

**REPRESENTACIONES SOBRE EL TERRITORIO A PARTIR DE
UN CONTEXTO DE DESPLAZAMIENTO FORZADO**

**EL CASO DE LOS NIÑOS NEGROS DEL BARRIO NUEVO
AMANECER, MEDELLÍN, COLOMBIA.**

ANA CATALINA OROZCO PELÁEZ

MAESTRÍA EN ANTROPOLOGÍA

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

UNAM



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Mi deseo es que estas palabras resulten justas y honestas. Ellas se dirigen a los innumerables niños, niñas, mujeres y hombres chocoanos que con su sonrisa amplia y vitalidad han rodeado mi vida desde tiempos infantiles y barrios vecinos. De la Iguaná a Nuevo Amanecer este texto traduce una búsqueda autobiográfica por ahondar en el mundo de ese otro que me ha sido lejanamente cercano, y que ahora cargo con inmenso cariño al recordar nombres amigos como los de Ana Ríos, Marta Mena, Mery Murillo, Caterine y Esneda Quinto, y al acariciar pequeñas cabecitas como las de Yuleicy Córdoba, Duván Rentería, Tatiana Moreno, Nelly Moreno, Angie Vásquez y otros cientos. Su escritura no hubiera sido posible sin la paciencia amorosa e incondicional de mi familia, de mi madre Ligia Teresa Peláez y mi compañero de vida Julio Franco, sin el generoso apoyo de los miembros de la Corporación Cedesis, especialmente Lina García y Sonia Goes, y sin la confianza y dirección de los antropólogos Hernán Salas en México y Luís A. Ramírez Vidal en Colombia. A todos ellos y a este país, la UNAM y el Instituto de Investigaciones Antropológicas agradezco infinitamente por haberme abierto sus puertas y dejado caminar.

Ana Catalina Orozco Peláez.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5
CAPÍTULO I	
PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN: IDENTIDAD, TERRITORIO Y REPRESENTACIÓN	27
• Aproximación al concepto de identidad	30
• Aproximación al concepto de territorio	38
• Aproximación al concepto de representación	43
CAPÍTULO II	
HISTORIA Y CONTEXTO DE LA POBLACIÓN NEGRA EN EL PACÍFICO COLOMBIANO: EL TERRITORIO Y EL DESPLAZAMIENTO	49
1. La región del Pacífico Colombiano	50
2. Reseña histórica del origen negro en el Departamento del Chocó y Configuración del pensamiento religioso chocoano rural	52
3. El territorio de los grupos negros ribereños del Departamento del Chocó y el Pacífico colombiano	60
4. Introducción a la problemática del desplazamiento en Colombia	65
• El estado y la población desplazada	70
5. Condiciones socioeconómicas y de orden público en el Pacífico colombiano: migración y desplazamiento forzado	73
6. Panorama sociopolítico en torno a la identidad y el territorio negro en el Pacífico colombiano	78
7. La territorialidad negra en lo urbano a partir de varios estudios de caso	81
8. Identidades negras en lo urbano a partir de varios estudios de caso	87
CAPÍTULO III	
VIDA URBANA EN LA CIUDAD DE MEDELLÍN: PAISAS Y CHOCOANOS, EL CASO DEL BARRIO NUEVO AMANECER	93
1. La configuración de Medellín como capital de la “cultura paisa”	94
• De la “Villa de la Candelaria” a la “capital de la moda”	96
• La identidad paisa en el contexto actual de Medellín	101
• La otra cara de la moneda: narcotráfico y grupos armados	104
2. Negros y chocoanos en Medellín	106
• Estadísticas oficiales sobre la población negra en Medellín	112
3. El caso del barrio Nuevo Amanecer	113
• Desplazamiento	118
• Vida barrial	119

• Vida familiar	121
• Condiciones económicas	123
• Vida escolar	125
CAPÍTULO IV	
RECONSTRUCCIÓN DEL TERRITORIO CHOCOANO EN NUEVO AMANECER	129
1. Reconstrucción de pautas territoriales chocoanas observables en el aspecto físico y sociocultural del barrio y la vida doméstica de los hogares negros de Nuevo Amanecer	131
2. Reconstrucción de pautas socioculturales identitarias chocoanas observables en la vida pública y privada de Nuevo Amanecer	143
• Religiosidad: rituales funerarios y creencias en torno a la muerte	143
• Tradición oral cantada: alabaos, arrullos y versos	146
CAPÍTULO V	
REPRESENTACIONES DEL TERRITORIO ENTRE LOS NIÑOS DE NUEVO AMANECER	153
1. El territorio origen familiar	155
• Arraigo a territorios vividos	164
• Imágenes y relatos infantiles sobre el territorio de abuelos y padres	168
2. El territorio de destino: la ciudad y el barrio actualmente habitados	175
• La ciudad de Medellín desde el dibujo y el relato verbal infantil	175
• El barrio de Nuevo Amanecer desde el dibujo y el relato verbal infantil	185
3. Imaginarios de los niños de Nuevo Amanecer	195
• Sueños infantiles	195
• El territorio deseado: un “Nuevo Amanecer” en el futuro	202
• Juegos infantiles y territorio barrial	206
• Historietas de vida	210
• Medios, consumo cultural y territorios ficcionales	214
4. El territorio corporal	215
• Música, cuerpo y baile	216
• Modelaje	220
• Imagen del cuerpo	222
CONCLUSIONES	235
BIBLIOGRAFÍA	247
ANEXOS	252

INTRODUCCIÓN

I

El conflicto armado colombiano es considerado por la mayoría de los analistas, nacionales e internacionales, como un *conflicto armado interno* que se desarrolla en Colombia desde hace 40 años pasando por diferentes períodos.¹

En la actualidad, el conflicto armado se enmarca en la lucha entre grupos guerrilleros, paramilitares y ejército por el control del territorio nacional, cuyo dominio contempla diversos intereses económicos, geoestratégicos y políticos, imbricados con intereses privados de narcotraficantes, terratenientes, multinacionales y otros (Uribe y otros, 2001:22).

Los sucesivos fracasos de negociaciones de paz entre los grupos guerrilleros y el gobierno han llevado recientemente a políticas de estado de "mano dura" con el actual presidente colombiano Álvaro Uribe Vélez, reelegido en el 2006. Durante su primer período de gobierno (2002-2006), se inició la aplicación de políticas de apoyo económico y militar del gobierno de Estados Unidos para la

¹ El conflicto armado de Colombia tiene antecedentes históricos en la violencia partidista de la década de 1950 y de años anteriores; su origen se remonta al período entre 1960 y 1970 en el que se consolidaron los principales grupos guerrilleros colombianos, entre estos las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, FARC (1964), el Ejército de Liberación Nacional, ELN (1964), el Ejército Popular de Liberación, EPL (1965) y el Movimiento 19 de Abril, M-19 (1970), todos ellos de carácter marxista. Su confrontación con el Estado colombiano ha pasado por varias etapas entre las que sobresale el período de gobierno de Julio César Turbay Ayala (1978–1982) en el que se impulsó una política de seguridad nacional con la cual se encarceló, y asesinó a varios miembros de estos grupos; durante este mismo período ocurrieron también algunos acontecimientos históricos como la toma del Palacio de Justicia (1985) realizada por el M-19. Durante el gobierno de Virgilio Barco (1986–1990) se dieron los primeros procesos de desmovilización guerrilleros como el M-19. Más adelante, en el gobierno de César Gaviria (1990–1994), el EPL y una fracción del ELN se desmovilizaron y participaron en la Asamblea Constituyente que promulgó la Constitución de 1991. Las FARC, por su parte se han fortalecido con el tiempo y se resisten al desarme, producto en gran medida, del asesinato de la mayoría de los líderes y miembros de la Unión Patriótica, partido político creado inicialmente por esta organización guerrillera (1985) como alternativa a la lucha armada.

En paralelo, el fortalecimiento de los narcotraficantes y su creciente conflicto con los grupos insurgentes, llevó a la acelerada conformación de grupos paramilitares ilegales en la década de 1980. Varios de estos grupos, relacionados algunos con el narcotráfico y otros con los grandes capitalistas y terratenientes colombianos, se unieron en una alianza militar amplia al formarse las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) hacia 1997. La aparición de esta tercera facción de la guerra ha marcado un último período del conflicto armado colombiano que se destaca por el incremento dramático del desplazamiento forzado, la irrigación del conflicto armado a gran número de los departamentos colombianos y una crisis humanitaria sin precedentes donde la población civil es la más afectada. Fuente original: <http://es.wikipedia.org>

erradicación del narcotráfico y la insurgencia armada, conocidas como “Plan Colombia”. Como resultado de ello, se ha generado en las ciudades capitales un ambiente de aparente estabilidad del orden público, pero a cambio, se ha intensificado el conflicto armado en el campo dejando una tasa de 1.665.061 colombianos desplazados, registrados oficialmente durante el gobierno de Uribe (Codhes #69, 2006:3). Esta cifra representa más de la mitad de la cifra total acumulada históricamente en los últimos 15 años de enfrentamiento, calculada por las organizaciones de Derechos Humanos en unos tres millones de colombianos desplazados (Codhes y Pastoral Social, 2006:1).

El desplazamiento forzado en Colombia es, pues, un problema severo. Según ONG nacionales y organismos internacionales el país ostenta en la actualidad uno de los índices más altos del mundo a nivel de *desplazamiento forzado interno*², es decir, de migración involuntaria de personas amenazadas por la guerra que se desplazan de una vereda o municipio a otro dentro del territorio nacional. El conflicto armado colombiano desplaza a las ciudades capitales miles de personas anualmente³. Un porcentaje significativo de las cifras de desplazados, está compuesto por población rural: mujeres y niños así como grupos étnicos “negros” e “indígenas”, que de esta manera han perdido su territorio y con él sus referentes identitarios ligados a una vivencia intensa con la tierra.⁴ Sumado al abandono forzado del territorio, las poblaciones

² La Consultoría para el Desplazamiento y la Defensa de los Derechos Humanos, Codhes, es una de las organizaciones en materia de desplazamiento más reconocida y respetada a nivel nacional e internacional. Según un estimativo de Codhes y la Conferencia Episcopal de Colombia “alrededor de 3.832.527 personas han sido desplazadas en el país entre enero de 1985 y junio del 2006”. (Codhes, Boletín “Codhes informa” # 69, 2006: 3). Por su parte, el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados, ACNUR, reconoció en su informe final del 2006 una cifra de tres millones de desplazados en Colombia, ubicándola como el segundo país con mayor número de *desplazados internos* en el mundo, después de Sudán con cerca de 6 millones. Periódico “El Tiempo” (20/06/07). Ver artículo en: http://www.eltiempo.com/politica/2007-06-20/ARTICULO-WEB_NOTA_INTERIOR-3603438.html

³ “Durante el primer semestre del 2006 por lo menos 112.099 personas (...) fueron víctimas de eventos de desplazamiento forzado”. La mayoría de ellas prefieren las ciudades capitales grandes e intermedias como principal lugar de llegada. (Codhes informa # 69, 2006: 2).

⁴ De acuerdo con Marco Romero, presidente de Codhes, en “términos sociodemográficos el desplazamiento sigue afectando mayoritariamente a mujeres (65%) y niños (55%)”; este autor aclara que si bien ambos porcentajes presentan discrepancias con las estadísticas de otras entidades, a manera general describen la tendencia sociodemográfica del desplazamiento en Colombia. (Romero: 2007:9). Por otro lado, a nivel de la población étnica, Martha Nubia Bello mencionaba que, durante el 2004 se contabilizó un 38 % de grupos negros e indígenas entre la población desplazada, cifra que iba en aumento. (Bello y Peña, 2004: 402). Esta cifra es altamente significativa si se tiene en cuenta que la población indígena y negra de Colombia

desplazadas, étnicas y campesinas, se enfrentan a la imposibilidad de retornar a sus tierras de origen debido a la persistencia de la violencia y al despojo de sus propiedades en manos de los diferentes grupos armados; estas condiciones los llevan a enfrentar la vida urbana desprotegidos de capital material y simbólico para insertarse dignamente en ella. Así pues, además de haber experimentado el terror y la violencia, de haber sido privadas de sus bienes materiales, de migrar a la ciudad engrosando los cinturones de pobreza, estas poblaciones se enfrentan al cambio cultural, a la transformación de la memoria y de la tradición que las ha cobijado, ligadas a un territorio de origen fuertemente arraigado, bajo la necesidad de adoptar prácticas culturales más acordes con su nuevo papel en un contexto socio-cultural y en un territorial urbano.

El proceso de cambio cultural se hace inminente como estrategia de incorporación y aceptación en la nueva sociedad y el nuevo espacio de vida. En esta definición de un nuevo ser social y cultural, se originan procesos de re-territorialización en la ciudad, en donde la asimilación del nuevo espacio habitado puede desencadenar, hipotéticamente, tanto condiciones de arraigo y reconstrucción de las pautas territoriales de origen, como de desarraigo y disolución de éstas. Estos procesos territoriales de continuidad y cambio cultural, contribuyen a la redefinición de la identidad étnica. Así por ejemplo, estrategias como la reproducción de la unidad doméstica tradicional, la reconstrucción de los lazos de parentesco en la ciudad, la configuración de “colonias” y la consolidación de espacios de encuentro y recreación, forman parte de los recursos territoriales por medio de los cuales los migrantes “negros” crean el escenario para la reproducción de sus prácticas culturales en lo urbano (Morales, 2003:60). Estos procesos están cruzados a su vez por condiciones de rechazo social, discriminación étnica, violencia urbana, imposición de una ideología cultural dominante, entre otros imperativos de la ciudad sobre sus migrantes desplazados.

están estimadas respectivamente en un 2% y un 15 o 20% de la población nacional. Algunos autores aluden incluso a “episodios etnocidas” para señalar el impacto feroz del desplazamiento sobre estos grupos (Wouters, 2002).



Fuente: Mapa de Medellín y área metropolitana. Indica ubicación de Nuevo Amanecer en Corregimiento de Altavista
 Fuente de mapa origina: <http://www.medellin.gov.co/alcaldia/index.jsp> (mapas)

Dentro de este contexto fue creado y consolidado en la zona centro oriental de la ciudad de Medellín, sector “Enciso”, el barrio “La Mano de Dios”, conformado, en más de un 90% por población desplazada de los departamentos⁵ de Antioquia, Córdoba y, principalmente Chocó (Corporación Cedesis, 2006:5). Esta comunidad, actualmente reubicada bajo un proyecto de vivienda de interés social titulado “Nuevo Amanecer”, en el corregimiento de Alta Vista, está integrada por más de 400 familias desplazadas, en su mayoría negras (chocoanas), dentro de las cuales aproximadamente más de un tercio de la población lo componen niños y niñas en edad escolar y preescolar⁶. Varios de estos menores han nacido en la ciudad y se enfrentan a una situación compleja de “configuración” cultural, atravesada por la condición del desarraigo territorial que viven sus padres, por el consumo y la cultura masiva

⁵El territorio nacional se encuentra dividido políticamente en Departamentos, Municipios y Corregimientos, dentro de un orden regresivo, en el que el departamento incluyente al municipio y este a su vez, incluye al corregimiento. La equivalencia de esta división política del territorio colombiano con el mexicano corresponde a asociar el Departamento con el Estado y así sucesivamente.

⁶ La Corporación Cedesis calculaba para el 2006 un aproximado de 2800 personas habitantes del barrio y de 7 personas por grupo familiar (2006:5). Al respecto no existen cifras precisas puesto que Nuevo Amanecer no cuenta con un Censo total de su población; sin embargo, los hogares visitados contaban con la presencia promedio de dos y tres niños por vivienda. Si se calcula un número de 2.5 niños por familia, los resultados señalan que el 35.7% de los hogares están integrados por niños menores de 12 años. Contemplando que el barrio está conformado por 470 casas en su mayoría habitadas, se puede estimar que la población infantil de Nuevo Amanecer oscila entre los 900 y 1300 niños entre los 0 y 12 años. Esta cifra confirma que la población infantil del barrio representa más de un tercio del total de la comunidad.

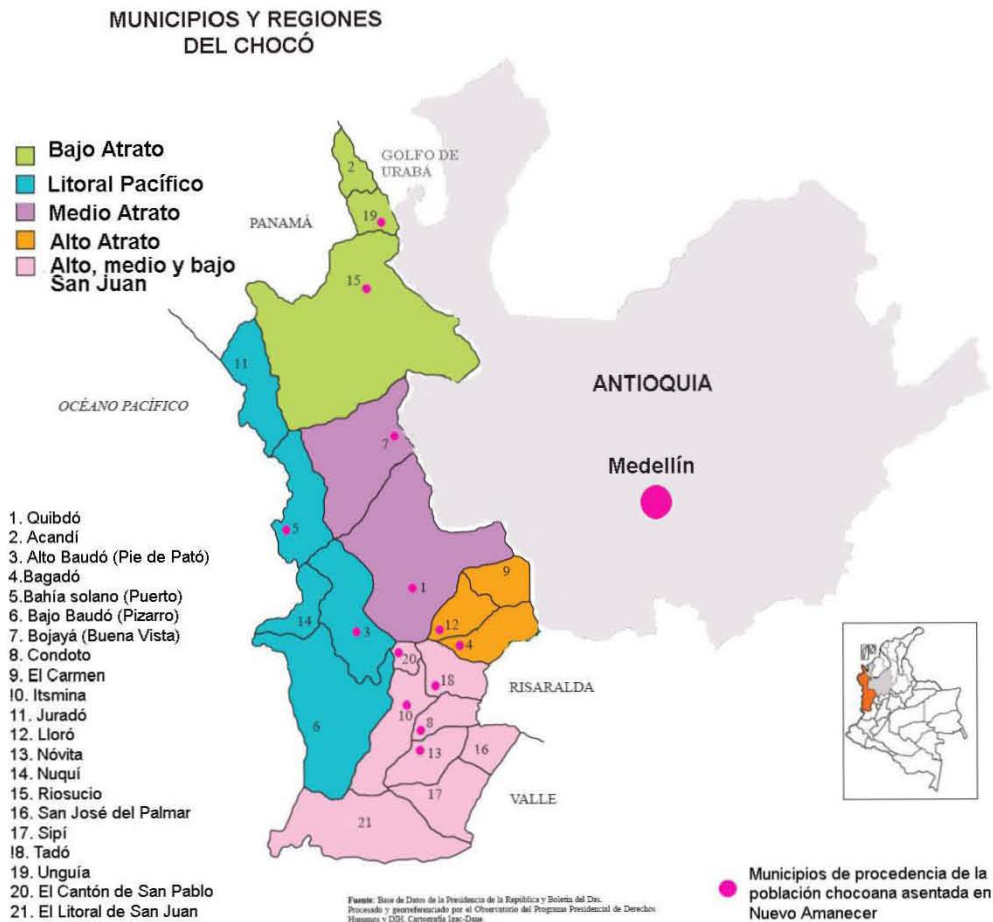
que les ofrece la ciudad y por la discriminación de la “cultura paisa”, (apelativo con el que se autodenomina la gente de Medellín y en general del eje cafetero), caracterizada por exaltar una ideología racializada blanca dominante⁷. Así pues, los niños disponen de un universo simbólico y conceptual que es heredado en casa por medio de la afirmación de la identidad cultural chocoana con elementos como la comida, el baile, la música, la tradición oral y el manejo del cuerpo, pero carecen del referente material territorial donde se escenifican y originan estas prácticas culturales.

En la cultura ribereña-rural chocoana existe una relación estrecha entre la identidad cultural, el medio ambiente y el territorio⁸, reforzada por una experiencia histórica de habitar el Pacífico colombiano (ríos y montes), donde tradicionalmente fueron recluidos los antepasados africanos de estos pueblos, esclavizados para la explotación minera. Esta relación es visible en la tradición oral chocoana, la cual referencia una lectura profunda y un conocimiento exhaustivo del entorno. Sin embargo, los chocoanos también son reconocidos por su movilidad; una movilidad que se origina desde el mismo desarraigo de los primeros africanos en América y que persiste hasta la actualidad como una estrategia vital para buscar mejores condiciones de vida. Por estos motivos, los chocoanos desde mediados del siglo XX también han migrado de manera voluntaria a las ciudades capitales, de modo que sus referentes locales geográficos desaparecen, dando inicio a una nueva lectura del medio habitado y con esto a nuevas culturas y territorios negros propios de la vida urbana. A

⁷ El departamento de Antioquia y su capital, Medellín, representan el centro de la “cultura paisa”. Ésta además se expandió en el siglo XVIII con la colonización antioqueña hacia el “eje cafetero”, es decir a la zona noroccidental de la cordillera central andina, que incluye principalmente los departamentos de Caldas, Risaralda y Quindío. En conjunto, estos departamentos conforman una “región cultural” identificada como “paisa”, la cual dentro del imaginario nacional representa a una sociedad astuta, comerciante y emprendedora, de origen “mestizo” y español, con férreos valores religiosos y orientaciones conservadoras en la política y la vida pública. Más recientemente, el paisa de Medellín, se ha asociado con los imaginarios del “paraco” (paramilitar), el “traqueto” (mafioso) y el “sicario”. En el capítulo III se hará una descripción detallada de esta génesis de la “cultura paisa” y su relación con el mundo negro, para detallar los contrastes entre ambas identidades y alteridades, las cuales, dentro del imaginario nacional pueden parecer como contrapuestas.

⁸ Nótese la separación entre medio ambiente y territorio con la cual se pretende señalar que este último no se circunscribe simplemente al plano físico geográfico. La relación puede plantearse más bien a la inversa: el medio ambiente está contenido en el territorio, es una parte de este. El territorio, según Gilberto Giménez (2000, 2001), recubre una dimensión simbólica además de material, a lo cual el autor nombra como el carácter “multidimensional” del territorio. La perspectiva que Giménez presenta será ampliada dentro del marco teórico, Capítulo I.

pesar de ello, el habitante negro de Medellín sigue siendo visto como extraño, como migrante, ajeno del lugar.



Mapa de municipios del Chocó y Departamento de Antioquia. Fuente original: Base de datos de la Presidencia de la República y boletín del DAS.

El panorama propuesto me ha llevado a preguntar ¿cuáles son las estrategias de reterritorialización utilizadas por los migrantes chocoanos de Nuevo Amanecer?; ¿se trata de estrategias ligadas a formas de memoria y olvido, de resistencia e integración al nuevo medio cultural?; ¿pueden verse en ellas indicadores de la continuidad y el cambio cultural efectuados con el desplazamiento? Estas preguntas alimentan la inquietud fundamental dentro de la presente investigación, la cual es identificar los imaginarios y representaciones territoriales entre los niños negros hijos de desplazados chocoanos, debido a que sus representaciones se nutren de la herencia cultural entendida como “chocoana”, aprehendida en la vida doméstica y barrial, pero a la vez de otros referentes “paisas”.

Los niños son quienes se encuentran en una situación más compleja, o “confusa”, por decirlo de alguna manera, en cuanto a sus procesos de construcción identitaria y territorial. En ambos procesos se están efectuando cambios notables en relación a la representación de lo que se infiere como “negro” o “paisa”, debido a la convivencia constante, tanto con un modelo de vida chocoano “ajustado en la ciudad”, como con un modelo de vida paisa presente entre los demás habitantes del barrio, en menor o mayor medida “blancos”. Si se toma en cuenta que son estas nuevas generaciones de niños negros nacidos en Medellín quienes están redefiniendo lo que tradicionalmente se ha entendido como “territorio negro” y “territorio paisa”, o “cultura negra” y “cultura paisa”, su observación resulta pertinente.

