de mirar- y ya sabían dónde encontrarse" (Lozano, 2016)

SEGUNDA PARTE

Discursos afrodescendientes

Los discursos expresan un trasfondo que permite reconocer una visión particular de la afrocolombianidad desde distintas perspectivas, partiendo de los ámbitos, culturales, sociales y religiosos, que develaran una concepción de cuerpo simbólico como resultado de los procesos de esclavización, a partir de acciones de resistencia simbólica.
Estos discursos, reflejados a través de entrevistas, están basados en los siguientes instrumentos:

1. Aplicación de entrevistas no estructuradas: preguntas abiertas a actores sociales representativos como muestra de la población.
2. Análisis de documentos narrativos
3. Diseño para interpretar y recoger la información

1. Aplicación de entrevistas no estructuradas

Entrevistas: Discursos sobre visión africana en la actualidad

Las entrevistas presentadas a continuación surgen de la necesidad para desarrollar y cumplir con los objetivos establecidos, el modelo utilizado es el de“Entrevista no estructurada”, ésta modalidad se caracteriza por permitir una entrevista flexible que se adapta a la investigación.

A continuación, se presentan las entrevistas realizadas a cuatro personas nacidas en el Chocó, algunas en Quibdó, donde relatan su experiencia y el reconocimiento que le dan a los procesos de esclavización a partir de su propia perspectiva en la influencia cultural y social. Es importante aclarar que cada entrevista es una transcripción, de modo que aquellos interesados en conocer detalladamente dichas entrevistas, las podrán escuchar en el material de audio anexo a este trabajo.

De esta manera, el diseño cualitativo en la metodología, permite establecer que la entrevista es más íntima, flexible y abierta que la cuantitativa (Savin-Baden y Major, 2013; y King y Horrocks, 2010). Se define como una reunión para conversar e intercambiar información entre una persona (el entrevistador) y otra (el entrevistado) u otras (entrevistados). En el último caso podría ser tal vez una pareja o un grupo pequeño como una familia o un equipo de manufactura. En la entrevista, a través de las preguntas y respuestas se logra una comunicación y la construcción conjunta de significados respecto a un tema (Janesick, 1998).

Al realizar las entrevistas, se efectuó un análisis, partiendo de cada uno de los textos orales dispuestos por los entrevistados y que fueron transcritos en el documento, se interpretan e identifican de acuerdo a la temática establecida en la investigación “fracturas invisibles y cuerpo simbólico”. Desde la experiencia intelectual de la investigadora se hace importante la resonancia de frases, palabras que permiten el reconocimiento de todo aquello que aporta

un sentido y da respuesta al objetivo general de este proyecto. Las entrevistas abiertas se fundamentan en una guía general de contenido y el entrevistador posee toda la flexibilidad para manejarla. Esto permitió que:

1. El principio y el final de la entrevista no se predeterminaran ni se definieran con claridad, incluso las entrevistas se pudieron efectuar en varias etapas. Fueron flexibles.
2. Las preguntas y el orden en que se hicieron se adecuaron a cada uno de los participantes.
3. Las entrevistas, ya que fueron de carácter cualitativa, en buena medida fueron anecdóticas y presentaron un carácter amistoso.
4. La entrevistadora compartió con los entrevistados el ritmo y la dirección de la entrevista.
5. El contexto social fue fundamental ya que ayudó en la interpretación de significados.
6. Las preguntas fueron abiertas y neutrales, ya que pretendían obtener perspectivas, experiencias y opiniones detalladas de los participantes en su propio lenguaje, sobre las fracturas invisibles.

Así mismo, este análisis permitió generar una práctica social (Fairclough 1992, 1995), haciendo posible la lectura de la realidad social de cada entrevistado, también desde los procesos opacos en la producción se hallaron huellas, pistas, hebras, síntomas de las fracturas invisibles en su vida actual.

Una de las preguntas recurrentes a los entrevistados se basa en cómo perciben ellos las fracturas invisibles y cómo se relacionan con el cuerpo, se interpreta desde el discurso de los entrevistados que la cultura, sus apellidos, su herencia, sus fiestas, su idiosincrasia, son muestra de la temática establecida en la investigación y que sin duda sus antepasados dejaron una huella trascendental e imborrable, a pesar, de tener rastros tan grandes como el olvido, la economía o lo social.

En este análisis discursivo de las entrevistas se dimensionan tres categorías presentadas desde la función ideacional (su discurso contribuye a la construcción de sistemas de creencias) (Fairclough, 1992).

Análisis textual, el de la práctica discursiva y el de la práctica social; siendo el primero de carácter descriptivo, el segundo interpretativo y el tercero explicativo. En cuanto al primero, se trata de hacer evidente la descripción desde la transcripción de las entrevistas, mostrando cada frase y palabra acorde al contexto, momento y situación vivida por cada entrevistado. Los dos siguientes van abriéndose paso a medida que se transcribe el texto.

Ninoska Salamandra:

Nacida en Quibdó en donde realizó sus estudios hasta alcanzar el título de Licenciada en Ciencias Sociales, en la Universidad del Chocó Diego Luis Córdoba. Pero su vida se ha inclinado siempre hacia la investigación y enseñanza de la danza folclórica, principalmente de la región. Así ha conformado varios grupos de adultos e infantiles, en instituciones públicas y privadas, con los cuales ha llevado la imagen del Chocó por toda la geografía del país. Es compositora de canciones y temas folclóricos y tiene en preparación el libro: Contribución al Estudio Folclórico de la Región Pacífica Colombiana. Vive en Quibdó.

Cuando la entrevistada muestra su hoja de vida y habla de sus alcances y proyecciones permite comprender la importancia de la región y de la cultura en su ciudad, haciendo esto, que el interés del entrevistador surja, ya que con su experiencia y buen ánimo podrá encontrar un camino para alcanzar el objetivo del trabajo y avanzar hacia la respuesta de la pregunta investigativa.

> **Entrevistador** (**E**): ¿Cuál ha sido su camino hacia la danza?
> **Ninoska** (**N**): Desde pequeña me gusto el trabajo de la danza, me gustaba participar en las obras sociales de las escuelas. Las obras sociales eran como actos, que se llevaban a cabo en participación de las mismas alumnas, cada quien en su

especialidad: poesías, cantos, bailes. Me gustaba participar desde el canto hasta la danza. Yo cantaba y bailaba, entonces fui tomándole amor. Aparte de eso, mi papá era músico de profesión, él tocaba el clarinete, Oscar Enrique Salamandra Córdoba se llamaba él. Y mi mamá, una familia pegada a las cosas artísticas, mi mamá era modista. Ella no bailó conmigo, bailó con Madolia, pero somos llaves, cuando ella bailaba no me conocía, me formaba una murga (risas). Y mi mamá cosía, ella se ocupaba de las cosas de la casa, del trabajo doméstico, y cantaba muy bien, en ese entonces estaba de moda las canciones de Olimpo Cárdenas, que le fascinaban. Escucharla cantar a ella y mi papá tocando su clarinete, fue esa vena artística que siempre estuvo fluyendo. Esa hermana que se acabó de ir, que canta como los ángeles, canta muy bien, lo que pasa es que se casó y el marido no le gusto, ni dejarla, le ponía mucho problema, ella cuida su hogar y lo dejó. Posteriormente me integraba en las comparsas del barrio para recoger dinero para las fiestas patronales, faltando cuatro meses para las festividades, la gente organizaba eventos, bazares, bailes callejeros o bailes de pellejo.