Así pues, la iniciativa por realizar una lectura de las representaciones territoriales en los niños negros del barrio “Nuevo Amanecer”, pretende identificar la manera como hoy en día se definen estos menores y definen su lugar en el mundo desde el espacio habitado. Esta lectura se hará desde una concepción *multiescalar* y *multidimensional* del territorio en los términos en que lo plantea Gilberto Giménez (2001; 2000). Es decir, entendiendo el territorio como una espacialidad en la que intervienen diversas dimensiones: física, geográfica, afectiva, racional, imaginaria, etc.; y como concepto contenedor de numerosas escalas o niveles espaciales: micro, mezo y macro. Para ello he considerado pertinente mirar su relación con las siguientes escalas: 1) la región de origen familiar, como lugar de partida de “lo negro”; 2) la ciudad de Medellín, blanqueada históricamente, como el territorio de llegada; 3) el barrio de Nuevo Amanecer, como espacio habitado por población desplazada de diversos lugares nacionales, donde lo “intercultural” está presente; y 4) la propia visión de sí mismos y de su cuerpo como territorio identitario íntimo.

La atención se ha centrado en los niños y las niñas principalmente, pero también en las mujeres provenientes del Chocó. La elección de ambos grupos se debe a motivos puntuales. Los niños son los hijos de estos migrantes, muchos de ellos nacidos en la ciudad y enfrentados a procesos complejos de construcción de mundo; estos procesos se caracterizan por nutrirse de referentes culturales que evocan un territorio materialmente ausente,

imaginario en muchos casos, sumados a los referentes locales, ofrecidos por la vida urbana que impone la ciudad de Medellín. Las mujeres por su parte, son quienes con mayor frecuencia permanecen en el hogar, habitan las casas y se hacen cargo del cuidado de los hijos. Ellas además “arrastran” una memoria cultural fuertemente territorializada debido a sus prácticas cotidianas en la vida doméstica. Conocer esta vida doméstica desde la mujer, posibilitaba a grandes rasgos observar dentro del contexto familiar la continuidad de los referentes culturales y de las pautas territoriales propias de pobladores ribereños rurales del Chocó.

Finalmente, vale la pena resaltar que la etnografía con niños es una ruta de trabajo que promete resultados, pero exige nuevos métodos para interactuar con los menores. De ahí la importancia de la metodología aplicada en la presente investigación, la cual además de recurrir a las técnicas de campo tradicionales, se basó en la realización de talleres de expresión plástica y verbal entre los menores y reuniones para la recolección de la tradición musical con algunos adultos del barrio.

La plástica se utilizó como elemento que estimula la libre expresión infantil y permite una lectura de sus representaciones culturales y territoriales. Algunas técnicas como el dibujo, la pintura y el collage fueron usadas para proporcionar un material visual de gran valor informativo: las imágenes creadas por los niños. Este material es una fuente directa de sus representaciones sobre el territorio y se constituye en sí mismo en el resultado de un proceso de “representación”: el acto de plasmar en el papel un concepto. Así pues, el análisis de las imágenes aportó datos valiosos, como por ejemplo, la identificación del tipo de elementos que en ellas se reproducen y la forma cómo son presentados. Por tanto, el material visual fue analizado desde los contenidos que se seleccionaron en la imagen, (objetos presentes, recurrentes o ausentes), desde la manera de acercarse al territorio (realista, simbólica, o imaginaria), y desde su aspecto formal (representaciones geométricas y orgánicas).

Como se verá en el marco teórico, he partido de concebir la representación como una sustitución del objeto representado, en la cual el sujeto realiza operaciones de *selección*. Con base en ello, Gilberto Giménez (2001) propone que el paisaje es “símbolo metonímico del territorio”, “resumen del territorio” o “referente privilegiado de la identidad socioterritorial” que destaca “la supuesta personalidad o tipicidad” de este. Así pues, en los dibujos y pinturas infantiles aparecen referentes geográficos identitarios y símbolos que sintetizan la visión del niño sobre el territorio, los cuales han sido privilegiados por él dentro de su proceso de representar el mundo. El análisis de esta selección de elementos, símbolos y paisajes en los dibujos infantiles, sumada al análisis de las expresiones verbales y prácticas cotidianas de los niños y niñas, me permitió una aproximación “intima” a las representaciones del territorio infantil, ligadas a sus procesos de construcción de identidad. Por tanto, la metodología propuesta puede ser fuente de información que apoye futuras experiencias de investigación con menores.

Es importante resaltar adicionalmente que la lectura del material infantil acumulado, tanto gráfico como oral, fue analizado de manera diferencial contrastando las representaciones de niños y niñas, negros, blancos y morenos, de procedencia chocoana, costeña o paisa, etc. Es decir, las representaciones infantiles fueron clasificadas con base a las diferencias de género, etnia, edad, lugar de procedencia de los niños y tiempo de estadía en la ciudad. Todas estas circunstancias marcan diferencias en los procesos de inserción de los niños y niñas de Nuevo Amanecer en el barrio y la ciudad, y definen sus maneras diversas de representar el mundo.

En síntesis, los resultados obtenidos invitan a contemplar la validez del trabajo con niños como sujetos de investigación y la importancia de estudiar la identidad y el territorio en proceso de construcción, ya que a pesar de tratarse de fenómenos inacabados, están expresando una serie de elementos culturales, históricos y sociales, cuya interpretación es significativa para la definición futura de dichos procesos. Experiencias de trabajo y estudio de una población infantil, como la que aquí se presenta, pueden dar cuenta de la capacidad de los niños de elaborar procesos de significación y representación

respecto al mundo que los rodea. En esta medida es importante reevaluar su papel como sujetos de estudio dentro de la investigación antropológica, lo cual amerita tomarlos en cuenta como actores sociales en procesos de formación, que tienen una agencia y una ingerencia sobre su entorno. La presente investigación reivindica, por tanto, la capacidad infantil para dar cuenta de procesos de apropiación e interpretación del mundo, los cuales, al ser observados tempranamente pueden posibilitar, a su vez, la identificación de indicadores que merecen atención para orientar sus procesos de formación.

Por otra parte, se recopiló una muestra de la expresión musical chocoana entre varios adultos del barrio, por medio de reuniones en torno a esta temática. La música en la cultura chocoana juega un papel indispensable en la vida cotidiana y ritual de las comunidades ribereñas. Las mujeres cantan a los hijos y a los muertos; pero además se canta y especialmente se baila en tiempos de fiesta. La música involucra diversos componentes fuertemente representativos en la cultura negra como la danza, la expresión corporal y la tradición oral, por medio de la cual se referencia el universo territorial de sus comunidades. De este modo, el material recopilado permitió conocer algunos relatos y letras musicales sobre la religiosidad chocoana, los animales y plantas locales, las prácticas de la vida doméstica en las que se percibe el uso y el conocimiento profundo del territorio, etc. Así, entre canto, cuento y color, se entreteje esta historia.

II

Antes de avanzar con la descripción del período de campo, es preciso señalar de antemano que existen numerosos términos con los cuales se autodenominan y son denominados los ciudadanos negros de Colombia. Su uso diferencial depende del contexto de enunciación y está mediado por condiciones como dónde y cuándo se nombra, a quién se nombra y porqué se le nombra, quién habla y desde que posición de poder lo hace. Algunos de estos términos son “afrocolombianos”, “comunidades negras”, “negros”, “raizales”, “palenqueros”, entre otros. Al respecto, la constitución política colombiana alude al concepto de “comunidades negras” al introducir el

reconocimiento étnico a esta población con la Ley 70 de 1993. Sin embargo, a partir de las limitaciones de este concepto (Restrepo, 2002:4), basadas en cobijar tan solo a un sector de la población negra en Colombia (las comunidades rurales del Litoral Pacífico), el gobierno actualmente reconoce otros términos para su enunciación como “afrocolombianos”, “palenqueros” y “raizales”, explícitos en el Censo Nacional del 2005 (Dane 2006).

El concepto de “afrocolombiano”, fue aportado inicialmente por la academia para hacer referencia a la raíz genética y cultural de África en las prácticas y cosmogonías de la gente negra de Colombia; hoy en día es utilizado fundamentalmente con un sentido político entre las organizaciones dedicadas a la lucha contra la discriminación y el reconocimiento de los derechos étnicos de estas poblaciones. Su uso tiene lugar en los debates públicos de reivindicación étnica, reparación, lucha contra el racismo e integración a la vida nacional, en los cuales resulta políticamente correcto hablar de “afrocolombianos”, puesto que se trata de un término que ofrece cierta “neutralidad” en relación a otras categorías que pueden resultar descalificadoras por su alusión a una idea de “raza”. Así pues, este apelativo es utilizado principalmente tanto por los líderes “negros” como por sus interlocutores políticos y académicos en estas instancias públicas y oficiales.

Por otro lado, en la vida cotidiana y en los espacios informales, prevalecen términos como “negro” o “moreno” utilizados tanto por ésta población para autodenominarse, como por la sociedad en general. Su uso es ambivalente y comprende desde señalamientos claramente racistas hasta denominaciones cariñosas utilizadas dentro de las poblaciones negras. Así pues, términos como “negros”, “grupos negros” o “poblaciones negras” son los conceptos utilizados principalmente por académicos como Peter Wade, Odile Hoffmann y Eduardo Restrepo, aludiendo a la utilización generalizada de este apelativo a nivel nacional y por las propias comunidades, y a la necesidad de visibilizar las múltiples posiciones de poder que implica su enunciación, que varían desde una condición étnica discriminada en relación a la sociedad nacional, hasta un término identitario que tiene un uso cotidiano entre las poblaciones aludidas.

La comunidad de Nuevo Amanecer es clara muestra de este juego entre nombres, posiciones y contextos de enunciación. Por ejemplo, tanto las organizaciones de desplazados y de mujeres existentes en el barrio, como las ONG que participan en su capacitación y defensa de sus derechos, utilizan el término “afrocolombianos” en sus discursos. Se espera principalmente, la utilización del término “afro” por parte de los otros “no afros” como una marcación de respeto y de rechazo al componente peyorativo que involucra la utilización de la palabra “negro”, especialmente cuando es enunciada por alguien que no se incluye en esta categoría. Sin embargo, en la vida cotidiana el término “afrocolombiano” es prácticamente un apelativo inexistente.

En cambio, dentro del mundo “negro”, la utilización de éste término se da con mayor frecuencia y reviste un carácter cariñoso, o al menos no peyorativo. Su uso, sin embargo, no es recurrente entre las familias chocoanas de Nuevo Amanecer, puesto que la apreciación de sí mismos y para sí mismos no exige resaltar una etnicidad colectivamente compartida que se da por hecha; de modo que éste apelativo pasa generalmente inadvertido cuando es usado entre hablantes “negros” y escuchado en la tradición oral presente en canciones y versos; en todo caso, dentro del universo chocoano el término “negro” no reviste un significado “racial”, pues su autopercepción no se fundamenta en remarcar una “diferencia racial” exteriormente impuesta.

Pero además, este concepto, sumado al de “moreno”, son los términos que se emplean en el contexto cotidiano e informal dentro del cual transcurre la vida de los niños de Nuevo Amanecer, en el que las diferencias entre los diversos pobladores del barrio son negociadas. Tanto los pobladores “negros” del barrio como los “morenos” y “blancos” hacen uso de estos apelativos para señalar a la población “afrocolombiana” en las conversaciones coloquiales; es decir, son términos con los que los chocoanos de Nuevo Amanecer se refieren a sí mismos frente a los otros habitantes del barrio, y con los que estos otros se refieren a ellos. En estas situaciones de interacción étnica en contextos informales, el término “negro” si expresa connotaciones “raciales” concientes.

Por su parte, "moreno" es un término medio, móvil, difuso entre "lo negro" y "lo blanco", que es usado en el barrio para referirse a la población de piel más o menos "oscura", pero, de cualquier modo, no blanca, e incluye a los mismos "negros" como un intento por "rebajar" la referencia "racial" en el lenguaje con el otro. Por tanto, su uso puede resultar ambiguo, en la medida en que se emplea tanto para hacer referencia a la población "afrodescendiente", como para aludir a las personas que pueden deambular en el espectro entre lo negro y lo blanco. Así pues, la categoría de "moreno" evidencia el carácter contextual y relacional de los apelativos étnicos, "racializados", que se emplean para establecer diferencias intergrupales en Colombia.

Podría pensarse entonces que la problemática de la diferenciación de los grupos poblacionales colombianos se establece en un debate dentro de un continuum que va de lo negro a lo blanco, donde las "pertenencias" étnicas, racializadas, se definen cultural y contextualmente. Por ejemplo, los chocoanos en Medellín son vistos como "negros", pero a su vez, estos chocoanos migrantes, al regresar a su región de origen, pueden ser vistos como "paisas", o ser señalados como "blaqueados". Sin embargo, dentro de los dos términos usados en el lenguaje cotidiano de Nuevo Amanecer, y en general en el contexto "paisa", es la categoría de "negro" la que más directamente alude a la población "afrocolombiana" y enmarca en ello un juego de relaciones de poder, discriminación e incluso, paradójicamente, de afectividad, en contadas ocasiones cuando el diálogo se da entre hablantes de un mismo grupo.

Por estos motivos, el término "población negra" se ha retomado en la presente investigación, partiendo del contexto de enunciación estudiado: el barrio en su diario transcurrir, teniendo en cuenta la complejidad de las relaciones interétnicas que atraviesan su vida cotidiana, en donde la discriminación hacia lo "negro" subsiste. Adicionalmente, aparecen a lo largo del texto algunos usos de la palabra "moreno" que realizan los propios hablantes, así como su empleo en el capítulo V, para definir a la población infantil que, de acuerdo al contexto del barrio, no pertenece ni a la categoría de "lo negro", ni a la de "lo blanco". No obstante, la utilización que hago de estos términos no implica el

desconocimiento de los demás apelativos como el de “afrocolombianos” y la validez de sus reivindicaciones, las cuales considero justas y necesarias.

III

Por medio de conversaciones con personas de la Corporación para el Desarrollo Comunitario y la Integración Social, Cedesis, tuve conocimiento del barrio Nuevo Amanecer. Cedesis ha coordinado durante varios años un amplio proyecto educativo dentro del Corregimiento de Altavista y cuenta con una larga trayectoria en el sector. A raíz de la reubicación de la comunidad “La Mano de Dios” en este corregimiento, Cedesis se interesó en acompañar a su gente desde la propuesta del proyecto “Reconstrucción y Fortalecimiento del Tejido Social de la Comunidad de Nuevo Amanecer”, realizado en apoyo con la Secretaría de Gobierno del Municipio desde fines del 2005. En la actualidad es una de las instituciones que labora más estrechamente con esta población. A nivel comunitario, la Corporación convocó públicamente a la consolidación de cuatro grupos de trabajo dentro del barrio diferenciados por edad y/o género: hombres (adultos), mujeres (adultas), jóvenes (de ambos sexos) y niñas y niños, con los cuales puso en marcha el proyecto aprobado por la Alcaldía. Los grupos conformados (de unos 30 participantes en promedio), trabajan en torno a cuatro ejes rectores: la identidad y el territorio; la gestión y el desarrollo comunitario; la identificación de conflictos y la participación.⁹

Las actividades de la Corporación se iniciaron con la temática sobre el territorio, desde la construcción de cartografías personales y visitas a los alrededores; su realización estaba motivada a posibilitar la adopción del nuevo espacio habitado debido al recuerdo constante de la gente por el antiguo barrio de “La mano de Dios”¹⁰. También estimularon progresivamente la participación de sus habitantes en procesos educativos, así como su organización política y social. A nivel de identificación de conflictos, Cedesis señala problemáticas

⁹ Los grupos de trabajo se reúnen una vez por semana en diferentes días y horarios: Mujeres, lunes de 2:00 a 5:00 pm. Niños y niñas, martes de 2:00 a 5:00 pm. Hombres, miércoles de 5:30 a 7: 30 y Jóvenes, sábados de 2:00 a 5:00 pm. En medio de esta jornada de trabajo existe un espacio para la entrega de un refrigerio que es un incentivo para las reuniones.

¹⁰ Los habitantes mencionan su preferencia del antiguo barrio, “La Mano de Dios”, por factores como la cercanía al centro entre otros. Ver: Corporación CEDESIS, 2006. P. 5.

como la presencia del poder paramilitar en la zona de Altavista, regulador del orden social, factor que incrementa las tensiones en los barrios. A esta presencia de grupos paramilitares, se suman otras condiciones como la “discriminación racial” por parte de los barrios vecinos y en las escuelas del corregimiento, el desempleo y las precarias condiciones económicas de la comunidad de Nuevo Amanecer, que serán descritos en el capítulo III. La presencia de la Corporación en la comunidad es altamente significativa y se ve simbolizada en una carpa que porta su slogan, utilizada como espacio de reunión de los grupos de trabajo y de socialización de la comunidad en eventos administrativos o culturales.

Gracias al contacto y apoyo de la Corporación Cedesis, me fue posible ingresar al barrio como un miembro más de la institución. Inicié las visitas a “Nuevo Amanecer” desde fines de Julio del 2006 hasta fines de Octubre del mismo año. El período de campo comprendió un amplio proceso que empezó con la integración a la comunidad, el reconocimiento entre los niños y mujeres como antropóloga y “profe” de la Corporación Cedesis, pasando por la observación, el registro y la participación en los talleres de la institución y en las diversas actividades realizadas en el barrio (como la “feria de la multiculturalidad”)¹¹.

¹¹ Sin embargo la totalidad del trabajo de campo incluyó otros momentos que exceden los fines de esta investigación. Por estos motivos los relato a continuación, como apéndice.

Aparte de residir en Medellín durante cuatro meses, el proceso de campo también incluyó dos visitas al departamento del Chocó. El primer viaje lo realicé en enero del 2006 y tuvo como destino exclusivo la ciudad de Quibdó, capital del departamento chocoano. Esta experiencia, que inicialmente estaba dirigida a indagar por procesos de continuidad y cambio en la tradición oral infantil negra (rondas, cuentos y arrullos) me confrontó con la dramática realidad del desplazamiento en esta región. Dentro de la ciudad contacté a la Diócesis de Quibdo, una de las instituciones más comprometidas en el apoyo a la población desplazada y fue a través de su orientación que conocí los barrios periféricos donde se han reasentado desplazados de todo el departamento.

El segundo viaje tuvo lugar durante la Semana Santa del 2007. En esta ocasión tenía conocimiento de los lugares que deseaba visitar. Me había propuesto realizar las rutas por tierra y río que recorren las comunidades desplazadas migrantes del Chocó a Medellín, así como visitar varios de los municipios de los que provenían las familias que había conocido en Nuevo Amanecer. Fue así como transité la carretera Medellín-Quibdó y pasé por Tutunendo, visité los municipios de Las Ánimas, Tadó, Playa de Oro, Raspadura, Itsmina, navegué el río San Juan hasta Andagoya, volví a Quibdó y me embarqué por el río Atrato hacia Riosucio, cruzando los pueblos de Beté, Vigía del Fuerte y Bella Vista (Bojayá); para finalmente salir por tierra a Apartadó, por la carretera a Bajirá y de ahí tomar un bus de regreso a Medellín. La motivación, más de tipo vivencial que académica, me posibilitó entre muchas cosas, ratificar las descripciones hechas dentro del capítulo II del territorio rural ribereño chocoano, del territorio rururbano en los barrio periféricos de Quibdó, de la presencia aun profundamente vigente y cotidiana del río, la minería, los consejos comunitarios, los secretos, baños, hierbas, alumbramientos y alabaos, pero también del reguetón, los evangélicos y las modas que han

A mediados de este período (Agosto-Septiembre 2006), realicé varias reuniones personales con mujeres y niños y visitas a las casas de las personas conocidas, establecí los contenidos temáticos de los talleres de pintura, y pasé esta propuesta de trabajo a la Corporación. El programa fue aceptado con algunos ajustes y comencé los talleres de pintura con el grupo de los niños de Cedesis. Este grupo infantil de Cedesis es bastante numeroso y amplio en su rango de edad. A los talleres acudieron un promedio de 35 a 45 niños y niñas que oscilaban entre los 7 y 12 años. Frecuentemente, se vio incluso la presencia de niños aun menores acompañados por sus hermanos, quienes los tienen a su cargo.



Imágenes de talleres con grupo de niños y niñas de Cedesis

El grupo está compuesto por niños de los departamentos de Antioquia, Córdoba y Chocó, dominando la presencia negra entre sus integrantes. La asistencia es libre y voluntaria, por lo que el número de participantes oscila de taller en taller, de acuerdo a las disponibilidades de los menores. Sin embargo, generalmente la asistencia se mantiene por encima de 35 niños, quienes hallan en este espacio un lugar de “recreación” y de encuentro con sus amigos y compañeros. Con ellos la Corporación ha desarrollado talleres de dibujo, trabajos en torno a la historia del barrio, cartografías territoriales y talleres de

llegado. Sin embargo, muy especialmente esta experiencia me permitió tener una dimensión propia sobre el miedo y el desplazamiento, al transitar territorios desolados y paisajes militarizados, plagados de retenes, armas y ejército, al escuchar las historias de masacres y asesinatos y ver la pobreza de los caseríos a borde de río, al vivenciar recorridos de días que podrían abreviarse en sólo unas pocas horas con carreteras pavimentadas. Finalmente, algunas de las imágenes fotográficas de estos viajes ilustran los textos del capítulo segundo.

danzas tradicionales del Pacífico Colombiano y ha indagado temáticas sobre identidad y cultura, territorio, historias de vida, derechos humanos y educación, entre otras.

Como producto de este proceso resultó el montaje de algunas coreografías que ya han sido presentadas a toda la comunidad. A nivel del trabajo desde los talleres de pintura y escritura, la Corporación ha recogido gran volumen de material gráfico que sistematiza para sus informes. Este grupo se reúne una vez por semana (martes, 2:00 a 5:00 pm) y ha tenido una continuidad desde sus inicios en enero del 2006. El acompañamiento a las actividades con el equipo de niños y niñas de Cedesis se inició desde el 25 de julio hasta la última semana de Octubre del 2006. Durante los últimos meses de este período, intensificamos las actividades de pintura de acuerdo a una propuesta temática y técnica que entregué a la Corporación, la cual fue convenida con sus coordinadores. Inicié los talleres gráficos en el mes de septiembre, los cuales tuvieron una duración de dos meses.



Reunión del Grupo de mujeres de Cedesis.

Además, durante un primer momento de aproximación al barrio, acompañé los talleres del grupo de mujeres de Cedesis. Este grupo está compuesto por unas 30 integrantes de distintos orígenes. En él no es tan notable el predominio de población “negra”, pues la participación de las mujeres antioqueñas, en mayor o menor medida consideradas como blancas, también es considerable, así como la presencia de unas pocas mujeres de la costa Atlántica, blancas y morenas. Las integrantes son madres de familia con edades muy diversas que

oscilan entre los 20 y 60 años. El trabajo de la Corporación Cedesis con el grupo de mujeres está orientado a temáticas relacionadas con la organización social, la formación de líderes solidarias, la expresión de conflictos, la valoración y respeto de la diversidad cultural, el manejo del cuerpo y la sexualidad, entre otras. El acompañamiento inicial a este grupo me permitió el acercamiento a las mujeres negras, madres y abuelas de los niños, para luego generar un espacio alternativo de encuentro con ellas donde conversar en torno a sus tradiciones culturales. De esta manera fueron conformados otros grupos de trabajo desde una iniciativa personal que me facilitaron recopilar nuevos materiales de campo por fuera de los intereses de la institución.



Diferentes escenarios en los que se realizaron los talleres con grupo matutino

En el caso de los niños, fue consolidado un segundo equipo en la jornada matutina, integrado por 20 participantes que oscilaban entre los 9 y 13 años. El grupo se reunió de manera intensiva, durante una semana completa en el horario de 9:00 a 11:00 de la mañana, dentro de distintos lugares públicos del barrio: la carpa, la calle y las zonas verdes. La finalidad de crear este equipo respondía, por un lado, a la necesidad de desarrollar algunas temáticas que ya habían sido trabajadas con el grupo de Cedesis en periodos anteriores, tales como la representación del barrio y la elaboración de historias de vida. Por otro, consolidar un grupo menor, de edades más homogéneas, me permitió llevar un avance más profundo de las actividades de pintura y direccionar algunos ejercicios a intereses específicos del proyecto de investigación. Adicionalmente, tenía el propósito de trabajar con los niños y las niñas que habitan el barrio en la mañana, los cuales, debido a su estudio en horario vespertino, se ven privados de varias de las actividades recreativas ofrecidas

en la tarde. Fue así como en apoyo de Luz Esneda Quinto Arias, una mujer joven líder del barrio, realicé la convocatoria en el mes de septiembre de 2006 y desarrollé este segundo ciclo de talleres, de manera intensiva, durante la primera semana de octubre. Sus resultados fueron muy valiosos y de gran complemento al trabajo con el grupo de Cedesis.

Además, a principios de septiembre, invité a algunas mujeres chocoanas asistentes del grupo de mujeres de Cedesis, a la consolidación de un espacio de encuentro destinado a conversar en torno a su cultura. Al paso de unas pocas reuniones, las mujeres comenzaron a autodenominarse “el grupo de la memoria”. Los encuentros se llevaron a cabo en distintos horarios, de acuerdo a su disponibilidad, dentro de las casas de las mismas participantes. En ellos se daba libertad a sus intereses, entre los cuales primó el gusto por evocar los cantos de arrullo, los alabaos y los cantos versados. Compartir este espacio con las mujeres y algunos pocos hombres que se unieron, me permitió un acercamiento a sus vidas cotidianas, a sus recuerdos y añoranzas, a sus tradiciones y prácticas, algunas de las cuales persisten en la actualidad dentro del contexto urbano.



Reunión del grupo de la memoria en casa de María Dolores Asprilla

Durante una segunda visita a Nuevo Amanecer en el mes de abril del 2007,¹² constaté la continuidad del grupo de la memoria por voluntad de sus integrantes. Varios de éstos habían cambiado, entre ellos apareció un joven percusionista, quien dinamizó la parte instrumental del conjunto vocal en el que

¹² En abril del 2007 regresé a Medellín para obtener algunas informaciones de campo faltantes. En este período me reintegré a los talleres infantiles de la Corporación Cedesis en los que recogí nuevos materiales como el cuestionario sobre el arraigo. Fue en este mismo período (primera semana de abril) que viajé al Chocó durante la Semana Santa.

se había constituido. En la actualidad “Memoria Chocoana”, evolución reciente del nombre de la agrupación, ha realizado varias presentaciones dentro de la ciudad en eventos que tratan la temática del desplazamiento y la identidad cultural. Su representante, Luz Esneda Quinto, se encuentra tramitando la personería jurídica para hacerlo oficial y sus integrantes se siguen reuniendo a ensayar cantos chocoanos “tradicionales” como alabaos y arrullos.

Por otro lado, el seguimiento de esta vida cotidiana e informal del barrio y la configuración del territorio “negro”, me implicó la realización de una etnografía que fue consignada en un extenso diario de campo; ésta se nutrió además con algunas entrevistas y cuestionarios realizados entre los niños, encuestas aplicadas a los maestros del colegio Cedepro, apuntes de eventos sobre “afrocolombianos” y “desplazamiento forzado” en la ciudad de Medellín, reuniones con investigadores, grabaciones y transcripciones de cantos y conversaciones con las mujeres, registro fotográfico de la vida cotidiana y de los eventos culturales realizados en el barrio, sumados a los materiales gráficos y escritos recogidos en los talleres infantiles. La metodología utilizada comprendió, por tanto, el uso regular de varias técnicas etnográficas anteriormente citadas, además de la utilización de técnicas de trabajo en grupo, bajo la modalidad de talleres expresivo-creativos, de conversación y construcción colectiva. Esta propuesta de trabajo en talleres partió de la necesidad de generar nuevas herramientas para abordar las poblaciones estudiadas de manera lúdica, propiciando la motivación para el diálogo y la libre expresión.

La realización de los talleres infantiles implicó, como ya se ha dicho, elaborar una programación por sesiones, construida en base a los intereses temáticos perseguidos por la investigación y a los recursos técnicos anteriormente citados. Una síntesis de esta programación se ilustra en el material anexo, con miras a explicitar los contenidos, actividades y técnicas utilizados en los principales talleres que se citan en el texto, de modo que faciliten la lectura de los capítulos III, IV y V. Adicionalmente, su publicación puede ser de utilidad para el diseño de futuras metodologías en la investigación con niños. El análisis de toda esta información acumulada fue realizado de la siguiente manera:

inicialmente convertí todo el material recogido a texto, (incluyendo la descripción de los dibujos realizados por los niños). Luego ubiqué algunas temáticas recurrentes, que permitieran tejer lazos entre toda la información de campo acumulada. Por medio del establecimiento de estas categorías temáticas, identifiqué los “tipos de contenido” presentes a lo largo de los textos, audio y dibujos. Estos “tipos de contenido” fueron clasificados en el siguiente orden: a) Temáticas alusivas a la vida cotidiana de la comunidad de Nuevo Amanecer, como historia, ubicación actual, desplazamiento, vida barrial, vida familiar, condiciones económicas y vida escolar, presentadas en el capítulo III. b) Temáticas alusivas a la “Reconstrucción del Territorio Chocoano en Nuevo Amanecer”, desde pautas observables en el aspecto físico del barrio, en el aspecto social entre sus pobladores negros, en la vida doméstica, la religiosidad y la tradición musical, presentadas en el capítulo IV. Y c) Temáticas alusivas a las “Representaciones Territoriales entre los niños de Nuevo Amanecer”, como los imaginarios sobre el territorio de origen familiar, el territorio de destino, la ciudad y el barrio actualmente habitados, y las representaciones del territorio corporal, incluidos en el capítulo V.

Para concluir, el contenido final de esta investigación se presenta en un cuerpo integrado por cinco capítulos. El primero, introductorio y conceptual, incluye la descripción de la problemática de investigación y el marco teórico que la orienta apoyado en autores como Odile Hoffmann, Carlos Agudelo, Fredrik Barth y Gilberto Giménez entre otros. El segundo, histórico y contextual, ilustra una panorámica general sobre las poblaciones negras del Pacífico colombiano, historia, territorio, migraciones y desplazamiento apoyado en numerosos trabajos de caso de antropólogos y sociólogos como Eduardo Restrepo, Arturo Escobar, Ulrich Oslender, Maria Teresa Uribe, etc. El tercero, introduce la configuración de la cultura “paisa” con autores como Víctor Álvarez y Timisay Monsalve, sitúa el tema de la presencia negra en Medellín con Peter Wade y caracteriza a la comunidad de Nuevo Amanecer. El cuarto ilustra los procesos de reconstrucción del territorio simbólico y material chocoano en el barrio. El quinto expone las representaciones de los niños y niñas negros, blancos y morenos de Nuevo Amanecer sobre los diversos territorios habitados material e imaginariamente. Por último, se presentan las conclusiones y bibliografía.

Finalmente, vale la pena señalar que la problemática sobre la territorialidad de las comunidades negras exige gran atención actualmente debido a la creciente ola migratoria de su población rural a la ciudad; este suceso ha modificado sus identidades y prácticas culturales y con ellas, las perspectivas que han conceptualizado los estudios negros en Colombia. El “desplazamiento forzado” impone una modificación en sus relaciones con el territorio ante la imposibilidad de retornar a la tierra de origen y la necesidad de integrarse a la vida urbana. En el caso de los chochoanos desplazados a Medellín, la reterritorialización del espacio habitado pasa por condiciones agresivas y contrastantes donde se enfrentan los referentes de una cultura negra, rural, con los de un territorio urbano y blanqueado. De manera que la presencia de migrantes negros en la ciudad reclama además nuevas relaciones dialogantes entre éstos, los demás habitantes urbanos y las autoridades locales, que permitan incorporar “lo negro” en las representaciones sociales urbanas, en las dinámicas públicas, sociales, culturales y económicas de la ciudad; para así trastocar la pirámide social colombiana, y cuestionar los imaginarios nacionales que marginalizan y conciben como rural y periférico al habitante “afrocolombiano”.

La indagación de estos procesos de reconstrucción territorial, desde la posición “étnica” minoritaria y discriminada, de los desplazados negros asentados en Medellín, habitantes actuales del barrio Nuevo Amanecer, contribuye a la comprensión de la realidad sociocultural de estos migrantes y abre caminos al estudio de las culturas negras en contextos urbanos, redefiniendo las concepciones tradicionales de territorio e identidad cultural negros. La problemática investigada trata un acontecimiento presente y progresivo que define la vida contemporánea de numerosos campesinos colombianos: el desplazamiento forzado, como producto del conflicto armado y la expansión paramilitar ante la complicidad del Gobierno. Así, se espera que la presente investigación contribuya en el reconocimiento de la posición de este otro cercano y a la vez diferente, ante la necesidad de desarrollar discursos basados en la convivencia y el respeto entre culturas y grupos diversos que se desenvuelven en los contextos interculturales de la vida urbana.

CAPÍTULO I

PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN: IDENTIDAD, TERRITORIO Y REPRESENTACIÓN

Con el artículo transitorio 55 (AT55) de la Nueva Constitución de 1991 y la consiguiente ley 70 de 1993, las “comunidades negras” colombianas fueron reconocidas como grupo étnico nacional. Esta categoría les otorgó el derecho a la protección de su diversidad cultural y a la asignación de títulos colectivos de tierra, en los territorios ancestralmente habitados. A partir de entonces, la lucha por defender su territorio sustentado en la divulgación de la identidad cultural negra ha cobrado importancia. Sin embargo, estas poblaciones se han visto forzadas a la migración por las precarias condiciones económicas y la falta de alternativas de vida en sus lugares de origen y en las últimas décadas principalmente por la violencia del conflicto armado colombiano. El desplazamiento rural que se vive en la región del Pacífico, desemboca en la mayoría de los casos en las ciudades capitales, donde los migrantes negros llegan a formar parte de los cinturones de miseria de las urbes.

Dentro de las zonas urbanas, donde predomina la fusión étnica, tendiente hacia el blanqueamiento, los grupos negros (y en este caso puntual, chocoanos), se enfrentan a otro medio sociocultural dominante y en general, discriminador hacia ellos. Bajo este contexto, se desenvuelven procesos de re-territorialización del espacio habitado, que acarrearán situaciones de continuidad y cambio cultural con marcadas consecuencias en los procesos identitarios desde un sentido de pertenencia a una cultura y a un grupo social. Estos procesos son especialmente palpables en las actuales generaciones de hijos de migrantes desplazados, quienes disponen como referentes de un imaginario cultural compartido por los padres, cuyas correspondencias geográficas están ausentes, y, a su vez, de una nueva realidad territorial, social y cultural presente y en cierto modo ajena. En esta medida, sus procesos de territorialidad y “representación de mundo” son esclarecedores de los efectos del desplazamiento en las culturas negras ribereñas del Pacífico.

Ahora bien, dado que la identidad es un concepto complejo y abstracto que en la infancia aún se encuentra en construcción, resulta inexacto hablar de “identidad infantil”. Por lo tanto, se ha utilizado la noción de “representación de mundo” para hacer alusión a este proceso inacabado. La idea de “representación” que será desarrollada más adelante, se asume como una

construcción simbólica que refleja una manera de ver el mundo marcada por las instituciones que condicionan la vida de los sujetos (familia, escuela, trabajo y otras.), por la experiencia social, barrial, comunitaria, etc., cuyas significaciones, no siempre concientes, son aprendidas, heredadas y negociadas, estructurando un universo cultural sólidamente consolidado. Esta idea de representación juega además una analogía con el acto de dibujar, en donde la imagen plasmada no es la realidad, pero expresa una versión interiorizada de esta.

Regresando al caso puntual de la población de Nuevo Amanecer, esta comunidad presenta un contexto histórico ubicado entre 1997 y la actualidad, caracterizado tanto por situaciones de desplazamiento forzado “rural-urbano” (del campo a Medellín), como desplazamiento intraurbano (dentro de esta misma ciudad), por efectos de la discriminación y la violencia ciudadana¹³. Estas experiencias de “desplazamiento forzado” generan una situación de desterritorialización física de la persona, que puede conducir también a una cierta desterritorialización de su cultura. Procesos que finalmente imponen la necesidad de una re-territorialización en el nuevo espacio habitado. Así pues, se parte de un referente territorial rural y negro, identificado con la cultura ribereña del departamento del Chocó y se llega a un nuevo contexto espacial, la ciudad de Medellín, como territorio urbano y “blanco”.

Esta confrontación territorial contrapone los imaginarios culturales de las poblaciones negras chocoanas con los modelos culturales de la “capital paisa”, Medellín. Una lectura de dicho enfrentamiento, a partir de la indagación por las representaciones infantiles sobre los diversos espacios habitados, tales como su región de origen, la ciudad de destino, el barrio, la casa y el cuerpo como su primera y más íntima casa, conlleva a visualizar los efectos del desplazamiento y de la “cultura paisa” en la conformación de la identidad cultural y el sentido de pertenencia y arraigo territorial de esta población. Para ello propongo una

¹³ Ovidio Córdoba, habitante de Nuevo Amanecer, vivió el incendio de “La mano de Dios” y relata este acontecimiento en su libro “De entre las llamas y las cenizas”, publicado por la Gerencia de Negritudes del Departamento de Antioquia. Según el autor, la consolidación de este primer barrio se originó a mediados de 1997 y su desaparición se dio el 6 de Marzo de 2003 con un incendio que fue producto de las pugnas entre bandas armadas y de la discriminación “racial”. (Córdoba, 2006:7)

lectura del territorio en términos *multiescalares* (contemplando diversos niveles espaciales como la región, el barrio y el cuerpo) y *multidimensionales* (concibiendo una noción de territorio no simplemente físico-material, sino cultural, es decir, simbólica e imaginaria).

En síntesis, la problemática explorada es la representación del territorio entre los niños negros del barrio Nuevo Amanecer, la cual he contemplado mediante el estudio de sus expresiones plásticas, de sus narraciones orales y escritas, la observación de sus actividades cotidianas dentro del barrio y al interior de la vida doméstica en la que se reconstruyen algunas pautas territoriales del Chocó, así como la lectura de algunos cantos del Pacífico. El análisis sobre las representaciones del territorio entre los niños se ha centrado en contemplar el impacto que están teniendo las situaciones de desplazamiento, violencia, consumo masivo y cultura urbana por un lado, y los procesos de reafirmación cultural, por medio de la reproducción de las prácticas territoriales y culturales por el otro. En esta medida, el problema investigativo trazado está circunscrito a las nociones de identidad cultural, territorio y representación.

• ***Aproximación al concepto de identidad***

La identidad cultural es un concepto frecuentemente utilizado por académicos, organizaciones políticas y líderes comunitarios relacionados con poblaciones negras dentro de Colombia. Su uso ha dado lugar a la construcción de imágenes “monolíticas” de lo negro y a la defensa de los derechos culturales, sociales, económicos y territoriales de las poblaciones negras por medio de “dinámicas etnicistas” acompañadas de la promoción de una idea de identidad cultural negra única y “homogénea” (Hoffmann, 2001; Agudelo, 2004). Esta identidad, edificada desde un “escencialismo estratégico”, es asociada con las comunidades negras ribereñas del Pacífico y excluye, como lo señalan Hoffmann y Agudelo, al 70% de la población negra del país habitante en la actualidad de zonas urbanas (Hoffmann, 2001:298, Agudelo, 2004:174). Por tanto, se hace necesaria una revisión de este concepto para formular los términos en que será utilizado, persiguiendo una mirada plural, contextual y relacional de la identidad negra en Colombia.

A grandes rasgos, la identidad cultural se ha entendido como el “sistema cultural de referencias de una comunidad humana, a partir del cual define su personalidad grupal”.¹⁴ Al respecto Ángel Aguirre Baztán comenta:

“¿A qué llamamos “identidad cultural”? Si no es posible la existencia de un grupo sin cultura; si la cultura de un grupo se forma en la interacción de sus miembros, en la tarea de conseguir los objetivos del grupo; si la identidad cultural es una membrana psicológica que une al grupo en un “nosotros” que lucha por un objetivo..., entonces, la identidad cultural no es otra cosa que esa nuclearidad cultural que nos cohesionan y diferencia como grupo, y que nos otorga eficacia en la consecución de objetivos (legitimantes) del grupo al que pertenecemos”.
(Aguirre Baztán, 1999:74)

La definición que presenta Aguirre Baztán, enuncia varias de las categorías que se han utilizado para entender la identidad cultural, (cultura, colectivo, interacción, diferencia), las cuales siguen poniéndose en juego y revaluándose en función de una comprensión mayor de la construcción identitaria. Baztán centra su atención en el carácter determinante de la cultura en la definición de los grupos y por tanto de sus identidades; para ello hace alusión a la identidad cultural como producto de un colectivo, “ya que el concepto de cultura no puede ser sino grupal y fruto de la interacción”. Por tanto, establece que la identidad cultural es “una forma de hacer grupo *diferencial* de la de los otros grupos” (Aguirre Baztán, 1999:48). Si bien, su apreciación es válida, ya que como señala Gilberto Giménez, la cultura es una “operadora de diferenciación”, y los sujetos se valen de rasgos culturales que retoman del colectivo al que pertenecen para su construcción de identidad (Giménez, 2005:7), ello no explica la persistencia de las identidades culturales, étnicas y colectivas a pesar del cambio cultural.

Sin embargo, si contemplamos una perspectiva dinámica de la cultura y una perspectiva histórica de los procesos de construcción de identidad, podemos constatar evidentemente dicha persistencia de las identidades culturales y étnicas a pesar de la transformación de los rasgos culturales que las configuran. En respuesta a ello, ya desde 1976 Fredrik Barth proponían la definición de la identidad étnica no por sus rasgos culturales, sino por los límites o “fronteras” persistentes entre los grupos étnicos (Barth, 1976:17). Esta

¹⁴ Apartes de definición de Identidad cultural del Diccionario Temático de Antropología. II Edición. Coordinador: Aguirre Baztán, Ángel. Ed. Universidad de Barcelona, 1993. P. 359.

precisión hecha por Barth, como lo indica Giménez, es válida para entender la construcción de toda forma de identidad (Giménez, 2005:17). De esta manera, Barth introduce un concepto fundamental en la comprensión de las identidades colectivas, el concepto de *frontera*, centrando desde entonces el estudio de las identidades culturales, étnicas y en general colectivas, a la comprensión la construcción de “límites” o “fronteras” entre los grupos. Así pues, aunque es por medio de los rasgos culturales que se establecen estas fronteras, son los límites mismos los que definen y posibilitan la persistencia de las identidades, y por tanto, la cultura deja de ser el centro de referencia para el estudio de la construcción identitaria (Ver Barth, 1976:16).

De manera complementaria, al redefinirse el presupuesto de la centralidad y la “unidad” de la cultura en la definición de las identidades, se replantea a su vez toda pretensión escencialista al interior de un grupo, ya que las fronteras y los límites también coexisten y son establecidos dentro de las colectividades en la medida en que ninguna cultura es homogénea en todas sus partes. Como producto de ello, Giménez señala que los rasgos culturales son selectivamente privilegiados por los sujetos para su construcción identitaria y operan simultáneamente como diferenciadores entre “los otros” y “definidores” entre “nosotros” (Giménez, 2005:5).

Podemos señalar entonces, como un primer rasgo de la definición de identidad perseguida, que las identidades culturales son *grupales* o *colectivas* y *diferenciales* o *diferenciadoras* y pueden coexistir varias formas de definirse a sí mismos dentro de una misma comunidad. Estos procesos de diferenciación se establecen mediante rasgos culturales cambiantes y por tanto, no son éstos, sino los límites que establecen los grupos en su interacción, los que definen qué se entiende como propio y ajeno, procurando de esta manera la permanencia de las identidades colectivas. En esta medida, las identidades culturales se definen por el establecimiento de *fronteras* como producto de la interacción entre “nosotros” y los “otros”. La *diferencia*, como principal rasgo emergente, se establece en acuerdo con Barth (1976:12) en la *interacción* entre grupos culturales y no como resultado de su *aislamiento* geográfico; por tanto la diferencia se produce en una situación *relacional*. Así pues, la identidad

cultural es un marcador de diferencia grupal ante la interacción con otros. Con base en ello, las identidades culturales “chocoanas” y de las poblaciones negras del Pacífico colombiano no son producto del simple aislamiento geográfico de la región, sino el resultado de la interacción histórica de la herencia africana con los grupos indígenas y españoles durante la colonia y la república (Restrepo,1999:228). En esta interacción se han construido posiciones diferenciales que involucran procesos de asimilación y resistencia cultural del otro. Recientemente la interacción se presenta además con habitantes del interior del país, con la cultura urbana andina nacional y con elementos propios de la economía global.

Como se ha visto, la propuesta de Barth es enfática en rechazar una idea de génesis de las identidades culturales por medio del aislamiento geográfico y propone, por el contrario que la identidad étnica es producto del contacto y la interacción. De este modo, los sujetos construyen sus identidades colectivas en favor de establecer procesos de diferenciación con los otros, aun cuando entre los grupos se den procesos de préstamos culturales y existan rasgos culturales comunes, como fruto de esta misma situación de contacto (Barth, 2005:19-23). Por tanto, este autor reivindica la *autoadscripción* como un componente indispensable en la otorgación de identidad (Barth: 1976:17).

Desde esta perspectiva la identidad cultural implica procesos de *elección* por parte de los individuos. Al respecto propone Hoffmann: “es negro o negra el que se siente como tal. Y este sentimiento se construye en negociaciones constantes entre individuos y grupos que se representan frente al otro, en múltiples ámbitos” (Hoffmann,2001:300). Complementando esta idea, Elizabeth Cunin introduce el concepto de “competencia mestiza”, como la capacidad de los sujetos de incorporar o no la dimensión étnica en sus relaciones sociales, políticas, culturales, económicas, etc., en función de los contextos y las situaciones de interacción y no como una condición intangible e inmutable de las personas” (Cunin, 2000:105-110). Existen pues, “posibilidades múltiples de reconocimiento y/o autoreconocimiento identitario en un entorno multicultural” (Agudelo: 2004,176). Por tanto, retomo aquí este proceso de *autoadscripción*, como un segundo rasgo del concepto de identidad cultural perseguido.