En este aparte de la entrevista se va poniendo en evidencia la importancia de la herencia y cómo desde lo que se nos enseña se puede transformar el futuro de una persona, en este caso la entrevistada da claridad del surgimiento de su vena artística y del amor que surge hacia su cultura.

E: ¿Cómo así los bailes pellejeros?

N: Los bailes de pellejo o pellejeros eran bailes que se realizaban en todos los barrios, generalmente había una casa donde era como el lugar de reunión de concentración de toda la gente del barrio, y ahí se hacían los bailes, los bautismos, y entonces se hacían bailes de pellejo. Eran bailes que se hacían con las personas del barrio, eran personas comunes y corrientes, iguales, la gente se sudaba, a eso le llamaban bailes de pellejo. Entonces no había estratificación social y también se le decía bailes peseteros, porque las personas por cada pieza que se bailaban, debían

depositar en un recipiente que tenía alguien de la junta para hacer el cobro una peseta, que en ese entonces eran 10 centavos. Entonces bailes peseteros o bailes de pellejo que se hacían para recolectar fondos para las festividades. Nosotros como muchachos que éramos, mirábamos por la ventana discretamente o en la puerta hacíamos los montoncitos y no participábamos porque simplemente íbamos a echar ojo y a reírnos de la forma como bailaban los viejitos y a tomar de ellos lo que nos gustaba en el baile y la danza, compensábamos con estar ahí, tirando bujía toda la tarde, hasta cierta hora de la noche, 7 u 8, porque nos acostábamos muy temprano. El baile continuaba 10 o 12 de la noche o hasta el otro día. Como eran personas adultas eso no tenía horario.

Generalmente mi papá era el músico de los bailes del barrio, tocaba aquí y en cualquier parte del departamento, era buen músico, tenía sensibilidad magistral para tocar el clarinete. Fui seleccionada en el grupo de niñas del barrio entre los 10 y 14 años y cada quien buscaba su atavío, su traje, una falda amplia, sus flores en la cabeza, y también salíamos en cuadrillas, íbamos de casa en casa, en las salas de la casa o en el andén y algunos muchachos del barrio iban tocando sus bongós, la canción que se escogía para la fiesta, la comparsa. (Canta: parararirarirarira aquí vamos muy contentas venimos a visitar), le poníamos música y cada quien decía un verso y luego recogíamos la limosna, echaban en el tarrito, al final la persona mayor que nos acompañaba, llevaba eso como tributo para ir engrosando los recursos para las festividades.

Aquí en la región no hay academias ni propiamente escuelas de baile. La persona que inició ese trabajo aquí, fue Madolia, ella hizo parte del grupo de Delia Zapata Olivella, con ella se pasearon por toda Colombia, luego dejó de ser su alumna y vino a multiplicar lo aprendido, entonces ya busco varios alumnos y alumnas y se integra el grupo de ciudad Quibdó. Con ese grupo participamos en un festival importante. Me hice su alumna, conocí allí a mi esposo, que falleció hace tres

meses. Me gradué como maestra, posteriormente me casé, luego ingresé a la universidad, estudié las ciencias sociales, pero nunca ejercí como docente de sociales, siempre estuve vinculada a la danza. Comencé trabajando como maestra de danza en Istmina y luego en Bahía Solano. En este último lugar no fue fácil enseñar, puesto que por su cercanía a Panamá ellos se creen más panameños que chocoanos, luego ya me vinculé a colegios. Ahora estoy en la universidad, desde 1997, coordino el bienestar universitario y el grupo de danzas. Hemos ganado premios por parte del ministerio de cultura.

Los aspectos que establece la entrevistada en este apartado dan cuenta, primero de la herencia y cómo esta hace parte de una cultura ciudadana que a medida que pasa el tiempo está perdiendo su sentido, segundo de la falta de lugares en los que se aprende los ritos, bailes, mitos, leyendas y cultura en general de la población afrochocoana, haciendo así, que las personas que desean aprender más deben salir y buscar, para luego regresar y recrear lo aprendido con los que están allí, tercero hace énfasis en su trayectoria como contribuyente a la cultura, a la danza y a la educación que adquirió y que luego orienta, sus comentarios indican que para ella es de gran importancia el sentirse chocoano y mostrarlo sin ninguna intimidación, ya que, eso es lo que representa lo que fueron, son y serán.

E: ¿Qué piensa de la relación que hay entre la cultura africana y colombiana?, ¿cómo influye esa relación entre estas dos culturas?

N: esa simbiosis no la ha afectado, puesto que se trabaja lo nuestro. Mi maestra me decía que debíamos trabajar solo nuestras tradiciones, pero a mi parecer, no se podía mantener a la comunidad en ese oscurantismo, entonces comenzamos a trabajar otro tipo de bailes. Dentro de lo nuestro, me parece que caímos en la monotonía, pero a raíz de nuevas experiencias con personas de otros países, el grupo llegó a innovar. Con toda la globalización se han cambiado todas las danzas tradicionales.

Ninoska en esta pregunta divaga acerca de la relación africana-colombiana pretendiendo dar mayor importancia a los cambios que con respecto a la danza se han suscitado a lo largo de los años, tratando de mostrar innovaciones artísticas para no solo fortalecer desde las raíces sino que promover nuevas expresiones que dan cuenta del afrodescendiente de la actualidad.

E: ¿Cuáles son las danzas típicas del chocó?

N: Danza tradicional, el abozao, la jota cariada, redonda, sangrienta, la jota vieja, esta última se baila y se canta, contradanza, mazurca, danza.

A partir de esta pregunta la entrevistada muestra todo un bagaje de conocimiento con relación a las danzas tradicionales, manteniendo un firme tono de voz que contempla un amplio sentido de pertenencia hacia sus tradiciones y manifestaciones como aspecto principal de la representación simbólica.

E: ¿Qué piensa de la canción de la mina?

N: La canción de la mina, es una danza teatralizada, de acuerdo al texto se van haciendo interpretaciones. Pero el texto de una canción no logra mostrar los procesos de esclavización que se dieron.

Es necesario demostrar que los procesos de esclavización marcaron toda una cultura, pero los afrodescendientes del Chocó, reflejados a través de Ninoska no se detuvieron en este aspecto, sino que surgieron posibilidades de creación como por ejemplo, se refleja en la concepción literaria enmarcada en la canción de "la mina". Otro aspecto importante a destacar en este punto es la reserva sobre la esclavización como muestra de respeto hacia los procesos que se dieron frente al tema.

Sergio Antonio Mosquera

Nació en Istmina (Chocó). Licenciado en Ciencias Sociales de la Universidad Pedagógica Nacional de Bogotá. Magíster en Historia de la Universidad Externado de Colombia. En la actualidad es docente investigador de la Universidad Tecnológica del Chocó. La gobernación de esta misma región, lo distinguió con mención honorífica como "Hijo ilustre del Chocó, modalidad escritor". Además, es precursor de la Fundación Social Afrocolombiana Muntú-Bantú. Vive en Quibdó.

Entrevistadora (**E**): A los afrodescendientes, les cambiaron los nombres

Sergio Mosquera (**S**): los apellidos que tenemos, el 99.9% son de los amos que tenían en esa época de la esclavitud. Esa cadena que nos ata, nos une todavía al amo hoy en día.

Frente a ese argumento el docente Sergio Mosquera permite ver como las fracturas invisibles comienzan a ser visibilizadas a partir de aspectos sociales que determinaron el cambio de la estructura social y cultural del africano en su proceso de adaptación y cambios obligatorios.

E: ¿Esa podría ser una cadena simbólica?