Regresando a Aguirre Baztán, este autor nos plantea que en la actualidad la identidad colectiva puede expresarse bajo dos matices: como deseo de afirmación angustioso, anclado en un pasado inmutable, que encuentra en el exterior la amenaza de la disolución (mismisidad), o como encuentro con el otro, como cambio vital y apertura (ipseidad) (Aguirre Baztán, 1999:10-11). Afirma que “toda crisis de identidad es una crisis ontológica, de ser o no ser”, y que en respuesta a esta crisis pueden emerger tendencias a una restitución de la identidad desde la exclusión del otro. Por tanto, propone la necesidad de un encuentro *dialógico* con el otro, en donde conocerlo, descubrir su identidad (y no simplemente identificarlo), implica tratarlo como *sujeto* y no como *objeto*. Al fin y al cabo, “sin el otro, sin las otras culturas, no hay identidad cultural viva posible, porque no podemos dejar de ser *Nos-Otros*” (Aguirre Baztán, 1999:72,74).

Si bien compartimos este “ideal” de *interacción dialógica* entre grupos de *sujetos*, como un propósito a perseguir, no puede perderse de vista la presencia del poder en las relaciones entre grupos culturales en condiciones económicas, sociales y políticas diferentes. Al respecto dicen Claudia Mosquera y Marión Provansal: “aunque la identidad, la percepción de la alteridad, la cultura popular son relatos que se construyen en un diálogo con los otros de manera incesante, no hay que olvidar ni subestimar que este proceso de coproducción se realiza en condiciones de desigualdad entre los diversos actores y poderes que intervienen en él” (Mosquera y Provansal, 2000:112). Por tanto, la identidad se construye contextualmente, “pues no es posible concebirla por fuera del juego de intereses en que se debate el grupo que la agencia” (Agudelo, 2004:177, aludiendo a Agier 2000). Como consecuencia, señalo como un tercer rasgo, que los procesos identitarios son fruto de un *diálogo desigual* entre sus participantes y por tanto deben analizarse a la luz del contexto presente.

El caso de los migrantes chocoanos a Medellín ilustra esta situación. Según Peter Wade los chocoanos en esta ciudad desarrollan tanto estrategias de resistencia cultural como de asimilación de lo paisa a través de las cuales negocian su inclusión en la sociedad de Medellín (Wade, 1997:289-317). Este

autor propone que la aceptación del chocoano entre los paisas está condicionada por su “adaptación” al mundo no negro desde procesos de “blanqueamiento” que modelan su cultura y su conducta (Wade, 1997:312). En esta medida, las estrategias de resistencia de los habitantes negros en Medellín no deben contemplarse simplemente como procesos de “repliegue” de las poblaciones negras en si mismas, o en términos de Aguirre Baztán, como procesos de “mismisidad” inamovibles. Estas estrategias, surgen como medidas para hacer frente a la exclusión a la cual son sometidos dentro del contexto urbano. Por su parte, la sociedad dominante construye, le atribuye e impone *marcadores identitarios* al “negro” (Agudelo, 2004:177, retomando a Wieviorka 1996, 1998), los cuales reflejan los estereotipos que en torno a él se edifican. En este diálogo desigual las identidades negras se tornan ambivalentes “entre la imposición y la autoidentificación del ser negro” (Agudelo: 2004, 178)¹⁵.

Por tanto, de la mano de Giménez es preciso recordar que los procesos de identidad implican un reconocimiento por parte de los otros grupos, quienes a su vez construyen una idea de alteridad que no necesariamente, (y con frecuencia difícilmente) coincide con la propia imagen que los sujetos tienen de sí mismos y de sus colectividades. Así pues, la construcción de identidad está mediada por la negociación entre la autodefinición y la asignación identitaria desde el exterior, es decir por la lucha de los individuos en pro del *reconocimiento* de su “autoidentidad”, frente a la “exoidentidad” dada por los otros (Giménez, 2005.14). De ello se deriva que, los matices de mismisidad e ipseidad son consubstanciales a los procesos identitarios de los pobladores negros de Medellín; estas posiciones no son absolutas e inmutables, sino que pueden ser alternadas por los sujetos. Ambas variables condicionan las posibilidades de inclusión / exclusión de los chocoanos en la vida social, económica, cultural, política, etc., de la ciudad.

¹⁵ Nótese pues que si bien hay procesos voluntarios de *elección* frente a incorporar la dimensión étnica en un contexto determinado, por contraparte también hay procesos condicionantes sobre esta autoadscripción ligados a la inclusión-exclusión de la sociedad hegemónica y a los estereotipos que esta construye sobre lo negro.

De vuelta al concepto de identidad cultural, podemos señalar que su construcción se produce tanto por condiciones “objetivadas” o “materiales” que se subjetivizan e interiorizan, como por ejemplo la conciencia colectiva de pertenecer a un territorio común, como por condiciones “subjetivas” que pueden “objetivarse” como la conciencia colectiva de pertenecer a un grupo cultural o étnico. Así pues los referentes identitarios pueden ser de orden geográfico, fenotípico, etc., y de orden simbólico. Tradicionalmente la identidad cultural ha estado fuertemente asociada con los referentes geográficos y territoriales que corroboran el lugar de origen del grupo al que caracteriza, así pues, el río Atrato para los quibdoses, o las montañas para los antioqueños, forman parte de sus referentes identitarios geográficos.

Sin embargo, cuando se contempla la noción de identidad cultural en un contexto configurado por condiciones de desplazamiento, los referentes materiales dejan de estar presentes, más no necesariamente la versión interiorizada de estos por los migrantes. La movilidad de las poblaciones negras está redimensionando los conceptos clásicos de identidad y territorio negros, asociados de manera unívoca, el uno con el otro.¹⁶ Con la migración a los centros urbanos pueden desencadenarse, tanto procesos de re-territorialización, reconstrucción de las pautas territoriales e identitarias y diferenciación en medio de la polifonía de la ciudad, como procesos de homogenización de las identidades culturales y estandarización de los estereotipos ofrecidos por el consumo global. Al respecto comenta Aguirre Baztán que los procesos identitarios en la actualidad están atravesados por dos fuerzas opuestas: una centrífuga en relación al grupo social como centro, representada en el efecto de globalización, y otra centrípeta, representada en un movimiento *insular de identidad* (Aguirre Baztán,1999:1-2). En medio de

¹⁶ Odile Hoffmann plantea que si bien, es claramente reconocida la consubstancialidad de lo espacial y de lo social desde Lefebvre (1974), esta relación no es unívoca, como lo ilustraron Lereshe y Joye (1993), puesto que “las sociedades rara vez corresponden a espacios únicos y coherentes”. La autora cita el ejemplo de los pueblos gitanos y judíos para aludir a “grupos sociales sin territorio, pero con una conciencia aguda de su territorialidad y de su identidad”, o por el contrario, a sociedades como la nuestra donde en un mismo territorio coexisten diversas especialidades que no necesariamente son reconocidas o admitidas como “lugar”. (...) “La visión reductora que asocia estrictamente identidad y territorio es, incluso, un proceso característico de la modernidad occidental, a la vez que una herramienta de dominación política”. Hace alusión a la construcción de una idea de “nación” como una empresa político-territorial, que pretende una cierta coherencia y cohesión social. (Hoffmann, 2001:282-283)

ambas, se evidencia una nueva realidad cultural urbana, cada vez más heterogénea, que motiva tanto la necesidad de reafirmación de la identidad y la diferencia, como la necesidad de tolerancia y convivencia en un contexto multicultural.

En síntesis, la situación contemporánea plantea la paradoja de un mundo planetarizado, globalizado y a la vez altamente diferenciado, en donde la identidad puede circunscribirse no solo a aspectos geográficos, a un territorio claramente definido, o a las “formas objetivadas” de la cultura (¿puede la identidad estar ligada a imaginarios y prescindir del territorio?), sino también a aspectos históricos (“inter-subjetivos”), a representaciones sociales, habitus y otras formas internalizadas de la cultura, como la conciencia colectiva de pertenecer a un grupo étnico, altamente estimulada en situaciones de migración.¹⁷

Puedo señalar entonces, como cuarto rasgo, que en la actualidad algunos procesos identitarios están mediados por condiciones de *migración* y *globalización*. Recapitulando, la identidad cultural además de ser de carácter *colectivo, relacional* y *contextual*, es decir, de surgir mediante procesos de *interacción desigual* entre grupos que se reconocen como *diferentes* y establecen *fronteras* para identificarse, está circunscrita dentro de los procesos de migración y globalización actuales. Como producto de ello se han generado contextos urbanos “*multiculturales*” que evidencian la mezcla de modos de vida rurales y urbanos, “tradicionales” y “modernos”, y dinámicas de *diferenciación* y a la vez de *homogenización* cultural.

Los grupos negros chocoanos migrantes a Medellín no están exentos de estos procesos y por lo tanto, la construcción de sus identidades debe mirarse a la luz del contexto urbano habitado y de las particularidades de la cultura paisa.

¹⁷ Al respecto, vale la pena recordar, como lo expresa Giménez retomando a Bourdieu, que los aspectos exteriorizados e interiorizado de la cultura se implican mutuamente y mantienen una relación dialéctica entre sí. Por tanto, en situaciones de migración, y en ausencia del territorio tradicionalmente habitado, las pautas de apropiación territorial de los agentes solo se explican por las experiencias comunes y compartidas de los sujetos (en este caso, los chocoanos en Medellín), mediadas por las “formas objetivadas” de la cultura (propias del territorio chocoano) (Giménez, 2005:4).

Además podemos agregar que en las sociedades contemporáneas, con números considerables de migrantes, es visible la *permanencia* de las identidades culturales en ausencia de sus referentes geográficos; de modo que la identidad no responde necesariamente a un territorio fijo, aunque se nutra de una *territorialidad interiorizada* a partir de prácticas simbólicas, domésticas, rituales, de subsistencia, etc., concretas sobre el espacio habitado. Estas prácticas, han sido aprehendidas al interior de una cultura y referencian la interacción con el territorio de origen incorporado por las comunidades migrantes.

- ***Aproximación al concepto de territorio***

Los nuevos contextos urbanos plantean varios interrogantes en torno a la relación entre cultura y territorio: ¿existe una correspondencia lineal entre uno y otro?, ¿cómo se transforman las culturas ante un nuevo territorio habitado?, o viceversa, ¿qué impacto tiene sobre el territorio las culturas en transformación que lo habitan? Todas estas inquietudes confrontan una noción de territorio clásica, entendida como espacio fijo, material, estático, delimitado por sus fronteras en un proceso cambiante sufrido por la apropiación de la sociedad sobre la naturaleza, con una concepción del territorio desde una *perspectiva multidimensional*, en donde la espacialidad incluye tanto una realidad material como *simbólica*. La *producción multidimensional del territorio* permite indagar por la idea de territorio no sólo como espacio físico, sino interiorizado, cultural, imaginario, simbólico, afectivo, evocado.

Esta aproximación multidimensional al territorio, en la que intervienen las dimensiones física, geográfica, afectiva, racional, imaginaria, entre otras, se complementa con una *perspectiva multiescalar* sobre éste. Es decir, una mirada al territorio como concepto contenedor de numerosas escalas espaciales o *planos superpuestos* que varían desde los niveles íntimos del individuo (el cuerpo como territorio), hasta los niveles macro de territorios nacionales o planetarios. Ambas perspectivas han sido retomadas de las propuestas de Gilberto Giménez (2001; 2000) y serán ampliadas a continuación.

De acuerdo con Gilberto Giménez, el concepto de territorio que ha sido expuesto ha sido objeto de análisis fundamentalmente de la *geografía cultural*, de la cual ha retomado algunos postulados para su estudio. Los geógrafos culturales conciben el territorio como “el espacio apropiado por un grupo social para asegurar su reproducción y la satisfacción de sus necesidades vitales, que pueden ser materiales o simbólicas” (Giménez, 2001:6). La geografía cultural define el territorio como *multiescalar* ya que puede comprender *diversos niveles geográficos*. Todo individuo es un *actor geográfico*, constructor de espacios privados y públicos, y como tal, nunca deja de “modelar los espacios a varios niveles” (Hoffmann, 2001:285)¹⁸. Estos niveles varían en un orden micro, mezo y macro, desde el territorio más inmediato e íntimo como es la casa, (o el cuerpo como casa), hasta el mundo; pasando por territorios próximos o locales, (el barrio, la ciudad, el municipio), territorios intermedios (la región), territorios nacionales (estados-nación) o territorios supranacionales (la unión europea o los territorios rizomáticos de la globalización).

Siguiendo a Hoerner, Giménez alude a los *territorios próximos* como *territorios identitarios* (la aldea o pueblo, el barrio, el terruño, la ciudad y la pequeña provincia), los cuales se caracterizan “por el papel primordial de la vivencia y el marco natural inmediato” (...), y son a su vez “espacios de sociabilidad cuasicomunitaria y refugio frente a las agresiones externas de todo tipo. Los *territorios abstractos*, en cambio, están más lejos de la vivencia y de la percepción subjetiva, y justifican en mayor medida las nociones de poder (jerarquías), de administración y de frontera” (Giménez, 2000:26).¹⁹ Estos últimos equivalen a territorios nacionales y aun mayores. La región a su vez, se constituye como el punto de tránsito entre unos y otros; al respecto Giménez distingue la “región socio-cultural” como el “soporte de la memoria colectiva y como espacio de inscripción del pasado del grupo que funciona como otros tantos recordatorios o centros mnemotécnicos” (Giménez, 2000:38).

¹⁸ La autora se está remitiendo a estudios de Monnet 1999, Moles y Rohmer 1982. (Hoffmann, 2001:285)

¹⁹ Las cursivas no son propias del autor. (Giménez, 2000:26)

Hasta este punto, podemos adelantar que una mirada multiescalar de los territorios habitados por los chocoanos en Medellín invita contemplar su *región* de origen (el Departamento del Chocó), como la espacialidad que cohesiona su identidad cultural de grupo negro en la ciudad. También, invita contemplar la ciudad, como lugar de destino y como territorio de *escala micro - identitario*, portador de procesos de re-construcción de la identidad cultural; pero Medellín también puede concebirse como un territorio “mezo” donde intervienen múltiples procesos identitarios entre grupos de habitantes diversos, paisas y chocoanos, negros, morenos y blancos, interactuando desigualmente unos con otros y construyendo numerosas territorialidades y sentidos de pertenencia diferenciados. Además, invita incluir otros cuantos territorios identitarios y de orden íntimo como el barrio, la casa y el cuerpo, puesto que son los espacios mayoritariamente habitados por los niños en Nuevo Amanecer.

Giménez, retomando a Bourdieu, plantea que la cultura existe bajo *estados o formas objetivadas y subjetivadas* (Giménez, 2000:28). Las formas objetivas hacen alusión a patrones observables en términos materiales, mientras que las formas subjetivas o internalizadas, hacen referencia a su dimensión simbólica. Retoma por tanto una concepción de la cultura en los términos de Geertz, como “conjunto de signos, símbolos, representaciones, modelos, actitudes, valores, etcétera, inherentes a la vida social” (Giménez, 2000:27).

Con base en esta orientación, analiza la relación entre cultura y territorio y distingue tres dimensiones territoriales: en la primera “el territorio constituye por si mismo un *espacio de inscripción de la cultura* y, por lo tanto equivale a una de sus formas de objetivación”. (...) “En la *segunda dimensión*, el territorio puede servir como *marco o área de distribución* de instituciones y prácticas culturales espacialmente localizadas, aunque no intrínsecamente ligadas a un determinado espacio”. (...) “En una *tercera dimensión*, el territorio puede ser apropiado subjetivamente como *objeto de representación y de apego afectivo* y, sobre todo, como *símbolo de pertenencia socio-territorial*. En este caso los sujetos (individuales o colectivos) interiorizan el espacio integrándolo a su propio sistema cultural. Con esto se ha pasado de una realidad “externa”, culturalmente marcada, a una realidad territorial “interna” e invisible, resultante

de la “filtración” subjetiva de la primera, con la cual coexiste” (Giménez, 2000:29-30).

De esta manera, el territorio es un vehículo por el cual la cultura puede ser “materializada” y a su vez, la cultura es un medio por el cual el territorio es simbolizado e interiorizado. Esta transición entre la *apropiación* de un espacio concreto, definido como territorio, a la *representación cultural* que un grupo realiza de este, es lo que introduce una dimensión identitaria sobre el territorio habitado. Es decir, “la manera como las colectividades se representan el espacio es parte íntegra de la identidad que ellas mismas se atribuyen” (Voutat, 1993:26 citado en Hoffmann, 2001:281). Para ejemplificar esta situación podemos aludir a los diversos modos de aproximación o de representación del territorio en el Pacífico colombiano que tienen los diferentes actores allí presentes. Mientras que para los grupos armados paramilitares el territorio representa un objetivo económico y geopolítico, y la relación con la tierra se plantea en términos de apropiación y explotación, para los grupos negros es mucho más que un escenario de subsistencia, pues referencia su espacio vital, ligado a una cultura y una concepción de mundo dialogante con éste.

En síntesis, la vivencia humana del territorio involucra una dimensión física y una simbólica o interiorizada (Giménez, 2001:24).²⁰ Esta vivencia es generadora de prácticas culturales sobre el territorio e “identidades socio-territoriales”. Observar el territorio desde una *perspectiva multidimensional* posibilita contemplar su versión simbólica, además de su versión material. Por tanto, la perspectiva multidimensional permite comprender la complejidad de la problemática territorial del “desplazamiento forzado”: en éste se evidencia una situación de *desterritorialización* al menos en una de las dos dimensiones, la física, pero ¿qué sucede con la dimensión interiorizada?²¹

²⁰ Giménez diferencia adicionalmente entre una dimensión instrumental del territorio y una simbólica, la primera cuando se considera el territorio en términos económicos y geopolíticos, como fuente de recursos, mercancía, área de poder y control militar, zona de refugio, etc., y la segunda cuando se le considera como espacio en el que los actores sociales proyectan sus concepciones de mundo, como lugar de inscripción de la historia y la tradición, paisaje, objeto de apego, etc. (Giménez, 2001:24)

²¹ La desterritorialización puede darse a nivel del territorio físico, (los inmigrantes, desplazados, refugiados), más no necesariamente del simbólico, o desterritorialización simbólica que no

Dentro de las situaciones de movilidad, tanto el migrante voluntario como el desplazado forzado, pueden cargar consigo su identidad socioterritorial y reproducir sus prácticas territoriales en el nuevo espacio habitado, en la medida en que estas son estructurantes de sus visiones de mundo y provienen de un cosmos sólidamente estructurado. Es decir, los procesos culturales de representación sobre el territorio pueden persistir y ser transferidos y reacomodados a otros escenarios.

Sin embargo, esta continuidad de las identidades socio-territoriales y de las prácticas territoriales no se da de manera automática y lineal; todo proceso de re-territorialización en un nuevo espacio implica ajustes y modificaciones, puesto que, “modificar el espacio, es modificar las sociedades, aunque no sea directa ni mecánicamente” (Hoffmann, 2001:281). En esta medida los territorios interiorizados y con ellos, las identidades socio-territoriales y las prácticas territoriales, pueden perdurar, “aunque transformados, bajo la presión homologante de la globalización” y de los nuevos contextos espaciales y culturales. La inquietud entonces a saber, dice Alicia Barabás, es “cuáles son los recursos simbólicos y materiales que los migrantes ponen en acción para re-construir pautas territoriales que les permiten insertarse en los territorios de migración de acuerdo con sus propios parámetros culturales” (Barabás, 2003: 25). Y adicionalmente reconocer los nuevos recursos apropiados que responden a prácticas foráneas sobre el “otro” territorio.

Para ilustrar esta situación propia de la movilidad espacial acudimos a Renato Ortiz (1996). Según este autor “toda desterritorialización viene acompañada de una reterritorialización” (Ortiz, 1996:17) en el lugar de llegada. Para Ortiz, “la desterritorialización tiene la virtud de apartar el espacio del medio físico que lo aprisionaba”, mientras que “la reterritorialización lo actualiza en cuanto dimensión social: lo <<localiza>>” (Ortiz, 1996:17). Desde este punto de vista, Ortiz argumenta que “estamos pues lejos de la idea del final del territorio. Lo que efectivamente ocurre es la constitución de una territorialidad dilatada, compuesta de estratos independientes pero que se juntan y se superponen a

implica un desplazamiento del físico, (los cosmopolitas). (Robert Merton: 1965:300 citado en Giménez, 2001:13)

medida que participan de la misma naturaleza” (Ortiz, 1996:17). En palabras de Giménez, la pertenencia socio-territorial “tiende a fragmentarse, tornándose multifocal y puntiforme” (Giménez, 2000:33); ésta se combina con una multiplicidad de pertenencias ajenas al orden territorial. Como resultado, “el territorio ha perdido su carácter totalizante, que ostentaba en las sociedades tradicionales, y ha dejado de ser un horizonte de orientación unívoca para la vida cotidiana de los individuos y de los grupos” (Giménez, 2000:33).

• ***Aproximación al concepto de representación***

Sumado a los conceptos de identidad cultural y territorio aquí esbozados, se recurre al concepto de *representación* como articulador de ambos, en la medida en que “el territorio sólo existe en cuanto es percibido y representado por los que lo habitan” (Baillo, 1988:199 y ss. cit por Giménez, 2001:10). La percepción del territorio está condicionada por el punto de vista subjetivo y objetivo de sus habitantes, quienes por medio de la experiencia interiorizan el espacio habitado. Es decir, el territorio, al ser percibido y representado ha sido incorporado a la vida social y comienza a formar parte de la identidad cultural. De modo que dentro de las formas *interiorizadas* de la cultura están las *representaciones sociales* y dentro de ellas, las representaciones del territorio.

En esta definición, me interesa una idea de representación en cuanto proceso social, cultural y colectivo y no como proceso individual y psicológico. Para ampliar este concepto, recurrimos a Miguel Bartolomé (1997), quien comenta que “de acuerdo con Durkheim y Mauss (1971) las representaciones colectivas son las formas, compartidas por los miembros de una sociedad, de captar los objetos de la experiencia. Se trata de contenidos inconscientes que reflejan las percepciones y las vivencias, y que se expresan en creencias, ideas, opiniones y maneras de actuar compartidas” (Bartolomé, 1997:44). Por lo tanto, las representaciones colectivas expresan el filtro cultural de una sociedad en sus procesos perceptivos. Estos procesos de interiorización de la experiencia se dan en una época y un tiempo determinados y son cambiantes a lo largo del tiempo y el espacio. Al respecto afirma Bartolomé que ya desde Durkheim las representaciones colectivas eran *productos históricos*, y como tales,

“sedimentos mnemónicos no concientes y poco estructurados, pero anclados en la experiencia de la realidad de esa sociedad” (Bartolomé, 1997:43).

En síntesis, se alude a una noción de representación como producto histórico de un grupo cultural en el que se expresa su forma particular de captar la experiencia, atravesada por su cultura. Y puesto que las representaciones son productos sociales, culturales e históricos, es preciso contemplarlas a la luz de los agentes que las producen y las viven, así como por aquellos que las persiguen y buscan sustituirlas. Por estos motivos, León Olivé, propone que “las representaciones, los objetos y los sujetos, todos son partes y participantes de un único sistema” (Olivé, 2003: 25), de orden relacional.

Para comprender la dinámica de este sistema es necesario observar la interacción entre sus partes. Al respecto, Teresa Mozejko (2003) plantea que el concepto de representación implica una relación entre el representante y el representado; esta relación, dice Mozejko (siguiendo a Ricoeur), esboza una estructura bipolar; por un lado, se encuentra la *evocación* de una cosa ausente por su representante, y por el otro, la visibilidad de una cosa presente que oculta una *sustitución* (Mozejko, 2003:144). El interés en marcar esta bipolaridad radica en señalar la *sustitución* como la acción de un *sujeto*, que afecta al *objeto representado*. Por lo tanto, todo proceso de representación es producto de la práctica de agentes sociales, quienes realizan operaciones de *selección* (Mozejko, 2003:144) conciente o inconcientemente.

La representación en tanto *sustitución selectiva y cultural* “permite dar cuenta de la diversidad de marcos conceptuales, de tradiciones y de prácticas bajo los cuales los diferentes grupos humanos construyen sus representaciones del mundo” (Olivé, 2003: 25). Gustavo Agüero comenta que la actividad representacional es producto de la interacción entre sociedad/mundo, y por lo tanto, “representar al mundo no es una actividad individual o psicológica sino una práctica social” (Agüero, 2003:62). Esto sin embargo no pretende ignorar la diferencia que pueda darse entre las representaciones de diversos actores en una misma sociedad, como por ejemplo, los adultos y los niños de Nuevo

Amanecer, “ya que la percepción del espacio depende en gran medida de la memoria histórica de sus habitantes” (Giménez, 2000: 37).

Para Alain Mons las representaciones “se encuentran, sin duda en los discursos, pero también en los diversos mensajes, las imágenes, sin olvidar las conductas, los comportamientos y las relaciones” (Mons, 1994: 19). Este autor hace referencia a la *antropología de las representaciones sociales* como la disciplina que pone en práctica el análisis *sociofigurativo*, de los objetos locales de una sociedad. Por tanto, los productos materiales de un grupo pueden ser reveladores de sus procesos de representación del mundo; a través de estos es posible “restituir las significaciones simbólicas” de una sociedad (Mons, 1994:17). Con base en ello, se ha retomado el material plástico elaborado dentro de los talleres infantiles, como ese objeto localmente producido, que sirve como medio para indagar por los procesos de representación de mundo entre los niños de Nuevo Amanecer. Este material se analiza dentro de su valor narrativo sociocultural, como fuente de información antropológica. En esta medida, las representaciones que los niños realizan como agentes sociales están influidas por la cultura, la experiencia de la vida comunitaria, la vivencia del territorio, etc., y es esto lo que se ha registrado en sus trabajos manuales.

Por último, la población “infantil” que se incluye en esta investigación está representada por niños y niñas chocoanos, antioqueños y costeños entre las edades de los 7 y los 12 años. Gran número de estos niños participan voluntariamente en grupos de “recreación infantil”, como el de Cedesis, de manera que son ellos quienes para estos fines “recreativos” se identifican como “niños”, aun cuando algunos puedan ser reconocidos en otras facetas de su vida como preadolescentes, e incluso como adultos, en lo que respecta a su participación en las responsabilidades dentro del hogar. Así pues, para la delimitación de la población infantil se partió de un proceso de “autoadscripción”, en el que los “niños” integrantes de los talleres se catalogaron como tales. Como evidencia de esta inclusión voluntaria en la categoría “infantil”, se constató durante una segunda visita a Nuevo Amanecer, en abril del 2007, que algunos de los participantes de mayor edad se habían

retirado del grupo de Cedesis al cumplir 12 y 13 años o se habían trasladado al grupo “juvenil” de esta institución.

Recurrir a estos grupos infantiles ya consolidados al interior del barrio garantizó no sólo la autoadscripción voluntaria de sus participantes como “niños”, sino su motivación por las actividades grupales. En el momento en que se abordó al grupo de Cedesis en Julio del 2006, los niños llevaban un proceso de 6 meses de trabajo con la institución, en el que se habían reconocido como compañeros y amigos, se habían comprometido con un horario de encuentro y habían experimentado varias actividades de dibujo y escritura, las cuales resultaban de su agrado. Estas condiciones ya establecidas dentro del grupo facilitaron la aplicación de los talleres. Por razones metodológicas, los niños menores de 7 años no fueron contemplados, debido a la dificultad en el dominio cabal de herramientas como la escritura, la expresión oral fluida y el dibujo acabado en estas edades. En total, fueron recolectados trabajos y testimonios de aproximadamente unos 90 niños de Nuevo Amanecer que en una o varias ocasiones asistieron a los talleres con el grupo de Cedesis o el grupo de la mañana. Las listas de niños participantes en esta investigación, incluidas en los anexos, fueron elaboradas a partir de los autores de los trabajos recogidos y sobrepasan los 70 integrantes para el grupo de Cedesis y los 25 para el grupo matutino.

Estas circunstancias de “rotación” entre los participantes del grupo de Cedesis conllevaron igualmente a que el número de niños y niñas negros, morenos y blancos fuera cambiante. A pesar de ello, en una de las sesiones se realizó un cuestionario para aproximar las características del grupo. Los resultados señalaron que un 60 % de sus participantes está compuesto por niños negros, hijos de migrantes chocoanos; el restante 40% lo integran niños “morenos” y blancos entre quienes se encuentran niños de padres antioqueños y costeños. Sin embargo, un 65% del total de los niños en el grupo nacieron en Medellín y un 86% han vivido más de la mitad de su vida en esta ciudad. Entre los niños negros del grupo, un 65% señalaron haber nacido o vivido mayoritariamente en Medellín y sólo un 35% nacieron en el departamento del Chocó donde residieron prolongadamente.

Las cifras anteriores constatan la escasa vivencia que los niños han tenido con el territorio físico del que provienen sus familias. Como hijos de padres desplazados del campo a la ciudad nacidos en Medellín, han habitado la mayor parte de sus vidas dentro de un medio urbano marginal que se gesta en zonas periféricas y de invasión. Por tanto, gran parte de estos niños han vivido situaciones económicas precarias y han experimentado con sus familias situaciones de exclusión y “desplazamiento intraurbano”: muchos de ellos estuvieron presentes durante el incendio del barrio “la Mano de Dios” que generó su reciente reubicación en el barrio “Nuevo Amanecer”. En la actualidad habitan con sus familias dentro del corregimiento de Altavista y se encuentran escolarizados en varias instituciones educativas del sector, donde adelantan sus estudios de primaria.

CAPÍTULO II

HISTORIA Y CONTEXTO DE LA POBLACIÓN NEGRA EN EL PACÍFICO COLOMBIANO: EL TERRITORIO Y EL DESPLAZAMIENTO

En el presente capítulo realizo un recorrido histórico y contextual que ilustra la relación de las poblaciones negras con el Pacífico de Colombia a partir de su llegada a la zona y hasta la actualidad. Este recorrido desarrolla una descripción de la región pacífica, como el lugar que tradicionalmente ha representado al territorio negro en los imaginarios nacionales. Narra la llegada de las comunidades negras a la zona, sus procesos de poblamiento, y describe el territorio y la identidad negra que se han generado en este contexto fluvial. Luego esta aproximación es complementada con el análisis de la situación actual de desplazamiento forzado y migración en este territorio, como producto del enfrentamiento armado y de la falta de alternativas económicas, de salud, educativas, etc., en la región. Hago para ello una introducción al fenómeno del desplazamiento en Colombia, para luego contextualizarlo hacia la problemática de las “comunidades negras” del Pacífico. Finalmente, presento por medio de algunos estudios de caso, la construcción de territorios e identidades negras en lo urbano, a partir de los procesos de migración y poblamiento en diversas ciudades del país.

1. La región del Pacífico Colombiano



Río Tutunendo y alrededores



Imagen desde el aire de río Atrato y selva Chociana

La región Pacífica de Colombia “es una vasta área de selva tropical lluviosa de aproximadamente 960 kilómetros de largo, que fluctúa entre los 80 y 160 kilómetros de ancho. Se extiende desde Panamá hasta Ecuador, y desde la

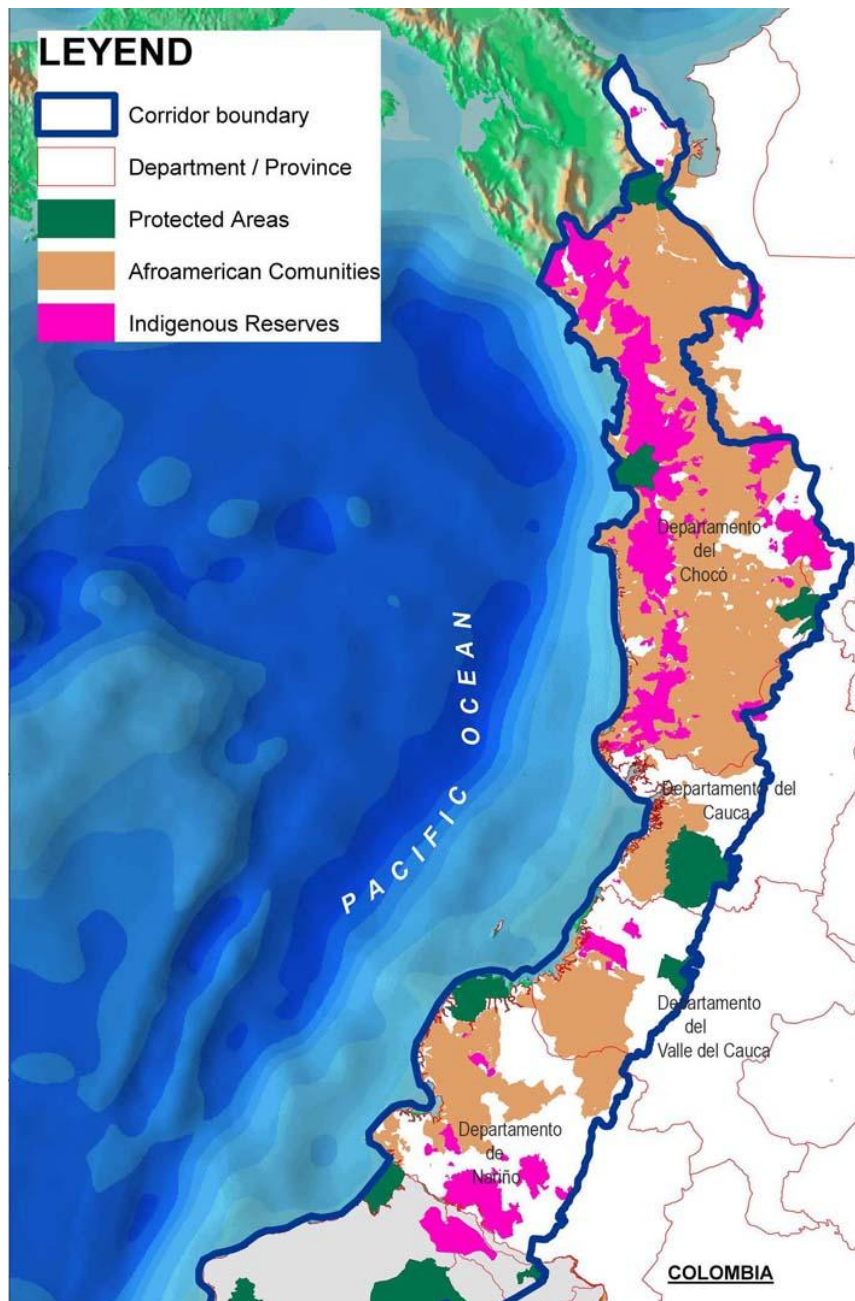
vertiente occidental hasta el Océano Pacífico” (Escobar, 1997:177), abarcando los departamentos del Chocó, Valle del Cauca, Cauca y Nariño²². Esta franja de selva húmeda, que constituye el 10 % del territorio colombiano, “tiene uno de los niveles más altos de biodiversidad (en el país). Es decir, que posee una de las concentraciones más altas de especies por área” (Oslender, 1999:31).

Esta región se compone de cuatro sub-zonas morfológicas: “la zona de esteros o manglares, la zona de aluviones, la zona costera y la zona ubicada en las proximidades de la cordillera occidental. Tiene una pluviosidad de 6.000 a 10.000 m³, con una temperatura media de 27 grados centígrados y su vegetación natural constituye un bosque súper húmedo tropical. Así pues, el Pacífico se encuentra en la “zona de Convergencia Intertropical, caracterizada por altos niveles de precipitación y humedad. También está atravesada por una red extensa de ríos que tienen su origen en las vertientes occidentales de la cordillera Occidental y que serpentean en dirección occidental hasta el océano Pacífico o se convierten en afluentes de otros ríos; la gran excepción es el río Atrato que desemboca en el Atlántico” (Oslender, 1999:31).

Dentro de la región pacífica, sobresale en el norte el Departamento del Chocó por su extensión territorial, constituido por las llanuras de los ríos Atrato y San Juan, las tierras planas cubiertas de selva y las serranías del Darién y el Baudó. Este departamento se destaca por su riqueza en recursos minerales, hídricos y biodiversidad, constituyéndose como uno de los santuarios de fauna y flora más valiosos del mundo. Según el censo de 2005, la población del Chocó se estima en 441.395 habitantes, de los cuales el 11.90% es población indígena, el 5.42% es población “sin pertenencia étnica” y el 82.68% es población negra. El 50.07% de la población total chocona viven en las cabeceras municipales (ciudades y pueblos grandes) y el resto habita en áreas rurales (DANE, censo 2005).²³ Las actividades predominantes de la región dentro del medio rural son la minería, la agricultura, la caza y la pesca.

²² Recuérdese la equivalencia del “Departamento” al “Estado” en relación a la división política de Colombia y México.

²³ Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas, DANE <http://www.dane.gov.co/censo/>



Mapa del Pacífico colombiano con división departamental y distribución de población étnica
 Fuente de mapa original: <http://www.conservation.org.co/interna/contenido.php?cod=248>

2. Reseña histórica del origen negro en el Departamento del Chocó y configuración del pensamiento religioso chocoano rural.

Las primeras penetraciones españolas en el Pacífico colombiano se iniciaron alrededor de 1515, desde los asentamientos del Darién y la costa de Panamá. “A la llegada de los europeos habitaban estas tierras miles de indígenas emberás, noanamá, waunana, cuna, entre otros” (Londoño y Tobón, 2001:2).

La dominación española sobre los grupos indígenas "se logró de manera incompleta y, en algunas áreas, encontró una tenaz resistencia hasta el siglo XIX" (Aprile-Gnisset, 1993 cit. por Restrepo, 2002a:37).

Sumado a la resistencia indígena, el Pacífico ostentaba una geografía difícil de dominar. Ante las dificultades de la empresa colonizadora, la corona española implementó una combinación de pacificación religiosa y pacificación real. "Así el siglo XVII ve llegar por el Darién o por el sur a dominicos, franciscanos, jesuitas, agustinos recoletos, capuchinos, que se alternaron en la labor evangelizadora como preámbulo a las incursiones militares" (González, 1998:79). El establecimiento de las primeras fundaciones permitió el descubrimiento de los ricos yacimientos de oro, por lo que se proyectó la región como un importante centro minero; motivo por el cual para mediados de siglo empezó a considerarse la importación de esclavos africanos a estas tierras. Los barcos cargados de esclavos llegaban a la Nueva Granada mayoritariamente por el puerto de Cartagena de Indias, desde donde eran transportados hacia el interior del país (Maya, 1998 cit. por Restrepo, 2002a:2). El comercio de esclavos se centró en el África Occidental; varias de estas poblaciones provenían de zonas de gran desarrollo metalúrgico y de culturas sólidamente constituidas como la Yoruba, Carabalí, Bantú y Fanti-Ashanti (Vanin, 1993 cit. por Londoño y Tobón 2001).

La ruta de los esclavos hacia el Pacífico colombiano se iniciaba del norte al sur del país por el río Magdalena, a través del cual eran trasladados hasta Popayán, capital de la antigua Gobernación del Cauca; de allí partían a los reales de minas (Romero, 1998 cit. por Restrepo, 2002a:2). Desde entonces, la historia del Pacífico ha estado ligada a la minería del oro y el platino, recursos preciosos, que fueron indispensables en la economía del período colonial. Entre los siglos XVII y XIX se mantuvo un ritmo bastante lento en el proceso de poblamiento de la región, en donde una reducida élite blanca se enfrentaba a una gran mayoría de negros esclavos, dentro de pequeños centros urbanos temporales, que bastaban para la explotación minera, bajo escasa inversión en infraestructura y servicios públicos. "Barbacoas, Iscuandé, Condoto y Quibdó fueron algunos de los centros urbanos coloniales del Pacífico. Estos núcleos

urbanos eran puntos de aprovisionamiento de los reales de minas dispersos por las áreas auríferas de la región” (Almario, 2001 citado en Restrepo, 2002a :2). Los reales de minas agrupaban en ocasiones hasta 50 esclavos, quienes se repartían por “cuadrillas” para lavar el oro de la tierra mojada en bateas (Jiménez 1994, citada en Restrepo, 2002a:2). Aun hoy esta técnica, llamada “mazamorreo” persiste entre la gente del Pacífico.

Por sanción de la iglesia, el domingo se reservó como día de descanso, en el cual los esclavos podían disponer voluntariamente de su tiempo. Muchos utilizaron este lapso para la explotación minera, en busca de oro con el cual comprar su libertad. El proceso de liberación por la propia compra, conocido como “manumisión”, ocurrió con frecuencia en el Pacífico colombiano; según Hoffmann (1997, cit. por Restrepo, 2002a:2), para el final de la colonia, más de la mitad de los esclavos de la región habían pagado su libertad y se encontraban libres. Sin embargo, la esclavitud también condujo a la fuga y a la conformación de “palenques” en la espesura de la selva; estos poblados construidos por negros “cimarrones” y libertos, dieron origen a “los primeros pueblos libres en el continente Americano” (Restrepo, 2002a:3), instaurándose como “semillas de la rebelión” y la resistencia colonialista y esclavista. Con el paso del tiempo, los palenques originaron los primeros poblados negros, donde surgieron originales culturas locales alejadas de la sanción de la iglesia y la corana española.

El control español sobre el vasto y espeso territorio del Pacífico fue escaso; este se limitaba a las partes altas y medias de los ríos donde había explotación aurífera y se ubicaban los centros urbanos y los reales de minas (Villa 1994, cit. por Restrepo, 2002a). La población libre o cimarrona migraba entonces lejos del riesgo de nuevas dominaciones, dándose una nueva forma de poblamiento a lo largo de “los cursos medios y bajos de los ríos, así como los manglares y playas que hasta entonces habían permanecido desconocidas para la gran mayoría de ellos” (West, 1957 cit. por Restrepo, 2002a:3). Este proceso de poblamiento, caracterizado por la expansión y dispersión de los “libres” por toda la región, se fortaleció con la abolición de la esclavitud en 1851 y perduró hasta mediados del siglo XX. Con la libertad de los esclavos, la

población española decayó y el Pacífico fue dejado principalmente a “negros” e “indios”, dando paso, con el tiempo, a la definición de una cultura negra enfrentada a un medio selvático y fluvial donde confluían las herencias africanas, españolas e indígenas.

A fines del siglo XIX llegó la navegación a vapor y con ella una apertura mayor hacia el mestizaje, que hasta entonces había mantenido el mismo esquema de la colonia: los “blancos” de un lado, dueños del comercio y algunas pocas minas restantes, se concentraron en ciudades como Quibdó y Nóvita, y los “negros”, se dispersaron entre poblados y centros urbanos, esparcidos a lo largo de ríos, esteros y costas. “El comercio intensivo con la Costa Atlántica propició, ya en el siglo XX, una cultura plural (...) que incorporaba nuevos elementos al folclore regional, con influencias caribeñas, andinas, sirio libanesas y europeas” (Londoño y Tobón, 2001:4). Con los primeros desarrollos comerciales e industriales de las ciudades, se incrementó la migración rural a estos núcleos y se consolidaron nuevos centros urbanos en el Pacífico; de modo que desde mediados del siglo XX “los núcleos urbanos se fueron consolidando como el lugar de habitación de una parte importante de la población del Pacífico” (Aprile, 1993 cit. por Restrepo, 2002a:3). Así se dio inicio a un último proceso de poblamiento, observable hasta nuestros días, caracterizado por la migración rural a los centros urbanos y el crecimiento de éstos bajo condiciones particulares de mezcla de la vida rural en lo urbano.

La cultura negra²⁴ rural del presente se ha enraizado en un catolicismo particularizado por estos grupos, que comulga con reminiscencias del culto

²⁴ Las “culturas negras” de Colombia en general, al igual que las emergentes en países como Venezuela, Ecuador y Panamá, son “creaciones originales” producto de procesos locales e híbridos donde la memoria cultural africana han desaparecido en alto grado. Caso opuesto es el de países como Brasil, Cuba o Haití, donde varias prácticas y cosmogonías africanas perduraron, conservándose así religiones como el candomblé, el palo santo o el vodú hasta la actualidad. Esta diferencia es señalada por Roger Bastide desde los años 60 cuando caracteriza a los primeros grupos como “culturas negras” y a los segundos como “culturas afroamericanas”. Según este autor, la causa de ambos procesos se debe a las posibilidades de asociación y encuentro entre las diversas naciones y etnias africanas importadas a América, a la maleabilidad o resistencia de estas culturas hacia el cambio y a los contextos donde ello se producía. De esta manera, la “supervivencia” de las culturas africanas fue mayoritaria en los centros urbanos gracias a la conformación de cabildos integrados por numerosos esclavos bozales (nacidos en África) de grupos culturales afines, mientras que su desaparición se dio en

Bantú a los antepasados muertos y algunas tradiciones del chamanismo indígena Emberá. Su religiosidad se manifiesta principalmente en las prácticas funerarias como novenarios y chigualos.²⁵ Además, es expresión del conocimiento local del medio, de técnicas particulares en la explotación de los recursos naturales, muchas de las cuales son originarias de los pueblos indígenas. Se caracteriza también por desarrollar una musicalidad propia que atraviesa numerosas facetas de la vida profana y ritual, en la cual confluyen aires españoles, coreografías cortesanas, ritmos caribeños, instrumentación africana, indígena y española, etc., que evidencia la larga historia de contacto multicultural en su conformación (Losonczy, 1997:897).

La música del Pacífico se complementa con la danza, el canto y el uso de la tradición oral y la expresividad corporal como primordiales herencias africanas. La corporalidad representa un pilar de autoidentificación y es un elemento transversal en la cultura “negra” del Pacífico, que se referencia por la “movilidad” de sus gentes, tanto en la vida cotidiana y laboral, como en la vida festiva y ritual (Losonczy, 1997).²⁶ Adicionalmente, esta cultura evidencia un sentido de colectividad profundo, difundido mediante la permanencia de los lazos de parentesco y compadrazgo entre “troncos familiares”, lo cual ha sido el soporte de la movilidad negra a lo largo del territorio del litoral Pacífico y fuera de éste.

regiones rurales, aisladas, de pequeñas concentraciones de esclavos bozales y criollos dispersos a lo largo del territorio. (Bastide, 1967:9, 46-47).

²⁵ Las poblaciones negras del Pacífico colombiano tienen una relación especial con la muerte visible en el gran número de creencias y agüeros en torno a esta y principalmente en las prácticas rituales con las que despiden a sus muertos. Al respecto se practican dos tipos de rituales funerarios claramente diferenciados: el que se celebra a los adultos y aquel llamado “chigualo” o “gualí” realizado para los niños menores de 7 años, que al morir son considerados como angelitos. Las celebraciones del adulto son más prolongadas pues incluyen además de su velación y entierro, la realización de un novenario con el fin de interceder por el difunto para el perdón de sus pecados; se cree que éste está presente en la casa hasta el día en que concluye la novena y se retira el altar o “tumba” que se le ha construido. En cambio, el angelito no requiere de rezos pues su condición de pureza lo libera del pecado, e invita, por el contrario, a la celebración de su ascensión al cielo. El canto es indispensable en ambos rituales; pero una vez más tiene un aspecto fúnebre y melancólico en el caso del adulto, representado en los cantos de “alabaos”, y un carácter alegre y picaresco en los “arrullos” o cantos con los que se despide al angelito. Algunos detalles de ambas prácticas y de las creencias sobre la muerte entre los habitantes de Nuevo Amanecer serán expuestos en el capítulo IV.