S: Así es, estos apellidos

La forma de corresponder a la pregunta produjo una condición que reflejada en su lenguaje corporal muestra indisposición al recordar el tema. **Producto de ello es la forma como se evidencia una fractura en medio de una característica socio-cultural, y como a partir la situación de violencia simbólica, el cuerpo afrodescendiente es determinado como un objeto de posesión.**

E: Finalmente los esclavos aceptaron su condición o hubo algún tipo de rebeldía:

S: En el libro de descendientes de africanos versa sobre esto, sus modos de resistencia y una de ellas es perdonar, renunciando a la confrontación y las acciones armadas.

La manera como el entrevistado establece los procesos de resistencia lleva a posicionar los conceptos de sometimiento desde la perspectiva de la resistencia redirigida hacia el perdón, donde el lenguaje de guerra desaparece del escenario para mostrar un africano resignado. Sin embargo es claro que existieron otras formas de resistir. El cuerpo presenta una serie de conceptos frente al acto de la confrontación, como una característica determinante en el afrodescendiente chocoano.

E: Bajo qué condiciones el cuerpo deja de ser esclavo para ser un cuerpo creativo.

S: Lo más importante para resistir, es recrear.

Esta respuesta es clara evidencia de la resignificación que se presenta como fracturas invisibles a partir de las condiciones de sometimiento como muestra de resistencia social y cultural africana. Entonces aparece el cuerpo simbólico que puede crear a partir de sus concepciones cosmogónicas.

E: ¿Se podría decir que la fractura invisible está en los apellidos, por qué la identidad se iba perdiendo, pero la cultura era lo que mantenía sus raíces africanas?

S: No solo los apellidos son muestra de esto, sino también en la religiosidad desde la espiritualidad. Y para reconocer la esclavitud desde la literatura, se puede decir, que está "La María de Jorge Isaac", "La Marquesa de Yolombó de Tomás Carrasquilla". Otra manera de resistencia es la gastronomía. Los balsámicos, que han desaparecido.

De acuerdo a la respuesta anterior se puede identificar las fracturas invisibles desde los aspectos religiosos, evidencia de ello son las representaciones espirituales desde las fiestas a los santos, los funerales, las celebraciones religiosas y la literatura como reflejo de la construcción textual de los imaginarios desde la tradición. Otra característica particular evidencia de los procesos sobre fracturas invisibles está inmerso en la gastronomía, platos exquisitos dan prueba de la cultura africana.

Cruz Emérita Andrade Palacios

Nació en Quibdó (Chocó), licenciada en humanidades, actualmente vive en Bogotá, se desempeña como secretaria del distrito, específicamente de la Institución Educativa Distrital Eduardo Umaña Luna.

Cruz (**C**): Cuando uno sale del Chocó, uno se da cuenta del avance que tienen otros departamentos y que son mayores que el de nosotros. Nos falta mucha infraestructura, por cuestiones políticas, porque no quieren a su departamento, por eso nos tienen estigmatizados, pero si uno se pone a mirar somos un departamento muy rico en diversidad. Al salirnos queremos encontrarnos con una mejor vida, y nos encontramos con el racismo.

La entrevista muestra una realidad social a partir de las necesidades que tiene la ciudad de Quibdó, y como muestra de ello, muchos de los habitantes salen de su propio contexto para mejorar su estilo de vida, enfrentado connotaciones enmarcadas en el cuerpo maltratado, como es el racismo.

Entrevistadora (**E**): ¿Tú has sentido el racismo?

C: claro, aquí incluso en el trabajo lo siento. Entonces pienso, hasta cuándo. A veces llego a sentir que es malo ser negro, llevar el color oscuro, pero yo vivo orgullosa de mi piel. Hay personas mestizas que nos llaman "negros" por cariño, pero uno se da cuenta, cuando es por cariño y cuando no. Pero igual eso no me ofende, si no que me pregunto por qué existe esto.

El Chocó está muy olvidado por el gobierno central y los pocos políticos que tenemos se llenan el bolsillo.

El cuerpo maltratado reflejo de una cultura atropellada que da cuentas de una estigmación cultural debido a todos los referentes dirigidos hacia aspectos como el color de piel ha sido recurrentes en los procesos históricos.

E: ¿Tú conoces tus raíces? Tus abuelos, ¿qué te transmitían?

C: mis abuelos nos inculcaron ser honestos, leales, trabajadores. A mí me crió mi abuelita, las personas que no son estudiadas su sustento es el trabajo en la mina,

sacar el oro y el platino. A mí me llevaban a la mina, yo sé sacar oro, sé trabajar el oro.

Frente a las tradiciones, la entrevistada plantea que son generacionales, así como el trabajo en la mina. **Este último aspecto es de gran importancia para reconocer los aspectos de sometimiento y la mano de obra que comenzó con la esclavización, y que aún hoy en día se mantiene como practica de subsistencia.**

E: ¿Cuál fue tu experiencia en la mina?
C: Es muy bonito, pero cansón, porque te toca, con azadón, se remueve la tierra, se quitan las piedras grandes, en una batea redonda, se coge la tierra se echa en la batea. Y luego tú empiezas a sacar la arena, a mecer la batea, se va sacando la tierra y en el fondo queda el oro. Luego se echa agua y queda el oro. Luego de esto, se echa en un totumo, se guarda, se lleva a la casa y luego se vende.
En medio de las experiencias obtenidas por el trabajo en la mina, esta referencia sirve como una vivencia de laboreo, que luego toma una resignificación cultural, de hecho, el cuerpo sometido, como fractura invisible procesa todo el trabajo del minero y lo enmarca en la canción que evidencia el trabajo forzoso y las características del minero, así como la percepción del amo, la subjetivación de poder simbólico.
E: ¿Qué marcó tu vida al vivir con tus abuelos?
C: Me enseñaron todo acerca de los afrodescendientes, me enseñaron a cocinar, a lavar echando la ropa a remojar, se usa un rayo de madera, un aparato que tiene muchos dientes, se restriega la ropa y se echa en un plástico extendida por una hora. Hoy en día tengo una tía que todavía sigue este procedimiento. Con respecto a las danzas, mi abuelita me enseñó a bailar la jota, estuve en grupos de danza. Al venir a Bogotá, eso se perdió. Mis dos abuelos me enseñaron a respetar mis ancestros, aún no los he perdido. La comida típica es deliciosa. Mi abuela me enseñó a pescar, usando atarraya. Y otro mecanismo es usando una red, se deja un pedazo de queso,

y al otro día se recogen los peces. Ella me marcó totalmente, siempre me identifico por la cultura africana, puesto que ella me dejó ese legado para no olvidar.

El uso de los discursos que hacen relación a la cultura africana en Cruz, se reflejan desde la visión de los oficios caseros y laboriosos. El hecho de recordar su cultura afrodescendiente desde esta perspectiva permite ver un cuerpo creativo que enfoca las enseñanzas desde el modo como sus abuelos, desarrollaban las actividades diarias y como a través de los ojos de una niña son el sinónimo de herencia. Los bailes también hacen parte del cuerpo creativo que está básicamente fundamentado en el cuerpo simbólico, las fracturas invisibles son, entonces, la percepción del recuerdo desde los oficios.

Darwin Robledo Gamboa

Nació en Quibdó (Chocó), es licenciado en lenguas modernas. Actualmente vive en Bogotá.

Darwin (**D**): Nos caracterizamos por ser personas amables, alegres, joviales, atendemos al foráneo como si fuera de la casa. Mi tierra es un lugar donde el extraño y el del lugar se sienten en casa.

Entrevistador (**E**): Hablemos de los ancestros o raíces.