²⁶ Esta movilidad alude tanto al desplazamiento rural dentro de los ciclos laborales entre aldeas y ríos, como a la movilidad del “cuerpo festivo” talentoso en el baile, el canto, la improvisación musical y textual (Losonczy, 1997:892-894); pero alude además a una movilidad característica del cuerpo negro en la vida cotidiana presente en su gestualidad, postura y expresión.

Para complementar esta introducción a la cultura chocoana rural y ribereña, es importante abordar su visión del mundo. A grandes rasgos, el pensamiento del campesino chocoano se ha estructurado en torno a una religiosidad fundada en la creencia en lo divino, como lugar habitado por Dios “Nuestro Señor”, los santos, las vírgenes y los angelitos. Lo divino, separado de lo humano y de lo maligno sobrenatural, se distingue por su luz, inmortalidad y fuerza y se encuentra arriba, en el cielo, o la gloria. Mientras tanto, lo humano es efímero, mortal, propenso al pecado y manifiesta un apego a la vida; los hombres son seres sexuados que disponen de una movilidad que “anima” al cuerpo. El carácter animado, es por tanto un rasgo esencial de su corporalidad humana, ávida del vivir “sabroso” (Losonczy, 1997:892-904).

Lo maligno por su parte, puede rondar en “este mundo”, en espacios y tiempos propicios para su presencia, como el tiempo de la noche, y los espacios del monte y las profundidades del río. Por estos lugares y en estas temporalidades rondan las almas en pena o “sombras” de aquellos muertos que permanecen apegados a la vida, las visiones, los bichos malignos como las culebras, los seres mitológicos peligrosos que descargan sus inconformidades con los hombres, provocando inundaciones y ahogos, como el indio de agua, la madre monte o el duende, entre otros. E incluso el mismo diablo, puede emerger del infierno para presentarse en “esta tierra” a los hombres y a los brujos, y hacer pactos con estos.

La vida humana, en cuanto mortal, se torna entonces vulnerable al “daño” por medio de actos malignos de brujería y por tanto exige una serie de cuidados y precauciones para la protección del cuerpo y sus almas. Según Anne Marie Losonczy, los chocoanos del campo conciben la existencia de dos almas, la primera, llamada “alma fuerza-vital” es otorgada por Dios como “aliento” divino que se aloja en el corazón y la cabeza, y la segunda llamada “alma sombra” aparece en el momento en que los niños alcanzan la postura erecta al caminar, momento en el cual el cuerpo proyecta su sombra, y evidencia la capacidad infantil de pensar, soñar y recordar el mundo (Losonczy, 2006:198-201).

Las primeras medidas consistirán entonces en “ombligar”²⁷ al recién nacido para hermanarlo con un elemento dotador de algún poder o habilidad, y en enterrar ritualmente el cordón umbilical y la placenta de la que proviene, para evitar que por medio de estos restos corporales, sea intervenido. Luego vendrá su bautismo en el momento en que emerja su segunda alma, y con ello el alma fuerza divina quedará registrada en el reino de Dios, a menos de que posteriormente, el mismo hombre “venda su alma al diablo”. No obstante, el daño puede producirse a lo largo de la vida y a diferencia de la enfermedad, se caracteriza por un estado prolongado y progresivo de mala suerte, de sufrimiento, de malestares para la persona afectada y sus familiares.

El siguiente alabao recogido dentro del grupo de la memoria da cuenta del ciclo ritual de la vida humana, efímera y vulnerable a comparación con lo divino, inmortal y fuerte, (Dios, Jesucristo, la Virgen y los santos), que protege a los hombres del mal.

Canción de las horas del día ²⁸

Y a la una nació yo, y a las dos me bautizaron	(bis)
y a las tres cogí mujer, y a las cuatro me casaron	(bis)
y a las cinco tuve un hijo, y a las seis lo bautizaron	(bis)
y a las siete se murió, y a las ocho lo enterraron	(bis)
y a las nueve vino el diablo, y al niño se lo llevó	(bis)
y a las diez lo bajo Cristo, y al niño se lo quitó	(bis)
nos hincamos de rodillas, darle las gracias a Dios	(bis)
que con su poder divino, y al diablo se lo quitó	(bis)

Santo Dios y santo fuerte, santo Dios, fuerte e inmortal	(bis)
líbranos señor, líbranos, y amparano´ e´ todo mal	(bis)
Jesucristo se murió, se fue derecho a la gloria	(bis)
nosotros acá en la tierra, pedimos misericordia	(bis)
Jesucristo se murió, y volvió a resucitar	(bis)
y si nosotros nos morimo´, no resucitamo´ má	(bis)
Santo Dios y santo fuerte, Santo dios fuerte y mortal	(bis)
líbranos señor, libranó´, y amparano´ e´ todo mal	(bis)
Jesucristo se murió, se fue derecho a la gloria	(bis)
nosotros los pecadores, pedimos misericordia	(bis)
Jesucristo se murió y volvió a resucitar	(bis)
hay nosotros nos morimo´, y no resucitamo´ más	(bis)
lunes santo, y lunes santo, lunes santo y San Antonio	(bis)
bajó la Virgen María, San José quedó en su trono	(bis)
martes santo y martes santo, martes santo y San Antonio	(bis)
bajó la Virgen María, San José quedó en su trono (...)	

²⁷ Esta práctica ritual, realizada generalmente por la partera dentro de las comunidades rurales del Chocó, consiste en rociar el ombligo del recién nacido con algún polvo de un elemento animal, vegetal o mineral, con el cual se desea emparentar al niño, dotándolo de sus cualidades. Su descripción se realizará con mayor detalle en el capítulo V.

²⁸ Alabao aportado por Cecilio Santos al grupo de la memoria, Quibdo, Chocó. (Ver anexos).

En contraparte, el cuerpo, efímero, celebra su vitalidad, su capacidad de gozo de la vida mediante el movimiento, representado en la música y el baile y acompañado de la conversación y la bebida de aguardiente y café que se comparte colectivamente tanto en velorios como en fiestas. Estos componentes fundamentales de la vida religiosa y profana de los grupos chocoanos, son ofrendados a los santos, quienes constan de una antigua humanidad que gusta de ellos. A cambio, los santos, como intermediarios de Dios, dotan de fuerza divina a lo humano, intercediendo en las dificultades y súplicas de los hombres. Dicha relación de intercambios puede particularizarse entre un hombre y un santo, cuando el hombre adulto elige encomendarse al santo de su devoción, al cual construirá una ofrenda permanente en la sala de la casa.

La proliferación de santos entre el catolicismo chocoano ha llevado a antropólogos como Jaime Arocha a buscar correspondencias entre su culto y el culto a los orishas yorubas, transfigurados y encubiertos tras los santos católicos (Arocha, 1998). No obstante, otras posturas como la de Anne-Marie Losonczy relacionan la religiosidad chocoana al culto Bantú de los antepasados muertos (Losonczy: 2006,35-43), debido al énfasis notable del protagonismo de la muerte en las creencias y ritos locales, protagonismo que se visibiliza además en la centralidad de las prácticas funerarias en esta cultura. No obstante, la figura de los santos es indispensable dentro de la religiosidad católica chocoana, al punto de que es la fiesta al santo patrono de cada pueblo, la celebración que distingue su culto católico del catolicismo “ortodoxo”. Esta celebración a su vez particulariza a las comunidades entre sí, quienes cuentan con fechas diversas y santos diferentes de devoción. Así por ejemplo, la capital Chocoana, centro administrativo, político y educativo del Chocó, devota a San Francisco de Asís, celebra las “fiestas de San Pacho” durante la última semana de septiembre, mientras que el pueblo de Raspadura, centro de la religiosidad chocoana, lugar privilegiado de peregrinación, celebra las “fiestas del Santo Ecce-homo” al final de la semana santa.

A estas fiestas se suman las celebraciones de la Semana Santa y la Navidad como los tres momentos que caracterizan el año ritual colectivo del catolicismo chocoano. De manera común, las tres celebraciones incluyen momentos de

recogimiento y fiesta, acompañados tanto de rezos, alumbramientos con velas a las vírgenes y santos, como de música de chirimía, baile, alegría, café, tabaco y alcohol mes de septiembre y octubre. Esta vivencia de la fiesta expresa además una noción de “pecado” desligada de prejuicios moralizantes entre los chocoanos. Para su gente, dice Anne-Marie Losonczy, el pecado es condición misma de lo humano y es producto de la experiencia de vivir que posibilita la acumulación de entendimiento, su relación se origina inicialmente con los sueños (Losonczy, 2006:208). Así, a medida que la vida avanza como un proceso irreversible de experimentación y gozo de la vitalidad, habrá mayor acumulación de pecados y a cambio de mayor entendimiento. Por tanto, la muerte no puede pasar desapercibida y su presencia recuerda a los vivos el valor del “estar animado”.

3. El territorio de los grupos negros ribereños del Departamento del Chocó y el Pacífico colombiano.

Para las comunidades rurales del Pacífico, el territorio está constituido sobre las áreas donde obtienen su alimento (ríos, costas, montes, manglares) y donde habitan y circulan cotidianamente. “De muchas generaciones atrás, las mujeres y los hombres que han habitado esta región han sabido aprovechar su entorno natural”, con el ejercicio de actividades como la pesca, minería, cacería, recolección y cultivo, las cuales “son expresiones de un conocimiento minucioso del entorno” (Restrepo, 2002a:4).

El río es el referente geográfico primordial de las comunidades del Pacífico; como lo expresa Ulrich Oslender: “dentro del sistema organizador, el río juega un papel central en todas las actividades económicas, domésticas y socioculturales y a la vez es el factor principal de identificación dentro de las zonas rurales” (Oslender, 1999:35). Su importancia está dada tanto por motivos funcionales y materiales como por motivos simbólicos y afectivos. A nivel funcional, el río es eje de ubicación espacial, fuente de recursos, principal medio de comunicación y circulación, entre otros. Como espacio simbólico, el río otorga identidad, sentido de origen y arraigo, es lugar de diversión y espacio

habitado por numerosos seres del universo mítico del Pacífico rural. En torno al río se estructura la vida social de los poblados. Las actividades de la vida cotidiana están vinculadas a éste: los hombres pescan, las mujeres lavan la ropa y lavan el oro, los niños juegan en él y los pobladores en general intercambian productos y experiencias en el mercado, que se ubica frecuentemente a sus orillas. De modo que “el río viene a ser el espacio social de las interacciones humanas cotidianas y se lo puede conceptualizar como referencia simbólica de identidad de los individuos y de los grupos que viven en sus orillas (...), o como representación de (...) una noción de *hogar*” entre los negros ribereños (Oslender, 1999:35-36).



Puerto del mercado en Quibdo, río Atrato.

Sumado al río aparecen otros referentes acuáticos como quebradas, manglares y el mar, sobre los cuales igualmente las comunidades negras han construido otros modelos de territorialidad complementarios al modelo ribereño. Así pues, el Pacífico colombiano rural presenta un sistema de territorialidades dialogantes, que se articulan en torno a *recursos hídricos*, motivo por el cual estudiosos como Oslender proponen la noción de “espacio acuático” para aludir a esta relación intensa con los ecosistemas hídricos (Oslender, 1999:37).

En lo que respecta a la configuración del territorio, las formas de apropiación sobre el espacio de las comunidades negras avanzan en un eje ordenador horizontal y en profundidad, que toma como punto de partida el elemento acuático (río, mar, quebrada) y se internan hacia la selva o “monte”. Este orden de apropiación del territorio introduce un orden de representación territorial, de acuerdo a las nociones de adentro/monte, afuera/río (Restrepo, 1996a:222). El río se estructura como el componente ordenador en torno al que se alinean y orientan las viviendas. Es decir, las casas se edifican longitudinalmente frente al cauce de las aguas (río, quebrada, mar). Esta lógica puede observarse tanto en las aldeas rurales como en la ciudad de Quibdó, capital chocoana, donde el modelo de poblamiento contradice el adoptado en el interior del país, de origen español, estructurado en torno a una plaza central donde se ubican las instituciones de poder (Restrepo, 1999: 230).



Casa tradicional del municipio de Andagoya, Chocó. Zoteas en casa de Quibdó Monte adentro en Raspadura

Las casas del Pacífico tradicionalmente han sido construidas aprovechando los materiales que la selva ofrece, como maderas, palmas y otros. Sin embargo, cada vez es más frecuente la sustitución de estos materiales por concreto y otros más perdurables y de mayor prestigio. La casa tradicional o “palafítica” está diseñada para los ecosistemas acuosos, por lo que se levanta del suelo sobre postes de madera, previendo las inundaciones. Respecto a la distribución espacial de la casa es frecuente una secuencia horizontal que se inicia por la sala, pasando luego a las habitaciones y finalmente a la cocina y el patio. La sala se concibe generosa en tamaño por ser el espacio de lo social, donde se reciben visitas, se baila y realizan fiestas, se reproduce la tradición

oral y se desarrollan los rituales mortuorios. Según Patricia Montes, durante el tiempo regular, “la sala está amoblada generalmente con un juego de mariapalitos, bancas, banquetas, sin muchos adornos”; esta decoración se complementa eventualmente con cuadros, fotos familiares y diplomas. Ella se retira en tiempos de velorio para liberar espacio al altar y a los visitantes (Montes, 1993:172).

La cocina “es un sitio íntimo de la familia, pero permite la circulación y comunicación con los vecinos más allegados”. En ella, generalmente las ollas están “guindadas” (colgadas) de las paredes exhibiendo su brillo, con lo cual, expresan, según su número y resplandor (...) “el poder económico y el juicio de la mujer” (Montes, 1993:173). En los alrededores de la vivienda pueden ubicarse otros espacios de gran importancia en la vida familiar donde se crían animales domésticos y se cultivan plantas medicinales, decorativas y de uso alimentario. Se trata de los jardines, las paleaderas, los huertos y las zoteas (Restrepo, 2002a:5). Los jardines se encuentran delante de la casa. En ellos se siembran plantas ornamentales y medicinales. En el patio trasero de la casa está ubicada la paleadera, lugar donde se realizan actividades de lavado, baño, almacenamiento de agua, etc. También se encuentra el “huerto” y las zoteas (cultivos de especias y plantas medicinales levantadas sobre cajones de madera o bateas viejas).

Lejos de la zona residencial se inicia el *monte*. Éste es otro elemento referencial indispensable en el territorio rural negro. En él se efectúan buena parte de las labores de subsistencia: extracción de madera, agricultura productiva, recolección y caza. La mayoría de estas actividades son realizadas por los hombres. Dentro del monte se ubican los colinos y las rozas, “espacios de uso predominantemente dedicados a cultivos cuyas cosechas se venden en los mercados” (Whitten, 1992 cit. por Restrepo, 2002:6). La técnica de cultivo tradicional se conoce como *tumba y pudre*. El monte no representa un espacio uniforme; dentro de él hay gradaciones de “espesura” de acuerdo a la intervención humana y los procesos de regeneración. Estos niveles van desde el *monte biche*, recientemente cortado; el *monte alzado*, con un crecimiento considerable, hasta el *monte bravo*, poco intervenido o “virgen” (Vargas, 1999).

El monte representa un espacio peligroso “no solo por los posibles accidentes, sino también porque allí habitan seres efectivos e imaginarios que producen enfermedades o, incluso, la muerte” (Restrepo, 1996a:223). Por lo tanto, los hombres deben atender a las prohibiciones reglamentarias (como por ejemplo no estar *mal dormido*, es decir, haber tenido relaciones sexuales durante la noche, cuando recorren estos territorios).

Además de “este mundo” –material-, existen otros territorios simbólicos que sustentan la religiosidad de los pueblos negros del Pacífico. Como pudo verse en el apartado anterior “el cielo, la gloria y el purgatorio constituyen mundos habitados por santos, vírgenes y angelitos. Por el contrario, el infierno es el mundo de las visiones como el diablo, la cucuragua o la tundra. Hay otros mundos como aquellos donde viven los encantos y sirenas, o aquel donde habitan unos seres cuyo cuerpo es al revés del humano que además de carecer de ano, se alimentan con el olor de las comidas” (Restrepo, 2002a:8). Los seres de otros mundos pueden deambular por éste y modificar positiva o negativamente el destino humano. Ellos sirven de apoyo a brujos y curanderos en *secretos* y *oraciones*,²⁹ en *daños*³⁰ y curaciones y regulan la conducta humana con premios y castigos.

En el Pacífico se habla de “tronco” para aludir al grupo familiar extenso que comparte un apellido. Existe una relación estrecha entre los procesos de poblamiento y los “troncos”. Según Jacques Aprile-Gniser, los procesos de ocupación de los ríos por parte de las comunidades negras se inician con “la apertura de un claro para el cultivo, el establecimiento de la vivienda permanente, la invitación a parientes a trasladarse al nuevo asentamiento y la conformación de caseríos lineales, estos generalmente habitados por una parentela que los identifica” (Aprile 1992 cit. por Vargas, 1999:148). Tradicionalmente se ha asociado el tamaño de un poblado con el número de

²⁹ Los secretos y las oraciones son rezos tradicionales “a los cuales se les atribuyen poderes con capacidades específicas para contribuir a la resolución de problemas en diversos campos de la vida humana”. (...) “se presentan en la vida del pueblo a través de ritos, gestos, ceremonias, etc. que terminan en manifestaciones inobjetables de salud y enfermedad, de vida y muerte” (Misión Claretiana en el Chocó, 2000:8).

³⁰ El daño “implica la utilización de un objeto o sustancia posiblemente del mismo. La comida es uno de los medios preferidos para efectuar el daño ya que a ella se le pueden agregar sustancias imperceptibles para el comensal” (Restrepo, 1996a:236).

truncos familiares que lo habitan. Bajo esta lógica, la *vereda* está usualmente constituida por un solo grupo de parientes (Mena, 1993:161-162) mientras que en el *municipio* la parentela se dispersa.

Las escalas de poblamiento (vereda, caserío, corregimiento, municipio) varían no solo en el número de truncos que los integran, sino en las formas de propiedad, de orden colectivo, hereditario, familiar, o privado; también difieren en el grado de sostenibilidad de los lazos de parentesco y de la solidaridad comunitaria, como la persistencia, por ejemplo, del trabajo colectivo o “*mano cambiada*”. Entre estas escalas además se observan diferentes modos de organización social y de autoridad, desde una organización comunitaria con una lógica interna de acuerdo a figuras de autoridad como el curandero, la partera o los ancianos, hasta organismos estatales y figuras de autoridad como líderes políticos, sacerdotes o académicos, etc. Estas modalidades de poblamiento no son puras y claramente delimitadas y pueden albergar varios componentes opuestos a la vez. En ellas se observa la confluencia de lógicas modernas que se yuxtaponen a las lógicas tradicionales.

4. Introducción a la problemática del desplazamiento en Colombia

El fenómeno del desplazamiento en Colombia ha estado presente a lo largo de la historia de violencia, desigualdad social y lucha armada del país. Su *continuidad histórica* “atraviesa la vida nacional desde la fundación de la república hasta la actualidad (...) y presenta a lo largo del tiempo coyunturas y períodos de relativa estabilidad poblacional” (Uribe y otros, 2001:18). El desplazamiento “hace parte de la memoria de las familias y las poblaciones; está inscrito en los recuerdos de los habitantes urbanos; precedió la fundación de barrios en las grandes ciudades y de poblaciones grandes y pequeñas a lo largo y ancho de las fronteras internas” (Uribe y otros, 2001:18). Por lo tanto, ha devenido una *representación colectiva de larga duración* (Pecaut, cit. por Uribe y otros, 2001:18).

Sin embargo, a partir de las dos últimas décadas el recrudecimiento del conflicto armado interno ha arrojado a las principales ciudades del país una tasa de población desplazada preocupante de más de tres millones y medio de colombianos³¹, que ha conllevado a la diferenciación de este fenómeno y a su trato particular. El *desplazamiento forzado* “se ha hecho visible no sólo por sus magnitudes y sus repercusiones en el mundo urbano sino porque se logró, gracias a los aportes de algunas ONG, situarlo como tema específico de preocupación política y deslindarlo de ese magma indiferenciado donde se mezclaban de manera confusa los diferentes eventos del conflicto, como asesinatos, masacres, secuestros, tomas de población”, etc. (Uribe y otros, 2001:18). Por tanto, el desplazamiento “forzado” debe entenderse “como un proceso que se arraiga en el ya histórico abandono del campo y en la falta de legitimidad del Estado, y que continúa con la penetración y consolidación de un orden impuesto por los actores armados” (Bello y Peña, 2004:401).

Entre sus causas históricas pueden señalarse “las presiones por la tierra, los intereses que van surgiendo en torno a los megaproyectos del estado o la lucha por el control sobre zonas ricas en metales preciosos y productos energéticos o por territorios donde se cultiven plantas alucinógenas” (Uribe y otros, 2001:22). Esta “gama de intereses particulares imbricados y confundidos con los asuntos de la guerra pública” demuestran la complicidad entre lo *político-militar* y lo *individual privado* (Uribe y otros, 2001:22). Por tanto, pueden identificarse como responsables directos los grupos armados del país, como son las guerrillas contraestatales, los paramilitares, las autodefensas locales, las fuerzas militares del Estado y los grupos pertenecientes a la delincuencia organizada, además del gobierno por su debilidad e inoperancia. Y como responsables indirectos a narcotraficantes, terratenientes y multinacionales que sostienen vínculos con los primeros.

³¹ De acuerdo con la Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento, Codhes, y la Conferencia Episcopal de Colombia, entre 1985-2006, fueron desplazadas 3.832.527 personas en el territorio colombiano. (Codhes # 69, 2006:3). Estas entidades señalan que cerca de tres millones de estos desplazados fueron expulsados entre el período de 1995 y 2005, lo que evidencia como la cifra tuvo un incremento acelerado en la última década.

En la actualidad se señalan como principales actores a la guerrilla de las FARC y los grupos paramilitares (Codhes y Pastoral Social, 2006:1), ligados estos últimos a proyectos de redistribución del territorio, direccionados principalmente por los intereses económicos de los agentes multinacionales. Los territorios en disputa son zonas estratégicamente elegidas por sus posibilidades de explotación. Al respecto, Marta Nubia Bello relata:

El país ha sufrido una transformación radical en la tenencia y el uso de la tierra rural y el suelo urbano, una contrarreforma agraria paraestatal que ha significado la expulsión de la población, la repoblación de territorios, y procesos demográficos no cuantificados ni analizados porque deliberadamente han sido invisibilizados. (Bello y Peña, 2004:398).

La invisibilización del fenómeno se da al conceptualizar el desplazamiento “forzado” como un resultado *involuntario* del conflicto armado, o una *catástrofe natural*. Los desplazados no son “damnificados”, como comúnmente se le ha dado a entender a la opinión pública, ni su expulsión del territorio responde a causas aleatorias; los desplazamientos son *selectivos* y *planificados* (Escobar, 2004:60). Como bien lo expresa Julián Rebón: “El desplazamiento es una forma particular de migración de población civil, que se caracteriza por ser involuntaria y por producirse socialmente. Las migraciones causadas por los denominados “desastres naturales” no entran en la definición. En el desplazamiento la movilidad es consecuencia de la violencia” (Rebón, 2001:11-12). Según el gobierno colombiano:

“es desplazado toda persona que se ha visto obligada a migrar dentro del territorio nacional abandonando su localidad de residencia y sus actividades económicas habituales, porque su vida, integridad física, su seguridad o libertad personales han sido vulneradas o se encuentran amenazadas, con ocasión de cualquiera de las siguientes situaciones: Conflicto armado interno, disturbios y tensiones interiores, violencia generalizada, violaciones masivas a los Derechos Humanos, infracciones al Derecho Internacional Humanitario u otras circunstancias emanadas de las situaciones anteriores que puedan alterar o alteren

dramáticamente el orden público. (Ley 387 de 1997, art. 1º, Presidencia de la República, 1997)³².

Para el 2007 Colombia se acerca a los cuatro millones de desplazados, tasa que a nivel mundial, y según organismos internacionales como ACNUR, la señalan como el segundo país con el índice más alto de refugiados internos.³³ Las cifras ofrecidas por ONG como La Consultoría para el Desplazamiento y la Defensa de los Derechos Humanos (Codhes),³⁴ especializadas en estas temáticas, no se corresponden con las estadísticas estatales, cuyos parámetros de evaluación altamente normatizados conducen al “subregistro”.³⁵ Así pues, una segunda estrategia de invisibilización del desplazamiento en Colombia es la manipulación estatal de las estadísticas de población afectada. Su causa se debe especialmente a que el desplazamiento “es uno de los indicadores más elocuentes de las motivaciones, la naturaleza y la extensión territorial del conflicto armado” (Romero, 2007:1).

Por otro lado, los desplazados en Colombia representan una población heterogénea, carente de identidades preexistentes, entre los cuales pueden contarse individuos de diversos grupos étnicos y clases sociales. Sin embargo, el fenómeno afecta mayoritariamente a la población rural de bajos recursos habitante de territorios donde hay poco control estatal, y entre éstos es notable y desproporcionado el incremento de su impacto sobre las poblaciones negras

³² Esta definición sobre desplazamiento “forzado” es la que se ha aceptado internacionalmente y es acogida por organismos internacionales como el Instituto Interamericano de Derechos Humanos. (Rebón, 2001:11)

³³ En el informe titulado “Tendencias Globales 2006”, emitido por el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados, ACNUR, este organismo internacional reconoció un millón de desplazados más en Colombia en relación al 2005. El informe aclara que la cifra fue revisada y actualizada, pasando de dos a tres millones, teniendo en cuenta datos de organizaciones defensoras de derechos humanos que iniciaron su contabilidad desde hace 20 años. En consecuencia, esta actualización coloca, según ACNUR a Colombia como el segundo país con mayor número de desplazados internos en el mundo. Periódico “El Tiempo” (20/06/07). <http://www.eltiempo.com/politica/2007-06-20>

³⁴ La Consultoría de Derechos Humanos y Desplazamiento, Cohdes, es una ONG fundada en 1992 para monitorear estadísticas del desplazamiento forzado en Colombia. Para tal fin creó en 1995 el Sistema de Información sobre Desplazamiento Forzado y Derechos Humanos SISDES. Sus publicaciones pueden consultarse en Internet bajo el nombre del boletín “Codhes Informa”.

³⁵ Según el Informe elaborado por Codhes y Pastoral Social que recoge las conclusiones sobre la “problemática del desplazamiento forzado en Colombia entre 1995 y 2005”, para este período de tiempo el gobierno reconoce alrededor de 1.772.000 personas en situación de desplazamiento. Mientras tanto, estas organizaciones señalan para el mismo período una cifra equivalente a tres millones. (Codhes y Pastoral Social, 2006:1) Esta desproporción estadística evidencia los altos índices de subregistro estatal calculados entre un 30 y 40%.

e indígenas (Codhes y Pastoral Social, 2006:2). Otras miradas diferenciales entre la población desplazada señalan que en un 65% de los casos se trata de mujeres y en un 55% de niños que han migrado de manera forzada ante la amenaza a sus vidas (Romero, 2007:9).

El miedo, por tanto se evidencia como el detonante principal de la migración ante prácticas de intimidación y limpieza social, tales como masacres, asesinatos selectivos, secuestros, etc., propagadoras del terror entre la población civil. Una vez abandonada la tierra, los desplazados generalmente se dirigen de manera individual o en grupos unifamiliares hacia las ciudades capitales, por ser éstos lugares donde pueden mimetizarse fácilmente. Su condición como desplazados los somete al juicio público como posibles colaboradores de algún sector armado, de modo que pasan de ser “víctimas” de la guerra a ser actores o cómplices de ésta (Uribe y otros, 2000:24). El señalamiento que reciben por parte de la sociedad mayor dificulta su inserción en la ciudad, por lo que muchos de ellos prefieren ocultar su condición de desplazamiento, renunciando a oficializar su situación ante el Estado y aceptar su respaldo, y contribuyendo con ello a la invisibilidad de la problemática. Para otros, por el contrario, ser desplazado representa una *suerte común*, una *historia compartida* que dinamiza nuevas identidades colectivas y procesos de organización para la defensa de los derechos adquiridos ante el gobierno; entre ellos se cuentan: la estabilidad socioeconómica, la inclusión política, el reconocimiento social como sujetos de derechos ante la ciudadanía y la nación, la reparación moral, económica, cultural, entre otras. (Uribe y otros, 2001:24).

Sintetizando, a partir de lo expuesto pueden señalarse algunas características del desplazamiento “forzado” en Colombia, como son: su larga duración y continuidad histórica, la multipolaridad del conflicto armado y de las dinámicas bélicas que lo producen; su evidente origen en los intereses económicos y geoestratégicos sobre los territorios disputados entre grupos armados, generando así “un proceso violento de transformación demográfica y recomposición territorial” (Codhes y Pastoral social, 2006:2). También, a pesar de la heterogeneidad de sus “víctimas”, es visible su principal impacto sobre la población rural, indígena y afrocolombiana de escasos recursos, con presencia

considerable de mujeres y niños. Se evidencia además como el desplazamiento es una problemática que pretende ser invisibilizada por el Estado, a pesar de la magnitud del fenómeno y de las repercusiones que provoca en el empobrecimiento y la marginación de millones de colombianos, agravando la crisis social nacional.³⁶ Además, pueden señalarse desde la perspectiva de quienes lo viven, que el desplazamiento es un acto no planificado, disperso, oculto y semiclandestino (Henaó, 1999:65).

Finalmente, es preciso señalar que el fenómeno del desplazamiento “forzado” no es exclusivo del campo; éste también puede darse dentro de las ciudades y con frecuencia se origina en los barrios populares a los que arriman los desplazados rurales. Se habla de desplazamiento “intraurbano” para hacer referencia al fenómeno de migración forzada de población urbana al interior de la ciudad. Al respecto, ya desde 1999 el Instituto Popular de Capacitación propuso una tipología del desplazamiento, en la que se establecían las modalidades de desplazamiento rural-urbano, rural-cabeceras municipales de corregimientos y veredas a municipios locales, e intraurbano (IPC, 1999:109). Sin embargo, esta última versión de desplazamiento no cuenta hasta ahora con políticas de protección y reconocimiento de derechos y necesidades.

• ***El Estado y la población desplazada***

De acuerdo a la ley, el Estado colombiano es el responsable de “formular las políticas y adoptar las medidas para la prevención del desplazamiento forzado; la atención, protección y consolidación y estabilización económica de los desplazados internos por la violencia” (Ley 387 de 1997, art. 3); además es quien define “oficialmente” a la población desplazada y genera leyes para su atención. Por lo tanto, su actuación debe ser tenida en cuenta para conceptualizar el fenómeno.

³⁶ Según Romero, de acuerdo con múltiples indicadores de concentración del ingreso, Colombia se sitúa “entre los diez países con peores estructuras de equidad en el mundo y el tercero más inequitativo de toda América Latina” (Romero, 2007: 23).

El reconocimiento oficial de la problemática del desplazamiento se dio a partir de la presidencia de Ernesto Samper Pizano (1994-1998) en la cual se inició un plan de trabajo sobre esta temática, que conduciría a la Ley 387 de 1997. Esta ley “presenta el diseño y los objetivos del Plan Nacional de Atención Integral a la Población Desplazada por la Violencia, cuyo propósito es articular la acción gubernamental en el orden nacional y territorial, además, formula en el marco de los principios y objetivos definidos por la misma, las acciones que el Gobierno Nacional ejecutará en materia de prevención del desplazamiento, de atención humanitaria de emergencia y de consolidación y estabilización socioeconómica en la perspectiva del retorno voluntario o la reubicación de la población desplazada. Así mismo determina las entidades responsables en las distintas estrategias de intervención” (Quinchía, 2003:8). Existen otras normas que regulan la problemática del desplazamiento, señaladas en la cartilla para el ciudadano de la Personería de Medellín, las cuales son el decreto 2569 de 2000, la ley 201 de 1959, la ley 418 de 1997, la circular 2001 del Ministerio de Salud y las sentencias T-327 del 2001 y T-025 de 2004 de la Corte Constitucional (Personería de Medellín, 2006:107).

En la actualidad la Red de Solidaridad Social es la entidad coordinadora del Sistema Nacional de Información y Atención Integral a la Población Desplazada por la Violencia. Esta entidad se encarga de recibir las declaraciones de los individuos sobre sus circunstancias de desplazamiento, las cuales debe hacerse “dentro del año siguiente a la ocurrencia de los hechos” (Personería de Medellín, 2006:106) para que la persona pueda ser incluida en el *Registro Único de Desplazado*, es decir, en el inventario nacional oficial sobre población desplazada. “Una vez incluidos en el registro podrán gozar de los derechos que la ley les otorga, a saber: atención humanitaria de emergencia durante los tres primeros meses y acceso a programas de retorno, reasentamiento o reubicación. Igualmente gozarán de otros derechos como la atención en salud y educación primaria y secundaria en forma gratuita” (Quinchía, 2003:9).

Estas garantías que en la ley se enuncian son improbables en la práctica. Si bien a nivel legislativo el Estado Colombiano presenta un compendio de leyes bastante completo para la atención al desplazamiento, lo cierto es que los

discursos jurídicos pretenden fomentar una imagen de eficacia que se ve descompensada con el apoyo real a la población. Las políticas del Estado, de corte asistencialista, se dirigen especialmente a la atención humanitaria de emergencia, siendo deficiente la atención a la población que trasciende el periodo de emergencia y busca estabilizarse en la ciudad, y casi marginales las políticas de la reparación a las “víctimas” (Romero, 2007:11).

Por otra parte, a pesar de que la ley 387 de 1997 establece que el Estado debe “Garantizar atención especial a las comunidades negras e indígenas sometidas al desplazamiento en correspondencia con sus usos y costumbres, y propiciando el retorno a sus territorios” (Ley 387 de 1997 art. 10), poco se ha avanzado en el diseño de políticas para su tratamiento diferencial. A esta omisión se suman otras quejas frecuentes de grupos de desplazados y ONG que trabajan por sus derechos, ante las deficiencias en los procesos de registro, que no dan cuenta de la magnitud del fenómeno ni posibilitan un enfoque diferencial; pero también ante la desatención e incumplimiento en las políticas públicas para la población desplazada, las cuales tienen una cobertura y duración insuficiente para dar un apoyo efectivo a las personas afectadas, y ante la evidente impunidad del gobierno para hacer justicia y reparar esta crisis humanitaria histórica (Codhes y Pastoral Social, 2006; Romero, 2007).

Una de las situaciones más polémicas señaladas por las instituciones hace referencia a la “distancia entre las dimensiones y necesidades de respuesta del problema, y las asignaciones presupuestales efectivas” (Codhes y Pastoral Social, 2006:8). La falta de recursos para la población desplazada se contrapone a los presupuestos destinados por el presente gobierno para incrementar el gasto público militar, (que por el contrario ha agudizado el conflicto armado y multiplicado el desplazamiento), y a fortalecer políticas de reinserción social de los grupos de autodefensas desmovilizados.³⁷

³⁷ Al respecto, la Ley 975 de 2005 llamada “Ley de Justicia y Paz” representa quizá la mayor de estas paradojas. Esta ley diseñada para hacer eficientes los derechos a la verdad, la justicia, la reparación y la no repetición de las personas implicadas en el conflicto armado, comprende principalmente una serie de garantías penales y económicas para el desarme y la reinserción de los victimarios, mientras que desatiende casi por completo los derechos de las víctimas a la justicia y la reparación y carece de garantías para su participación en el esclarecimiento de la verdad. Como resultado de ello, más de 30 mil paramilitares se han desmovilizado en medio

5. Condiciones socioeconómicas y de orden público en el Pacífico colombiano: migración y desplazamiento forzado.

El departamento del Chocó está ubicado en una de las zonas más ricas a nivel de recursos hídricos, forestales y mineros del país, pero al mismo tiempo, es una de las regiones más empobrecidas y desprotegidas en lo que respecta a la cobertura de necesidades básicas, con índices muy superiores de mortalidad infantil, analfabetismo y desnutrición, a los nacionales.³⁸ Históricamente, la región del Pacífico ha sido una zona explotada y abandonada a su suerte, donde la inversión en infraestructura es escasa y los proyectos extractivos (de oro, maderas, etc.) se han limitado a la lógica del enriquecimiento particular, sin dejar ningún tipo de ganancia para la población local. Este territorio ha sido descuidado tanto por el gobierno nacional, como por la sucesión de corruptas gobernaciones departamentales. Por lo tanto, la migración ha sido una de las alternativas que los pobladores de la región han encontrado a la “pobreza”.

Las comunidades negras del Pacífico se han caracterizado por su movilidad a lo largo del territorio, práctica concebida por algunos investigadores como una estrategia de sobrevivencia para el aprovechamiento de los diferentes recursos naturales (Arocha, 1998). Tradicionalmente el “negro” se ha desplazado de una actividad productiva a otra, -de la pesca a la minería, por ejemplo-, y de un contexto a otro, como el monte, el río, o el manglar. Recientemente la rotación se da además entre actividades productivas rurales y actividades propias de los contextos urbanos, las cuales pueden terminar remplazando a las primeras. La

del total incumplimiento del cese a las acciones armadas y han recibido en este proceso el apoyo económico y legislativo del gobierno para su reintegración a la vida civil; mientras tanto, los presupuestos para la reparación de las víctimas siguen estando inciertos, así como sus derechos para una justicia real, que equilibre delitos y sanciones, y ofrezca garantías para el esclarecimiento de la verdad, para lo cual sus propias voces son fundamentales (Romero, 2007:23). Así pues, no sólo las políticas de atención a la población desplazada son desatendidas por el gobierno, sino que el ideal de una reparación integral a sus víctimas y de una rehabilitación socioeconómica está lejos del alcanzarse a través de los mecanismos dispuestos.

³⁸ El censo del 2005 señala al Chocó como el departamento con el porcentaje más alto de necesidades básicas insatisfechas (NBI) con un índice del 79.1% de la población. A nivel nacional, la cifra fue de un 27,6% lo que muestra la desproporción entre ambos contextos y las precarias condiciones de esta región. Los principales indicadores tomados en cuenta por el DANE fueron: viviendas inadecuadas, viviendas con asentamiento crítico, viviendas con servicios inadecuados, viviendas con alta dependencia económica, viviendas con niños en edad escolar que no asisten a la escuela, entre otros.

Ver: http://www.dane.gov.co/files/censo2005/nbi_censo2005.pdf

movilidad de la población negra va acompañada, por lo tanto, de unas redes parentales extensas, sobre las cuales se apoyan los individuos migrantes en busca de alternativas de empleo y mejores oportunidades de vida. Así, entre parientes en diversos contextos rurales (río / mar, por ejemplo), las familias se apoyan y hospedan; las redes se extienden hasta familiares en zonas urbanas, manteniéndose los lazos de solidaridad y reciprocidad. De esta manera, a partir de los años 50 del siglo XX, con las primeras migraciones negras a las ciudades capitales, comenzaron a ampliarse las rutas a nuevos migrantes, que apoyados por sus parientes empezaron a engrosar la población negra urbana (Wade, 1997).

Si bien, muchos chocoanos han migrado desde entonces y hasta la actualidad a ciudades como Medellín, Cali y Bogotá de manera voluntaria, buscando condiciones laborales y educativas más favorables (Wade, 1987:42), la migración “forzada” se ha incrementado notablemente a partir de la década de los noventa, producto del incremento del conflicto armado en el Pacífico.

El inicio del desplazamiento “forzado” en la región del Pacífico se dio aproximadamente desde 1996 (en el departamento del Chocó) y con mayor intensidad desde 1998 (a lo largo de toda la región pacífica), cuando ante la ocupación progresiva de la guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, FARC y en menor presencia del Ejército de Liberación Nacional, ELN, los paramilitares penetraron en la región para pelear su control (Escobar, 2004:56-57; Sánchez, 2001:336-341).

El caso del Pacífico colombiano evidencia cómo los intereses económicos sobre el territorio son la causa de su disputa y, por consiguiente, los motivos que originan el desplazamiento. Algunos de los principales intereses sobre la región pacífica son “la extensión de cultivos de palma africana en los departamentos de Nariño y Chocó, planes para megaproyectos en la región - como la construcción de un canal interoceánico y de la carretera panamericana en el Chocó- y el narcotráfico” (Oslender, 2004:37). A estos intereses hay que agregar otros de tipo económico y geopolítico sobre el control del territorio por parte de los actores armados. Por ejemplo, la ubicación estratégica de la

región, la cual dispone de los puertos de Buenaventura, Tumaco y Guapi en el Pacífico y de salida al Atlántico desde el Urabá chocoano (Sánchez, 2001:338); la existencia de valiosos recursos naturales, como madera y oro, de lugares ideales para el turismo y espacios útiles para la propagación de cultivos ilícitos, cuya erradicación justifica la intervención estatal con apoyo estadounidense.

La persecución de estos intereses da lugar a la *lógica de la pesadilla neoliberal*, que practica la “limpieza” en las futuras zonas de intervención para el capital (Oslender, 2004:37). Se trata de proyectos espaciales y culturales para el *desarrollo* y el *progreso*, “que exigen la conquista incesante de territorios y pueblos, así como su transformación ecológica y cultural en consonancia con un orden racional logocéntrico” (Escobar, 2004:54).

La aparición de estos intereses y el consiguiente recrudecimiento del conflicto armado en el Pacífico coinciden, por un lado, con el ingreso de Colombia al orden de las políticas neoliberales, a partir de los años 90, y por el otro, con la adopción de las políticas multiculturales a partir de la Constitución de 1991. Con la nueva constitución, Colombia se perfiló como una nación multicultural que otorgaba un reconocimiento estatal a los grupos étnicos negros e indígenas. A partir del Artículo Transitorio 55 (AT55) de la Nueva Constitución y la consiguiente Ley 70 de 1993, el pueblo negro obtuvo reconocimiento sin precedentes. Esta ley, conformada por 8 capítulos y 68 artículos, reconoce el derecho a la propiedad colectiva de las “comunidades negras”, por medio de la otorgación de títulos colectivos de tierra asignados a los consejos comunitarios para su administración dentro de los territorios del Pacífico, hasta entonces calificados como “baldíos”. Así mismo, establece mecanismos para la protección de la identidad cultural y demás derechos particulares de estas comunidades como grupo étnico, y fomenta su desarrollo económico y social, con el fin de garantizar que obtengan condiciones reales de igualdad frente al resto de la sociedad colombiana.³⁹

³⁹ Al respecto ver: http://www.secretariassenado.gov.co/leyes/L0070_93.HTM

De acuerdo a datos del DANE publicados con el Censo del 2005, al finalizar el 2004, habían sido otorgados 132 títulos de propiedad colectiva a 1219 comunidades negras, equivalente a casi cinco millones de hectáreas, (4'717,269 ha, Dane, Censo 2005). Estas cifras evidencian un aparente proceso de "territorialización" de la región a favor de esta población logrado por la Ley 70 de 1993. "Sin embargo, lo que al principio parecía un verdadero avance en la legislación, con beneficios tangibles para las comunidades negras en el Pacífico colombiano, ahora corre el riesgo de volverse una verdadera pesadilla" (Oslender: 2004, 36). Los objetivos de la ley 70 se han invertido: con las titulaciones oficiales a las "comunidades negras", la lucha por el territorio se ha intensificado, generando estrategias de terror por parte de los grupos armados para la expulsión a la fuerza de los pobladores y la interrupción o manipulación de los procesos de titulación en curso. Como resultado, las comunidades vivencian en la actualidad procesos de desterritorialización masivos producto de la guerra interna.

Según Oslender (2004), desde fines de los 90 el Pacífico colombiano devino "geografía de terror", es decir, espacio donde se desarrollan nuevas formas de terrorismo no contempladas en la definición oficial del término, que implican políticas de intervención neoimperialista y re-mapeos con intereses geopolíticos. Por lo tanto, el conflicto armado en el Pacífico ha generado numerosos efectos sobre la población local, como la destrucción del proyecto de vida individual, la ruptura del tejido social, el desarraigo y la pérdida de la identidad cultural, la ruptura de las formas de inserción social, la pérdida de los derechos ciudadanos y colectivos, el fracaso del movimiento social étnico y la pérdida de la noción de la territorialidad (Sánchez, 2001:348).

Todas estas condiciones en última estancia han provocado el éxodo masivo de los pobladores negros a municipios cercanos y a las capitales nacionales. Dentro de las estadísticas del país las "comunidades negras" ostentan una de las tasas más altas de desplazamiento. Para el 2004 Oslender afirmaba que de los poco más dos millones de desplazados hasta entonces, un millón eran afrocolombianos (Oslender, 2004:45). Para estas poblaciones, la idea de un retorno a su tierra es casi inconcebible ante su reapropiación en manos de los

grupos armados y las multinacionales. Un gran número de los desplazados negros carece de títulos de propiedad, puesto que sus formas de apropiación han respondido a dinámicas tradicionales de herencia familiar por ocupación prolongada, donde la propiedad se asume y se respeta socialmente y es acordada de manera oral.⁴⁰ La titulación colectiva tampoco es garantía para el retorno. Estas circunstancias sumadas al temor de una segunda experiencia con la violencia retienen a los pobladores en sus nuevos espacios urbanos, donde además encuentran otros estímulos económicos y de estudio para sus vidas y las de sus hijos. No obstante, la introducción de las poblaciones negras desplazadas en ciudad es un proceso difícil, como se ilustrará en el capítulo III.

Por otro lado, las alternativas de las poblaciones ante el conflicto no se limitan únicamente a la migración estimulada por el miedo; también son visibles sus esfuerzos organizativos para la resistencia civil. Varios consejos comunitarios y las organizaciones negras como la “Asociación Campesina Integral del Atrato”, (ACIA), el “Proceso de Comunidades Negras” (PNC) y “Afrocolombianos Desplazados” (AFRODES), han hecho frente al conflicto denunciando violaciones a los derechos humanos y han promovido el respecto a sus tierras y a sus comunidades bajo acciones organizadas como la declaración de sus pueblos como “comunidades de paz”, la protección de sus tierras bajo la tutela internacional, y la proposición de los territorios negros como “territorios de paz” (Sánchez, 2001: 350). Adicionalmente, ante la ineficacia del Estado, se ha promovido la necesidad de “globalizar” la lucha de resistencia y divulgar vía Internet a la comunidad internacional esta problemática, con miras a hacerla visible. Este tipo de organizaciones defienden sus derechos territoriales basados en los modelos de vida de las comunidades rurales, quienes se han adaptado tras siglos de ocupación al medio, bajo lógicas de subsistencia y conservación y no de explotación intensiva (Escobar:2004, 62).