D: Hablarle a ciencia cierta o con exactitud de mis ancestros, entraría a decirle cosas que no son porque ya no las recuerdo. Estudiamos mucho esto, porque hace parte del plan curricular, hace prevalecer nuestra cultura, nuestros antepasados. Puedo decir, que al llegar al Chocó, pero que las revueltas inician en Cartagena con un líder. Idearon sus rutas de escape a través de las trenzas. Siento que esa pasión por la música aún se vive, disfruto cualquier tipo de música. Empezaron a apropiarse de ritmos y bailes de sus amos, pero se burlaban de sus patrones y los imitaban jocosamente, allí se crearon un sin número de danzas que hoy conocen como el abozao, la jota. La música tradicional es la chirimía, que tiene sus raíces en la

música africana, y se hace fuerte con unos instrumentos específicos, instrumentos de viento y percusión.

Darwin hace énfasis en algo realmente importante. El afrodescendiente sale de su tierra, pero no olvida sus raíces, el recuerdo que más se manifiesta gira en torno a las representaciones culturales. La evocación hacia las danzas tradicionales ha permitido fortalecer sus raíces. En este caso, el cuerpo simbólico se presenta desde el cuerpo creativo a través de las manifestaciones dancísticas. Luego también, sitúa la importancia del afro-chocoano desde la relación social y como se evidencia a través de su sentido de pertenencia.

E: ¿Qué culturas persisten aún en su círculo familiar?

D: respetamos las fiestas religiosas, pese a que tengo 5 años de no ir a mi tierra, añoro ir a una fiesta de San Pacho, de hecho, se han expandido tanto que después de que se celebran en Quibdó, también se celebran en Medellín, Cali y Bogotá, para aquellos que no pudieron estar. Son las fiestas de San Pachito.

Lo sagrado ocupa un espacio determinante en el entrevistado, su experiencia religiosa lo ha llevado a mostrar desde lo espiritual su trascendencia cultural, heredado como una vivencia familiar. Las fiestas de San Pacho, dan prueba de las manifestaciones religiosas que hoy en día permanecen vigentes, desde la cosmovisión africana, con rituales y ceremonias determinadas.

E: ¿Creencias, costumbres?

D: creencias gastronómicas, muchas costumbres persisten y se pasan de generación en generación.

Nuevamente vuelve a tocarse el tema de la gastronomía, que se enmarca dentro de las tradiciones más representativas de los afrodescendiente, partiendo del cuerpo creativo quien se encarga de dar continuidad a los procesos gastronómicos.

E: ¿Qué opinión le merece la esclavitud?

D: Por primera vez pienso en ello, no le había dado ese grado de importancia, uno porque por el devenir de los tiempos y sus cambios, uno va viendo que son

conceptos que van cambiando. Sin embargo, puede llegarse a notar en muchos aspectos que en nuestro mundo contemporáneo aún se nota la esclavitud. Creo que eso va en uno mismo, el desconocimiento o la falta de educación, nos hace esclavo de muchas cosas. En mi caso es algo subjetivo. Es algo diferente a la discriminación.

El aspecto de esclavitud como proceso histórico no es de gran relevancia, al contrario enfoca la esclavitud desde los procesos sociales a partir de la falta de educación, el cuerpo sometido cobra significación desde el campo social.

E: ¿Cuáles son las huellas que ha dejado la esclavitud en relación con lo social, emocional y económico?

D: Según mi opinión, ha dejado huellas en la parte de desarrollo en la conciencia de muchos, causa un gran impacto en la parte social, pero también lo he visto como fortaleza, porque hay conmigo muchos que decidimos no seguir esa misma huella en esa subvaloración que se nos da, por tener un color diferente en la piel. Pero salir adelante nos hace libres. Diego Luis Córdoba, fue parlamentario, y cuando llegó al parlamento alguien dijo, se oscureció el parlamento, pero él respondió, pero brillo la inteligencia. Él ha servido de inspiración para romper la barrera de la esclavitud. Él es tan importante que hay una frase que prevalece en la casa de la cultura y en la universidad como lema: "por la ignorancia se desciende hacia la esclavitud y por la sabiduría se asciende a la libertad". Entonces, tú eres esclavo de acuerdo al pensamiento que tengas.

El concepto de esclavitud ha sido transformado por las nuevas generaciones, en este caso particular, Darwin plantea la esclavitud como un modo de resistencia, se puede decir, que es importante que el suceso apunto a replantear la visión de cuerpo sometido hacia la visión de cuerpo simbólico donde se refieren los procesos culturales y sociales como actos de resistencia.

E: ¿Todavía hay cuerpos sometidos?

D: desde luego, incluso en nuestro mismo medio, donde nos relacionamos los afros. La expresión afro no me llega tanto. Yo soy negro, nací siendo negro, moriré negro. A mí no me incomoda la palabra negro.

La idea que muestra Darwin de cuerpo sometido la enfoca hacia las características particulares que tiene el afrodescendiente desde el color de la piel y las connotaciones que se les ha otorgado, para él, lo negro no es distinción de sometimiento, sino un color como muestra de orgullo. La distinción del imaginario afrodescendiente da prueba que el color de piel representa a una cultura, desde características sociales, muestra que no es necesario catalogar, sino resistir y continuar.

E: ¿Qué es un cuerpo simbólico?

D: Algo que me represente muchas cosas, tal vez religiosas, ha de ser aquello que yo pueda utilizar.

El cuerpo simbólico está enmarcado en diferentes aspectos, todos guiados desde la resistencia cultural y social del afrodescendiente, es aquel que a pesar de tener unas fracturas (categorizaciones, posiciones), presenta un cuerpo basado en los aspectos religiosos y culturales concebidos en momentos históricos de sometimiento.

E: ¿Se siente esclavo?

D: Sí, soy esclavo de muchas cosas, de mis ideas, pensamientos, caprichos, pero no de cosas foráneas.

La esclavitud, tomo una nueva forma para Darwin quien a pesar de vivir en Bogotá, recrea una concepción que no le limita, al contrario tiene una perspectiva que muestra una gama amplia de idealizaciones sobre lo que podría encadenar a las nuevas culturas.

E: Conoce alguna manifestación tradicional que dé cuenta de la esclavitud

D: La representación del socavón. En las fiestas de san Pacho, se organizan bailes y eventos culturales en aras de recordar la esclavitud.

La mina, es una de las canciones que cuenta los modos de opresión que vivieron los afrochocoanos desde las minas, su importancia dentro del contexto chocoano es abordada desde el campo musical y corporal. La vivencia arroja un cuerpo creativo, que compone a partir de la narración literal de la canción. Las construcciones culturales, enmarcadas como actos de resistencia son ahora quienes narran sus fracturas invisibles a través de los cuerpos simbólicos.

E: Hablando de su corporalidad, ¿habría algún rasgo que evidencie algún rastro de la esclavitud, a modo simbólico?

D: Si, yo creo que el mirar a otros, en la forma de mirarlos a manera de defensa, hay miradas evidentes que cargan desprecio. A quien no conozca no miro bien. Si es una persona de otro color, un blanco, no porque lo merezca sino como mecanismo de defensa. Siento que es un signo de la esclavitud en mi cuerpo.

La relación con el otro, con el foráneo, ha suscitado una serie de lenguajes que a causa del señalamiento surgen como modos de defensa. El afrodescendiente tiene reservas frente a los actos que implican involucrar al otro, si no pertenece a su cultura.

2. Análisis de documentos narrativos

Aportes de las entrevistas

Al obtener la información a través de las entrevistas, se procede a analizar cada respuesta dada por el entrevistado, reconociendo su perspectiva y en qué medida estas respuestas inciden en la transformación de la realidad social a partir de sus reflexiones. Se ha realizado un análisis de discurso y de contenido, detallando los argumentos que respondían a los objetivos de la investigación, así como también aquellos que validaban, confirmaban y enriquecían los resultados de ésta.

El análisis de las entrevistas persigue un fin específico y concreto: la visibilidad del cuerpo simbólico a través de los procesos de esclavización y su reflejo entorno a sus imaginarios y

representaciones culturales y como el entrevistado lo percibe. El recorrido del análisis del discurso respeta la subjetividad del entrevistado, evitando cualquier postura ideológica por parte del entrevistador.

Las tareas de análisis comenzaron con la escucha activa de la entrevista grabada y la lectura detenida de los documentos teóricos; posteriormente se realiza el análisis de los discursos y contextualización de los argumentos expresados por los entrevistados.

Resumen de algunas temáticas sobresalientes en los entrevistados:

A continuación se presentan los aportes más significativos de cada entrevistado a partir del objetivo propuesto en este proyecto, donde el cuerpo muestra un proceso de construcción y resignificación desde los acontecimientos históricos de la esclavización evidenciado en la identidad afrodescendiente mediante el discurso de historias de vida desde un panorama personal, social, cultural y religioso:

Entrevistados – Temas	Ninoska Salamandra	Sergio Mosquera	Cruz Emérita Andrade	Darwin Robledo
Relación África-Colombia	Evidencia una clara relación con el ámbito cultural desde las danzas	Los apellidos de todos los afrodescendientes tienen un significado valioso, debido a que fueron cambiados sus nombres originales por los apellidos del amo	Las enseñanzas de los abuelos enmarcadas en los valores, significaron para ella, una enorme diferencia cultural y social	La cultura africana hace parte del proyecto curricular en los colegios del Chocó
Fracturas invisibles	Las tradiciones perdidas	Lo más importante para resistir, es recrear.	Los trabajos de la mina. Invisibilizados	La falta de educación
Representaciones e imaginarios	Las danzas que se practican, con nuevas tendencias mantienen su raíz africana.	La espiritualidad, la literatura, la gastronomía afrodescendiente	La danza, la gastronomía, algunas actividades de laboreo	La espiritualidad enmarcada en las fiestas patronales

Tabla 2. Temáticas sobresalientes, entrevistas. Elaboración propia.

El análisis del discurso desde estos ítems toma en cuenta algunos elementos que son el eje de esta investigación, cuerpo simbólico y los modos de resistencia, evidenciados en los espacios donde la afrocolombianidad construye identidad por medio de expresiones propias

de sus miembros y de la comunidad. Desde este escenario se visibiliza la afrocolombianidad en su lucha y la reivindicación como grupo étnico.

3. Diseño para interpretar y recoger la información

A través de estas entrevistas, se hace evidente el sentido de pertenencia que reflejan las personas; así pues, estas entrevistas son un instrumento para examinar el pasado, revisitarlo y de este modo poner en diálogo el cuerpo histórico con el cuerpo simbólico, con el fin de comprender el sentido y el lugar que ocupa el cuerpo en el proceso de reconfiguración de la representación histórica, a través del diálogo entre cuerpo e historia, con el fin de dar voz al cuerpo. Estas entrevistas dan lugar a una memoria escrita en el cuerpo de sus protagonistas.
Dichas entrevistas se sustentan desde la credibilidad, la confiabilidad y la autenticidad de los discursos expuestos en ellas.
La credibilidad por su parte, se entiende como la capacidad de un discurso donde se genera confianza y reconocimiento. La confiabilidad hace referencia a la certeza de la fuente de donde proviene la información. La autenticidad que muestra la coherencia entre lo que se dice y se piensa, evidenciando una postura personal equivalente a una verdad. Estos aspectos sobre el discurso, se caracterizan por tener un alto impacto en la construcción de identidades y relaciones sociales.

Teniendo en cuenta los aspectos anteriores, dentro de las entrevistas es preciso resaltar que el cuerpo aporta un conocimiento desde todo lo que hace, desde el modo de disponerse para manifestar su espiritualidad, luchar, sobrevivir, amar, pelear, soportar el hambre, las enfermedades, la soledad, la nostalgia, resistir y crear, contribuye al conocimiento de la época de la esclavización, al reconocimiento de las prácticas sociales y culturales construidas por los esclavizados y afrodescendientes, en otras palabras, la posibilidad de comprender el pasado a través de los cuerpos y resignificar la historia en la actualidad con nuevas formas corporales.

En relación con el problema y su respectivo objetivo planteado dentro de esta investigación se identifican dentro de los discursos anteriormente expuestos, al cuerpo simbólico como un cuerpo que busca dar cuenta de un vínculo que revela un sistema de relaciones entre lo social, lo imaginario y lo corporal, para edificar conceptos y simbologías que por una parte confirma los distintos atributos de inferioridad social, mostrando el cuerpo afrodescendiente como cuerpo histórico, cuerpo guerrero, cuerpo espiritual, cuerpo cosmogónico, cuerpo resistente, cuerpo creador, cuerpo musical, cuerpo danzante. Resignificando las particularidades sociales que han sido transmitidas a través de la tradición oral a modo particular de expresar sus elementos simbólicos y formas de organización. Por ejemplo, la palabra de la cultura del Pacífico se decanta en cuentos, poemas, cantos, mitos y leyendas surgidas en el corazón de su selva y fuera de ella. Esta forma verbal tiene connotaciones mágicas religiosas, filosóficas y festivas.

Así es que, el cuerpo representa la oralidad como una herencia ancestral transmitida a través de la tradición. La tradición oral o la oralitura es una fuente de producción popular, esta fuente es el principal documento histórico de esta región.

Viaje a Quibdó

El proceso de investigación se pudo complementar gracias a un viaje realizado a la ciudad de Quibdó, como trabajo de campo; allí se pudieron evidenciar desde el primer día las características propias de la región, como el clima húmedo con altas temperaturas, la población afrodescendiente, y por fortuna el desfile final de las comparsas de la celebración del día de San Pacho, patrono de la ciudad; este desfile mostró la disposición, alegría y el esmero por motivar cada comparsa expuesta, que daría paso al bunde (hace alusión a una comparsa nocturna donde participan las personas al son de los tambores y que es expresado por los habitantes como “una recocha”) en la noche en el malecón (lugar de gran importancia para la comunidad y su cultura), quedando junto a la Catedral de San Francisco de Asís (lugar de gran afluencia por su trascendencia religiosa donde inicia la celebración más importante de la ciudad), al día siguiente se evidencia la finalización de esta fiesta con

procesión con el santo por algunas calles de la ciudad y la misa en la catedral antes nombrada. En esta actividad se presentan personas de gran importancia en el pueblo, autoridades políticas, religiosas y artísticas como el compositor, cantante y autor Hansel Camacho. Esta muestra cultural ayudó a comprender lo leído en muchos textos con respecto a la historia que se alude a esta ciudad y el porqué de la importancia de su santo patrono.

En los posteriores días se pudo en su orden acceder a cierta bibliografía expuesta en el marco teórico sobre la historia de Quibdó, su gastronomía y espiritualidad, de los afrochocoanos, gracias a la amabilidad y hospitalidad del padre Napoleón, quien se destaca como profesor en la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Quibdó. Estos textos ayudaron a evidenciar la espiritualidad y cómo es manejada por parte de los afrodescendientes, además de cómo la cultura indígena afronta la llegada de los afrodescendientes a su territorio, historia que sirve para entender los aspectos históricos y la trascendencia cultural de esta ciudad.

Se tuvo la oportunidad de recurrir a una oriunda de Quibdó, quien procuró la primera visita con el padre Napoleón y este a su vez recomendó la entrevista con más personas que saben de la historia y trascendencia del pueblo afrochocoano.

Al encontrarse con Sergio Antonio Mosquera, se pudo constatar la historia sobre la llegada de los conquistadores a la tierra del Chocó, y la confrontación que tuvo el pueblo indígena con la cultura africana, así como también su adaptación. Este historiador creó una fundación llamada Bantú-Muntú, que protege, preserva y cuenta la historia del Chocó como la esclavización, la espiritualidad, la flora y la fauna. Este historiador recreo un museo en el que se aprecian algunas imágenes de guerreros africanos, pinturas sobre santos, actividades mineras, representaciones de la esclavización, de las ceremonias fúnebres y otras actividades que dan cuenta de su cultura. También esculturas hechas en madera propia del África que representan animales como elefantes, cocodrilos, hipopótamos, leones, antílopes, armadillos y aves de caza, entre otros. Un aspecto de gran importancia en este museo radica en la presentación constante de la bandera y el mapa de África como símbolo

de resistencia. Los textos ofrecidos por este docente presentan su conocimiento sobre la historia del Chocó y su importancia sociopolítica y sociocultural evidencia de los procesos y sus cambios en el transcurrir de los años. Estos libros fueron escritos por parte de Sergio Mosquera, persona anteriormente citada, una de sus expresiones que fue de trascendencia en el marco de esta investigación apunta a que las fracturas invisibles son los apellidos que llevan aún hoy en día de sus amos y no los que su identidad tribal les otorgaba. Al evidenciar esto se puede interpretar que la puesta para la visita a esta ciudad tuvo puntos positivos que atienden a responder la pregunta y los objetivos establecidos en el planteamiento del problema, pero más allá esto ayuda a la visualización de un mundo en el Quibdó, desde un continente que tiene no solo la mayoría de edad sino una historia que cautiva, transforma y da cuenta de lo que son los afrochocoanos en Colombia.

La propuesta de este viaje permitió reconocer los aportes que desde algunos de sus habitantes se pueden evidenciar para dar paso al cumplimiento del objetivo general del proyecto investigativo, dado que los entrevistados tienen claridad acerca de las oportunidades que les permitió generar la esclavización en cuanto a su riqueza histórica y tradicional, así como los saberes que permanecen dentro de la cultura afrodescendiente como una huella que se ha marcado de generación en generación. La construcción de cuerpo simbólico a través de la resistencia, ha sido fundamental en la resignificación de los procesos sociales reflejados en las costumbres, la danza, la música y la religiosidad.

Las costumbres dadas desde la comunidad, mostradas en Quibdó, como un gran Muntú han fortalecido los procesos sociales, que giran en torno a sus creencias donde es evidente la idiosincrasia y el sentido de pertenencia de los habitantes. Su historia no se cuenta desde la esclavización sino desde los procesos de resistencia, aun en la época de la colonia cuando los afrodescendientes hicieron parte de las filas de los ejércitos y llegaron a liderar tropas.

La danza refleja los procesos de resistencia en cada movimiento contado con el cuerpo, y cada danza tiene una historia producto de una fuerte investigación que hace énfasis en la libertad y en la expresión africana. Parecido ocurre con la música, que cuenta los sonidos

tradicionales del África donde a partir de los ritmos se genera toda una historia que da cuenta de las formas de resistencia, como ocurre en el caso de la “Mina”.

La religiosidad por su parte se abrió camino desde sus posturas cosmogónicas donde el ser, es importante, y la naturaleza toma un campo espiritual a partir de la creencia en santos, y en determinados ritos que evocan un pasado que no dejo cicatriz sino huella.

Tal fue el campo de resistencia marcado a través del cuerpo simbólico que pudo verse en los entrevistados, la manera como la fuerza por no morir, no los hizo invisibles, sino visibles.

Por tal motivo, de manera importante se agradece la intervención de sus tradiciones a la típica visión que desde el interior del país se tiene, ya que con ellos fue posible cumplir con un requisito que hizo factible la escritura de lo acontecido.

CONCLUSIONES

El cuerpo es moldeado por el contexto social y cultural al que pertenece, depende de los acuerdos, modelos y reglamentaciones que la sociedad establece, como también lleva consigo el aprendizaje de comportamientos para finalidades concretas en el ámbito de la vida cotidiana. Implica un universo simbólico y un despliegue de saberes que el tejido social transmite. Así mismo, el cuerpo se va sometiendo a lo largo de su existencia a diversas transformaciones que dan lugar a una serie de ritos y prácticas que lo modifican total o parcialmente. Entonces, el cuerpo es un reflejo de la sociedad, ya que todos los sistemas sociales tienen su manera de concebirlo a través de discursos, normas y modelos estableciendo las fronteras entre lo prohibido y lo permitido. (Mauss, 1979).

Los habitus son transmitidos a través de los cuerpos, esto es, aprendidos por las prácticas que realizan, pero, a su vez enseñados consciente e inconscientemente a través de ellos. Las prácticas son, además de sociales, simbólicas, históricas y políticas, corporales. (Bourdieu, 1995).

Teniendo en cuenta los objetivos planteados que en primera instancia fueron focos de orientación para el proceso investigativo, se hace una serie de reflexiones que demuestran el cumplimiento de la hipótesis, a partir de las construcciones conceptuales del cuerpo simbólico y las fracturas invisibles, desde la aplicación metodológica (estudio de casos, discursos); se concluye este estudio diciendo que:

Aportes a partir de la problematización planteada desde

- La reconstrucción del campo simbólico desde el aspecto corporal ha sido y seguirá siendo una posibilidad de resistencia continua que trascenderán de generación en generación, manteniendo una estructura social y cultural heredada por la africanidad.
- Reconocer que los acontecimientos históricos desde aspectos corporales, muestran una gran posibilidad a la hora de innovar y crear formas artísticas que enmarcan la

identidad de una cultura y la resistencia de sobrevivir a los sometimientos sociales que esclavizan.

- Resistir es la manera de no morir a lo que se es, manteniendo una identidad que es cambiante pero no las raíces que son inamovibles.
- La posibilidad de entender la esclavización desde el cuerpo histórico, cuerpo maltratado y cuerpo simbólico permite comprender al cuerpo creativo y al cuerpo resistente.
- Comprender los discursos desde la percepción del sujeto muestra que la esclavización no es un determinante que caracteriza su cultura afrodescendiente, sino que permite reconocer sus raíces ancestrales que reconstruyen su visión cosmogónica, social y cultural.
- La relación entre las cosas y los cuerpos, entre el mundo y los individuos, entre el campo y los habitus, es una relación de mutua interdependencia en la que uno constituye al otro y viceversa.
- La libertad como lo manifiesta Castoriadis, es imaginación creadora y autonomía, por esto, reside en la posibilidad del sujeto de interpretar críticamente su realidad y vivir de acuerdo a sí mismo, sus creencias, su modo particular de ver el mundo.
- Desde la perspectiva de los afrodescendientes entrevistados es importante reconocer que los grupos culturales demuestra el dinamismo cultural de la región chocoana desde sus múltiples manifestaciones, sociales, políticas, culturales y corporales. A través de ellas se puede percibir las constantes construcciones identitarias.
- Hoy en día, los jóvenes reflejan de manera distinta sus relaciones sociales, su entorno, sus prácticas ancestrales con base en manifestaciones que inspiran una nueva visión cultural.
- El cuerpo simbólico favorece el comienzo de una realidad que no nos era conocida, tan útil para representar las vivencias instituidas o aquellas que se reconfiguran con el tiempo, logrando una mediación para ubicarse en un lenguaje perceptible que trasciende a partir de unas fracturas invisibles, pero que si visibilizan con nuevas formas de comunicación. Por tanto la corporalidad es subjetiva ya que se debe

construirse y dicha construcción comienza en la representación. Esta última no es impuesta por alguien, sino que es el resultado de la comprensión social, intervenida por instancias del mundo social, en este caso, los procesos de esclavización, produjeron comportamientos y acciones que, no se limitaron a desaparecer, sino que perduraron como actos de resistencia.

- Los aportes significativos de Bourdieu y Castoriadis determinaron lo siguiente:
- El cuerpo está en el mundo social así como el mundo social está en el cuerpo. Por tanto, el habitus sería la incorporación de las estructuras sociales a través de la interiorización de la exterioridad, y el campo sería el producto de la exteriorización de la interioridad
- La población africana traía consigo una serie de significaciones que determinaban su estilo particular de ver la vida. Sin embargo, al tener contacto forzoso con los esclavistas y con nuevas tribus del mismo continente, se interrumpen y fracturan una serie de instituciones establecidas en cada comunidad africana, cuyos habitantes fueron traídos hacia las costas del Caribe y Pacífico colombiano. El intercambio con los europeos y con los aborígenes, trajo consigo la creación de una identidad afrodescendiente con modificaciones adaptadas a la nueva cultura y al ambiente.
- Desde la afrodescendencia construida históricamente, se reconstruyen los imaginarios que han sido abordados en diferentes escenarios (cuerpo maltratado, cuerpo histórico y cuerpo simbólico), puesto que los sujetos son constructores de sentido y significado reconociendo el verdadero potencial del imaginario como constructor de la realidad social; de esa manera las transformaciones y reproducciones de las representaciones sociales y culturales del afrodescendiente encuentran un vínculo concluyente con la identidad. Por otra parte, las historias de vida como herramienta de recolección de información, permiten constatar una transformación en la concepción de su realidad desde la reinterpretación de los hechos con una nueva perspectiva.

Limitaciones

- La información encontrada es extensa, incluso varios investigadores han logrado adentrarse en el tema de la afrodescendencia, desde las representaciones sociales, sin embargo la información de lenguajes corporales se limitan únicamente al campo de conocimiento artístico.
- La falta de recursos investigativos basados en el campo social hacia las artes han sido escasos, dado que el cuerpo se observa desde una estructura meramente participativa más no creadora.
- Se pone en evidencia que conforme más se adentra en el tema de la afrodescendencia mas se abren posibilidades para dar continuidad al camino que surge desde la africanidad a través de los campos científicos y artísticos.

Por último, desde la mirada esclavista, las nuevas formas de organización no solamente se crearon como estrategias adaptativas frente a las condiciones adversas del momento, fueron también ideadas para comenzar procesos de resistencia que perdurará hasta el día de hoy.

BIBLIOGRAFÍA

Alpha I. Sow, O. B. *Introducción a la cultura africana, aspectos generales.* 1982. Barcelona: Serbal.

Anton, J., Bello, A., & Del Popolo, F. *Afrodescendientes en América Latina y Caribe: del reconocimiento estadístico a la realización de derechos.* Santiago de Chile: Naciones Unidas. Obtenido de http://www.cinu.mx/minisitio/Afrodescendientes/Afrodescendientes.pdf (14 de Noviembre de 2009)

Anzaldúa Arce, R. E. *Imaginario social: creación de sentido.* México: Horizontes educativos. (2012).

Aretz, I. *Música y danza en América Latina excepto Brasil.* México: Siglo XXI editores/Unesco. (1977)

Arocha, R. J. *Ombligados de Anase: Hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano.* Bogotá: Colecciones CES. Universidad Nacional de Colombia. 1999

Balandier, G. (1994). *El poder en escenas. de la representación del poder al poder de la representación.* Barcelona: Paidós.

Biblia, L. (1960). *La Biblia.* Corea: Ultra fina.

Bou, L. C. (11 de Septiembre de 2007). *http://www.fiuxy.net/ebooks-gratis/3476287-africa-y-la-historia-luis-cesar-bou-90pag-mega-descargar-pdf-gratis.html.* Obtenido de africa y la historia: http://www.fiuxy.net/ebooks-gratis/3476287-africa-y-la-historia-luis-cesar-bou-90pag-mega-descargar-pdf-gratis.html

Bourdieu, P. (1995). *El sentido práctico.* Barcelona: Anagrama.

Bourdieu, P. (2002). *Pensamiento y acción.* Buenos Aires: Libros del zorzal.

Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina.* Barcelona: Anagrama.

Bourdieu, P. (2004a). *El baile de los solteros.* Barcelona: Anagrama.

Bourdieu, P. y. (2001). *Las argucias de la razón imperialista.* Barcelona: Paidos.

Burgos, C. R. (2010). *Rutas de libertad, 500 años de travesía.* Bogotá: Ministerio de cultura, república de Colombia.

Castoriadis, C. (1988). *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto.* Barcelona: Gedisa.

Castoriadis, C. (1993). *La institución imaginaria de la sociedad, en Colombo.* Montevideo.

Castoriadis, C. (1997). *Ontología de la creación.* Santa fe de Bogotá: Servigraphic Ltda.

Colmenares, G. (1978). *Historia económica y social de Colombia Tomo 1.* Bogotá: La carreta.

Davis, D. B. (1968). *El problema de la esclavitud en la cultura occidental.* Buenos Aires: Paidos.

Deleuze, G. y. (1994). *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia.* Valencia: Pre-textos.

Deschamps, H. (1877). *Las religiones del África.* Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

Foster, S. (1992). *Cuerpos de danza.* España: Teorema.

Freddeman de, N. S. (1986). *De sol a sol: génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia.* Bogotá: Planeta.

Geertz, C. (1987). *La interpretación de las culturas.* México: Gedisa.

Giménez, G. (2007). *La sociología de Pierre Bourdieu*. Obtenido de http://www.paginasprodigy.com/peimber/BOURDIEU.pdf

Representaciones sociales. Teoría y método. Barcelona: Sendai

Hernández, Sampieri Roberto. (2014). Metodología de la investigación. Sexta Edición. México. Editorial: McGraw-Hill/Interamericana Editores, S.A.Ibáñez, G. T. (1988)..

Isaza, F. y. (1998). *Pensar la ciudad.* Bogotá: Tercer mundo editores.

Jahn, J. (1963). *Muntu: las culturas negroafricanas.* Texas: Fondo de cultura económica.

Le Breton, D. (1990). *Antropología del cuerpo y modernidad.* Buenos Aires: Nueva visión.

Londoño, A. (1996). *Danzas colombianas.* Antioquia: Universidad de Antioquia.

Lozano, E. d. (28 de Marzo de 2016). *El secreto detrás de los peinados afrodescendientes*. Obtenido de http://www.elespectador.com/noticias/cultura/el-secreto-detras-de-los-peinados-afrodescendientes-articulo-624257

Lumbembu, A. K. (2003). Elocuencia y magia del cuerpo. Un enfoque negroafricano. *Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal* , 589-616.

Martínez, B. A. (21 de Noviembre de 2016). La construcción social del cuerpo en las sociedades contemporáneas. Barcelona, Coruña, España.

Mauss, M. (1979). *Sociología y antropología.* Madrid: Tecnos S.A.

Mosquera, J. d. (14 de Noviembre de 2016). *http://www.afrodescendientes-undp.org.* Obtenido de http://www.afrodescendientes-undp.org/FCKeditor_files/File/EL_CONCEPTO_NEGRO.pdf

Mosquera, S. A. (2001). *Visiones de la espiritualidad afrocolombiana.* Manizales: La Patria S.A.

Mosquera, S. A. (2004). *Don Melchor de Barona y Betancourt y la esclavizacion en el Chocó.* Quibdó: Alto vuelo comunicaciones .

Mosquera, S. A. (2004). *Don Melchor de Barona y Betancourt y la esclavización en el Chocó.* Quibdó: Alto vuelo comunicaciones.

Mosquera, S. A. (2005). *De esclavizados y esclavizadores en Citará.* Quibdó: Universidad tecnológica del Chocó.

Mosquera, S. A. (2010). *Descendientes de africanos en las independencias.* Quibdó: Alto vuelo comunicaciones.

Mosquera, s. A. (2014). *afrochocoanos, orígenes y troncos familiares.* Quibdó: Fundación social Muntú-Bantú.

Mosquera, S. A. (2014). *Afrochocoanos: orígenes y troncos familiares.* Quibdó: Alto vuelo comunicaciones.

Munive, M. (2008). Blanco seguro: el maltrato a los esclavos de Cartagena y Mompox durante el siglo XVIII. *Procesos históricos. Universidad de los Andes*, 97-116.

Oslender, U. (1999). *Espacio e identidad en el pacífico colombiano: perspectivas desde la costa caucana.* Bogotá: Fundación natura.

Palacios, P. J. (1973). *La trata de negros por Cartagena de Indias.* Tunja: La rana y el águila.

Rincón, M. C. (2011). *Una morena en la ronda. Arrullos, juegos y relatos de las comunidades afrocolombianas.* Bogotá: Nomos impresores.

Romero, F. (1988). Quimba, Fa, Malambo, Ñeque. *Afrogenerismos en el Perú*, 42.

Soto, A. R. (2006). *África en cuerpo y alma.* Bogotá: Universidad Pontificia Bolivariana.

Tannenbaun, F. (1968). *El negro en las Américas.* Buenos Aires: Biblioteca América Latina.

Zambrano, C. G. (2003). *Música, identidad y muerte entre los grupos negros del Pacífico sur colombiano.* Guadalajara, México: Universidad de Guadalajara.

Zulia Mena, S. M. (2014). *Afrochocoanas visibles, un enfoque de género y etnia.* Bogotá: Bolívar impresores SAS.

ANEXOS



Figura 1. San Francisco de Asís, patrono de Quibdó.



Figura 2. Desfile de comparsas. Ultimo día fiestas de San Pacho



Figura 3. Representación de mujer esclava. Fundación Muntú-Bantú



Figura 4. Guerrero africano (tribu Ghana) Fundación Muntú-Bantú



Figura 5. Representación de castigos. Fundación Muntú-Bantú



Figura 6. Representación de la explotación minera en el Chocó. Fundación Bantú-Muntú



Figura 7. Representación simbólica de la resistencia africana. Fundación Bantú-Muntú

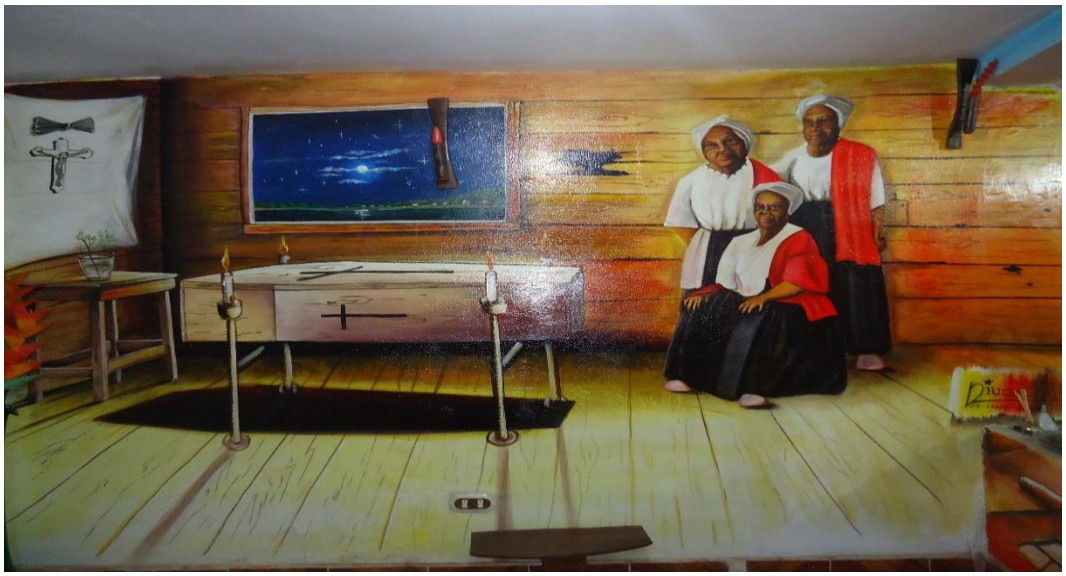


Figura 8. Espiritualidad, cantos fúnebres. Fundación Muntú-Bantú



Figura 9. Los santos. Fundación Bantú-Muntú

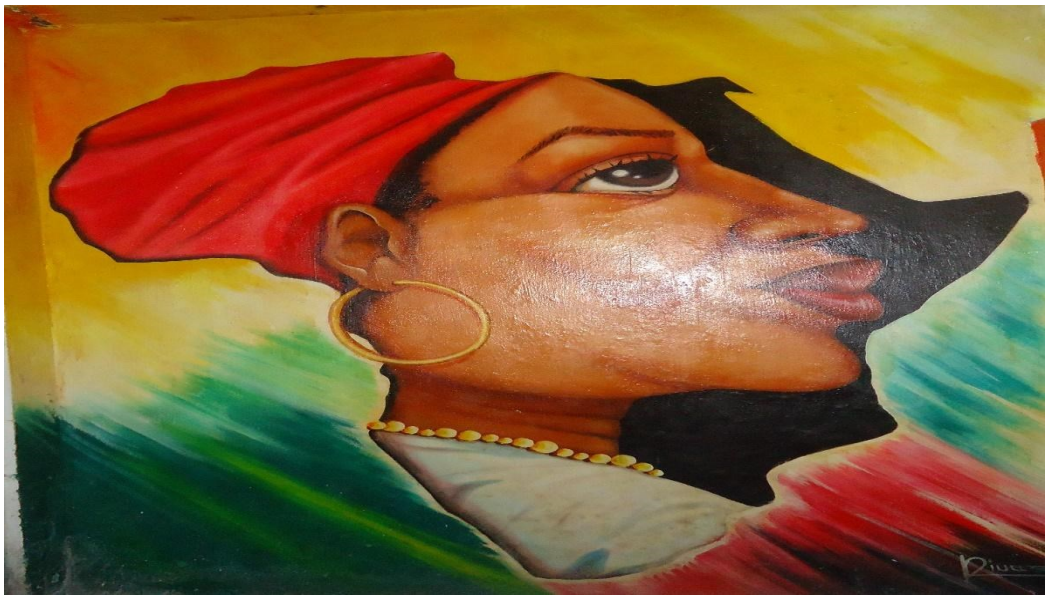


Figura 10. África Madre. Fundación Bantú-Muntú



Figura 11. Museo Fundación Muntú-Bantú



Figura 12. Sergio Mosquera. Historiador y fundador de la fundación Muntú-Bantú



Figura 13. Ninoska Salamandra, Directora del grupo de danza del Chocó



Figura 14. Lugares representativos de Quibdó, Iglesia San Francisco de Asís, Malecón.