⁴⁰ Al respecto dice Germán Ferro sobre la problemática de la titulación de tierras en Quibdó: “de cada cien pobladores en el área periférica, uno solo de ellos tiene título. Su forma de apropiación ha respondido a pautas tradicionales, testimonios orales y por ampliación de terrenos familiares. Ferro Medina, 1993:178.

6. Panorama sociopolítico en torno a la identidad y el territorio negro en el Pacífico colombiano.

El Artículo Transitorio 55 (AT55) de la Nueva Constitución de 1991 fue el primer reconocimiento jurídico a los derechos de las poblaciones negras en Colombia. Este artículo, consistente en un pacto constitucional establecido entre las organizaciones negras y el gobierno para la creación futura de una ley que garantizara los derechos territoriales de las “comunidades negras”, es el “hito más importante de la relocalización conceptual y política de *lo negro* en las estructuras de alteridad en Colombia” (Restrepo, 2002b:38). Este acontecimiento es además un hecho importante a nivel de América Latina; con él, no sólo Colombia se perfilaba como una de las primeras naciones latinoamericanas en otorgarle la categoría de “grupo étnico” a las poblaciones negras, reconociéndolas como parte importante dentro de la multiculturalidad nacional, sino que se ubicaba como la primera nación en otorgarles derechos específicos, entre ellos territoriales a estas poblaciones (Hoffmann, 2002:353).

Los procesos legislativos que se dieron con el surgimiento del AT55 y que condujeron a la creación de la Ley 70 de 1993, o “Ley de comunidades negras”, fueron orientados por antropólogos colombianos cuya misión era sustentar ante el Estado la condición “étnica” de estos pueblos, como la garantía de una cultura negra local que legitimara sus derechos territoriales. La necesidad de oficializar una cultura propia de las comunidades negras del Pacífico referenciada ancestralmente, que soportara sus derechos sobre este territorio, condujo a la escencialización del modelo ribereño-rural anteriormente expuesto. Como resultado de ello, los procesos desencadenados por la ley 70 dieron lugar a una *dinámica etnicista* de “lo negro” que tomaría como referente al Pacífico colombiano rural, dejando por fuera al resto de la población negra en Colombia, mucha de la cual habita actualmente en zonas urbanas (Hoffmann, 2002:352-357).

De esta manera, las organizaciones políticas preexistentes y los consejos comunitarios que se conformaron a partir de la Ley 70, han fomentado una idea homogénea de “cultura negra”, que los identifica como grupo étnico ligado a un

territorio “ancestral”: el Pacífico colombiano. “En este discurso, el territorio es base y fundamento de la identidad, ya que el interés central del debate está en las reivindicaciones territoriales” (Hoffmann, 2001:288-289). Así, lo étnico se ha vinculado y estructurado en torno a los discursos políticos y territoriales.

Mientras tanto, la Ley 70 ofrece pocas garantías para los habitantes negros urbanos, como algunas becas, prerrogativas en el campo de la etnoeducación, y unos cuantos puestos de representación política. De modo que su conceptualización y aplicación parecía haberse circunscrito prioritariamente a las poblaciones rurales del Pacífico. Esta omisión orientó a varios antropólogos como Restrepo, Hoffmann, Agudelo y Wade a interesarse por el estudio de las identidades y los territorios negros tanto en el campo como en la ciudad; y con ello sustentar la existencia de múltiples culturas negras colombianas y promover el reconocimiento de una “ciudadanía étnica” en lo urbano.

Desde esta perspectiva, las identidades de las poblaciones negras de Colombia son una construcción móvil y contextualizada que dialoga con unos imaginarios nacionales e internacionales de “cultura negra”, en donde “la relación *cultural* identidad-territorio no es estable ni definitoria” y “está enmarcada en juegos locales de poder que le dan, o no, un sentido social” (Hoffmann, 2001:293). Hoy en día varios de estos estudios subrayan los importantes impactos de la Ley 70 en el medio urbano, como la creación de espacios para la expresión artística negra y para su financiación, la inclusión de la dimensión étnica en los programas de gobierno y el propio posicionamiento “negro” entre la sociedad nacional (Hoffmann, 2002:363).

Otros trabajos han señalado cómo a partir de la década de los 80, “las condiciones históricas que habían posibilitado la existencia y reproducción de las poblaciones negras rurales del Pacífico estaban llegando en muchos lugares de la región a un punto de no retorno”. (...) Es decir, “el modelo de apropiación y manejo territorial disperso a lo largo de las cuencas de los ríos, bocanas y playas ya no era viable” ante situaciones como la arremetida del capital, las transformaciones tecnológicas para la explotación intensiva del medio, el progresivo quiebre del parentesco como elemento regulador de las

relaciones económicas, y los cambios en los patrones de consumo y las expectativas de vida de las poblaciones locales (Restrepo, 2002b:39). De esta manera, el modelo que se ha esencializado debe a su vez relativizarse a la luz de los nuevos acontecimientos mencionados.

Vale la pena señalar que en la actualidad la población negra de Colombia se estima en 10 millones de personas, que equivalen a un 25 % del total de la población nacional (Hoffmann, 2001:303).⁴¹ Estos 10 millones se encuentran distribuidos heterogéneamente por todo el territorio colombiano, pero principalmente en zonas urbanas. Según Hoffmann, para el 2001, el 69.3% de los colombianos negros vivían en las ciudades (Hoffmann, 2001:303). Por estos motivos la investigación contemporánea sobre estos grupos demanda prestar atención a las dinámicas urbanas. Como lo afirma Eduardo Restrepo: “a pesar de que la gran mayoría de la población negra habita desde hace varias décadas en las ciudades, son escasas las investigaciones antropológicas de los territorios y las identidades en contextos urbanos y, más aun, que se pregunten por los procesos de modernidad y globalización que se convierten en dispositivos de definición de las experiencias culturales de dichas poblaciones” (Restrepo, 1999:282). Gran parte de los estudios negros se han centrado en el Pacífico ribereño rural, lugar donde la concentración de población negra ha sido notable pero no exclusiva.

Sin embargo, a partir de la introducción del modelo neoliberal y de la intensificación de la guerra y el desplazamiento, estos referentes territoriales han variado notablemente. Este precedente ha provocado que desde la academia se estén generando fuertes críticas al “pacificocentrismo”, puesto que se sustenta en un modelo que excluye a gran parte de la población negra nacional y desconoce las nuevas formas de territorialidad que se están gestando en el espacio urbano. En respuesta, Eduardo Restrepo plantea un

⁴¹ Estas cifras varían según los instrumentos de medición utilizados. Como lo expresa Escobar: “el número de afrocolombianos oscila entre un 10% y un 26%, en función de los criterios que se adopten (muchas organizaciones negras se atienen a este último porcentaje)”. (Escobar, 2004:56). Por ejemplo, el Censo del 2005 señala como “afrocolombianos” a 4'261996 colombianos, equivalente al 10,5% de la población nacional estimada en 41'468,384 habitantes; y aclara que “el porcentaje está calculado sobre la población que dio respuesta a la pregunta de autorreconocimiento como grupo étnico”.

Ver: http://www.dane.gov.co/files/censo2005/etnia/sys/colombia_nacion.pdf P.36.

doble reto para la academia: por un lado “dar cuenta de ese gran número de pobladores negros que no habitan en el Pacífico rural y complejizar los modelos que hasta ahora se han planteado para explicar, con mayor detalle, la territorialidad e identidad, incluso para el caso de las “comunidades” rurales del Pacífico colombiano” (Restrepo, 1999:222).

7. La territorialidad negra en lo urbano a partir de varios estudios de caso

Dentro de los territorios urbanos puede señalarse la existencia de municipios que desde sus orígenes han sido consolidados con una presencia negra altamente significativa como las ciudades de Quibdó, Tumaco y Buenaventura en el Pacífico, o las ciudades de Barranquilla y Cartagena en el Atlántico. Adicionalmente, el flujo migratorio ha conducido a miles de migrantes negros a las ciudades capitales como Bogotá, Medellín y Cali, donde su presencia ha cobrado una visibilidad importante en las últimas décadas. Las ciudades colombianas manifiestan en sus calles una creciente confluencia de lo multicultural y se enfrentan al reto de incorporar la diversidad sin apelar a la diferencia como forma de exclusión. En ellas se evidencia la lucha entre lo tradicional y lo moderno, lo rural y lo urbano, lo local y lo global, lucha que se encarna en las experiencias de vida de los migrantes del campo desplazados por la violencia y reubicados en la ciudad. Estos diálogos en los que se define hoy el “hacer ciudad” son los que a continuación serán presentados con base en algunos estudios de caso de antropólogos nacionales en torno al territorio negro en los municipios de Quibdó y Tumaco.

“Contexto religioso en la costa Pacífica: resistencia, tradición mestiza y afirmación de identidad”, es el título del ensayo de Germán Ferro Medina publicado en 1993, en el que concibe a la ciudad de Quibdó desde su configuración urbana, como la evidencia material en la que se expresa la lucha histórica de poderes entre lo blanco y lo negro. Esta lucha, manifiesta en el enfrentamiento de la religiosidad negra con la cultura blanca, católica y modernizante, es asociada por el autor a dos contextos urbanos. De un lado el centro, “blanqueado”, con pretensiones de modernidad, apropiado por los

paisas, y del otro, los barrios populares, periféricos, integrados por habitantes negros que “asomados en la modernidad viven como en el campo, en viviendas separadas a orillas de las quebradas, utilizando canoas y agrupados por parientes y nativos del mismo pueblo” (Ferro, 1993:177).

Esta segunda ciudad, asociada con la migración de campesinos y la persistencia de la tradición cultural del Pacífico ribereño, se consolida afirmándose a través de lazos de solidaridad y parentesco; también lo hace por medio de la reproducción de actividades propias de los caseríos rurales como la presencia de “lavanderas de río, chigualos y chirimías, hierbas y plantas medicinales (...), árboles frutales y juegos de bingo, dominó y cartas, y equipos de sonido” (Ferro, 1993:177).



Casas lacustres de Quibdó en barrios populares



Catedral de Quibdó sobre carrera primera

Así pues, Quibdó expresa una lucha de clases asociada con lo racial en la que los pobladores del centro son vistos como “blanqueados” por la modernidad y el dinero, y los pobladores de la periferia son vistos como “negros”, pobres y campesinos. Esta lucha, manifiesta desde los orígenes de la ciudad una historia desigual que ha sido “asiento de todo imaginario de conquista y fortuna”: desde el siglo XIX, la carrera 1ra frente al río era el lugar donde habitaba la élite blanca y se concentraban las instituciones de poder de la naciente ciudad. En esta zona céntrica que hoy en día sigue concentrando las instituciones educativas, de gobierno, religiosas, así como el comercio, se prohibía el ingreso de los pobladores negros (Ferro, 1993:177).

El *Quibdó-campo*, al que el autor se remite, “no es más que la tradicional pauta de poblamiento ribereño nucleado, ahora hecho ciudad” (Ferro, 1993:178). Éste se encuentra conformado por *barrios-vereda* que se articulan de manera aleatoria de acuerdo al entramado de quebradas y esteros, sobre zancos de madera; en él se instaura el predominio del peatón y de lo público a través de sus “casas de puertas abiertas” y de sus calles repletas de “niños, jóvenes y viejos, que juegan, venden, conversan, y se hacen peinados”, “donde los automóviles circulan con dificultad” (Ferro, 1993:178).

Según Ferro, la lucha de clases se expresa también en *la batalla por lo sagrado*, que enfrenta a “campesinos y civilizados”, a “pobres y ricos”, mediante la continuidad o el abandono de las prácticas religiosas negras propias de los contextos rurales. Expresiones como “los ricos no cantan” o “los de la alta se lo entregan -el muerto- a los curas” manifiestan este enfrentamiento que el autor sintetiza así: “El canto es afirmación, es identidad de clase y reconocimiento de valores propios. Los de la alta no cantan porque les da pena, están ubicados en el anillo central, donde el pueblo quiere ser ciudad, donde la ciudad se niega a ser pueblo” (...). Por el contrario, en los barrios populares, persisten los novenarios, velorios y chigualos en los que “se fuma, se bebe, se juega, se ríe, se lamenta, se canta” (Ferro, 1993:179).



Hombres jugando dominó y coro de adultos cantando alabaos en Catedral de Quibdó durante noche de Viernes Santo

En síntesis, Ferro ofrece una lectura de Quibdó desde sus migrantes rurales. Esta ciudad debe su expansión urbana a la alta confluencia de población campesina que ha arrimado a sus orillas. Así pues, plantea una territorialidad del migrante que expresa la continuidad de sus formas de habitar en el campo:

el ordenamiento de acuerdo al cauce de las aguas, indiferente a la cuadrícula urbana, el dominio de la madera sobre el concreto, de lo público y lo colectivo sobre lo privado, la persistencia del poblamiento por núcleos familiares, la prolongación de un vínculo con la tierra representado en plantas medicinales y frutales y la continuidad de las prácticas religiosas. Hace falta entonces visualizar su contraparte, es decir, la del impacto de la vida moderna en los territorios negros de migrantes rurales dentro del espacio urbano.

En el ensayo *“Asentamiento del pueblo negro y sus grandes retos”*, Patricia Montes realiza un estudio sobre la reproducción de la territorialidad ribereña en Quibdó. La autora defiende la importancia de la relación “campo-poblado” como rasgo de la identidad chocoana en sus procesos de poblamiento y propone que esta relación es transferida a la ciudad por los migrantes campesinos y se hace visible en los barrios populares con ciertas variaciones. Los primeros cambios que señala la autora se refieren a la conformación de los vecindarios: la comunidad barrial está integrada por grupos heterogéneos y no entre parientes o “troncos” familiares como en el poblado rural. La confluencia de migrantes de diferentes procedencias conlleva por tanto al cambio en las relaciones de propiedad; se altera el uso familiar y colectivo del territorio a un uso privado en el que aparecen barreras y cercas.

Estos cambios van acompañados de una concepción de la tierra “como bien de cambio” y a su concentración progresiva en manos de unos pocos propietarios. El alto costo de la tierra y su desigual distribución, provoca a su vez la reducción creciente de los espacios y el estrechamiento y amontonamiento de las casas en los barrios populares. Esta reducción de los espacios comienza por eliminar áreas de separación entre las viviendas y se complementa con la introducción de vías rápidas que imponen el predominio del automóvil sobre el peatón, desplazando la vida social que se gesta en la calle. A estos cambios, la autora adhiere la modificación en el tipo de materiales utilizados para la construcción de la vivienda, en donde por motivos de prestigio, e imaginarios de “modernización” se sustituye la madera por el cemento. En síntesis, Montes afirma que “en las ciudades encontramos la reproducción de espacios originarios y usos colectivos, pero con señales de deterioro, como reducción

de las medidas, cambio de los materiales y aparición de barreras y cercas” (Montes, 1993:166).

Otro estudio sobre las territorialidades negras en lo urbano es presentado por Manuela Álvarez en su ensayo “*Prácticas espaciales y regímenes de construcción de ciudad en Tumaco*” publicado en 1999. En este trabajo, plantea cuestionar “el concepto de territorialidad negra moldeado para *comunidades rurales* y las perspectivas disciplinares” desde las cuales se construyen estos discursos. En contraparte, propone observar los operativos desplegados para la introducción de la modernidad en el Pacífico colombiano, concretamente en la ciudad de Tumaco, los cuales han promovido proyectos de “desarrollo” local, que en lugar de homogenizar, refuerzan la heterogeneidad cultural de la ciudad y la región, debido a la emergencia de experiencias diversas de una modernidad incompleta que se “hibridan” con la vida rural (Álvarez, 1999:195).

La autora califica a Tumaco como una ciudad “rururbana”, que expresa la tensión entre la planificación y la informalidad, entre los discursos desarrollistas y las practicas de invasión de los migrantes (Álvarez, 1999:196-197); tensión que condujo a que las instituciones locales y nacionales visualizaran en 1947 el Plan de Reconstrucción de Tumaco, bajo parámetros urbanísticos europeos, con miras a convertir a la ciudad en un gran puerto comercial; y que nuevamente, con el terremoto de 1979 y la visita del Papa en 1986, revivió “la acción restauradora de las agencias del desarrollo” (Álvarez, 1999:202).

Álvarez relata como hoy en día se observa el fracaso de estos proyectos planificadores ante la urbanización informal que interviene la ciudad resistiéndose a la imposición de los discursos “expertos”. El crecimiento urbano, desordenado e informal, provocado en gran medida por migrantes rurales a la ciudad, ha hecho de Tumaco una “ciudad collage” de “modernidades híbridas” (Álvarez, 1999:208). Advierte que no se trata de una dicotomía moderno-premoderno, puesto que “aun las personas que responden a patrones de poblamiento *informales* manejan códigos culturales híbridos, estando insertos, por ejemplo, en la lógica del capital a la vez que

reproduciendo en múltiples esferas las formas de vida rurales, o si se quiere más *tradicionales*" (Álvarez, 1999:209).

La autora presenta los barrios periféricos, rururbanos, dentro de una relación implícita con la pobreza, las experiencias culturales "tradicionales", o "rurales", lo que conlleva a una tendencia en identificar el comportamiento de la gente negra con la vida del campo. Dentro de la simbología urbana, estos barrios son además reconocidos como "calientes" o peligrosos y son el principal objetivo de intervención de las "agencias del desarrollo". Sus pobladores, en su mayoría, "negros", son vistos como "sucios", "vagos", "brutos", "feos", etc. Así pues, la autora expresa los imaginarios marginadores generados desde las ideas de un "deber ser" prefigurado por las instituciones planificadoras.

Álvarez aborda además la perspectiva interna de los barrios rururbanos. Describe un espacio poblado por casas lacustres, callejuelas peatonales por donde no transitan carros, donde el espacio es colectivo y la expansión es imprevista bajo operativos intempestivos de "invasión". Cita el ejemplo del barrio "Bajamar", donde la invasión se ha dado progresivamente entre grupos de parientes que migran y se apoyan dentro de una extensa red de información, buscando alternativas laborales, de salud y educación para la familia en la ciudad.

Complementando este último estudio de caso se encuentra un fragmento del ensayo "*Territorio e Identidades híbridas*" de Eduardo Restrepo publicado en 1999, quien retoma los planteamientos de Álvarez para señalar la coexistencia de múltiples prácticas de construcción de ciudad en Tumaco. Utiliza las metáforas de la cuadrícula y el laberinto para diferenciar a la ciudad "planificada" de la ciudad de "casas de palo"; resalta la alineación frente al mar del centro de Tumaco, como en los pueblos de río, donde el comercio, el mercado y el poder político y religioso se distribuyen a lo largo de calles-ejes paralelas a sus cauces.

El autor, referencia la periferia de Tumaco como este "laberinto" de casas palafíticas, sin acueducto ni alumbrado, donde los usos del espacio público

imponen al peatón. En este escenario se observan prácticas del campo como cría de animales, siembra de plantas medicinales en zoteas (cultivos levantados del piso sobre cajones de madera o bateas), realización de prácticas rituales como chigualos, velorios y arrullos a los santos⁴². De ahí que concluya que en Tumaco “existen dos regímenes de construcción de ciudad. El primero de ellos se encuentra ligado a los discursos modernos y modernizantes de la ciudad, mientras que el segundo se refiere a la recreación en un contexto urbano de representaciones y prácticas rurales de las comunidades negras” (Restrepo, 1999: 234). Ambos regímenes, sin embargo, son impuros, incompletos y un tanto hibridados el uno en el otro.

Estos cuatro estudios de caso, dan muestra de unas formas particulares de territorialidad negra en las ciudades del Pacífico, caracterizadas por el enfrentamiento entre las pautas de poblamiento rurales, aportadas por las poblaciones migrantes del campo y pautas de poblamiento modernas, instauradas por los modelos de desarrollo y prestigio que introducen las instituciones, la globalización y la sociedad dominante.

8. Identidades negras en lo urbano a partir de varios estudios de caso

En el ensayo “*Identidades étnicas en las ciudades afrodescendientes en Bogotá*” (2003), Inárida Morales presenta una síntesis de varios estudios realizados en torno al tema de las identidades negras en lo urbano por antropólogos colombianos y extranjeros dentro de las ciudades de Cali, Bogotá y Cartagena. La autora parte por ilustrar la imagen generalizada del negro entre los ciudadanos del “interior”⁴³ del país y recoge testimonios como: “son negros, ruidosos, desafortunados, desordenados, le tienen pereza al trabajo, son buenos para el baile, los deportes...” (Aguilar, 1995:45). Propone que estos

⁴² los *arrullos* a los santos son celebraciones religiosas dirigidas a su adoración mediante rezos y cantos que reciben también el nombre de *arrullo*, como aquellas canciones interpretadas para despedir al angelito muerto, pero esta vez, compuestos y destinados exclusivamente para las figuras religiosas.

⁴³ Se reconoce socialmente como ciudadanos de “interior” a los habitantes de las zonas andinas colombianas “blanqueadas” por los procesos históricos de fusión étnica y migración “criolla” y española durante la colonia, en oposición a las zonas costeras de mayor concentración negra.

estereotipos siguen estando asociados a la categoría de raza, como un factor que minimiza al otro y le otorga un lugar específico dentro de la escala social. Y se pregunta hasta qué punto estos estereotipos son asimilados o no por los negros en sus procesos de construcción de identidad, o a que otras estrategias recurren para la consolidación de esta. Para responder a esta inquietud y apoyándome en el texto de Morales, pasaré al análisis de algunos de los trabajos contemplados por la autora y otros tantos complementarios:

En el ensayo titulado “*Trabajando con la cultura: grupos de rapp e identidad negra en Cali*” (1999), Peter Wade se interesa por la construcción de la identidad cultural a través de expresiones materiales y artísticas. Presenta un estudio con agrupaciones culturales y comunitarias de jóvenes negros populares en la ciudad de Cali (Distrito de Agua Blanca), entre quienes la construcción de identidad está relacionada con dinámicas organizativas y político-culturales. Los jóvenes “trabajan” de sus grupos en la proposición de “proyectos” a la administración local en torno a la reivindicación de la cultura negra, la lucha contra del racismo, y la solución de problemáticas como pobreza, insalubridad, violencia y consumo de drogas en la localidad.

Desde la experiencia etnográfica, Wade concluye que para estas agrupaciones juveniles, (entre las cuales ubica al grupo “Ashanti” de “rapp africanizado”), la identidad se presenta tanto como una *realidad vivida*, como un *objeto público*. Se trata además, de una identidad *híbrida* (con imágenes de Marley, Mandela y Malcom X que se prolongan a nivel mundial), corporalizada en lo público y que se constituye en objeto de trabajo material. Y por tanto, argumenta que “la identidad cultural tiene dos elementos: el aspecto cultural que busca un espacio de representación simbólica, y el aspecto político y de acción que busca recursos”. (Wade, 1999: 264). En síntesis, concibe la cultura de estos grupos como capital económico y propone que sus identidades se construyen como “objetos cuasi-mercantiles” o de consumo, en redes de intercambio dominadas por el capitalismo (Wade, 1999: 282).

El discurso de “lo híbrido” es asumido por algunos antropólogos como Eduardo Restrepo, quien retoma el concepto de Néstor García Canclini, aplicándolo al estudio de las identidades afrocolombianas en ámbitos urbanos. En su ensayo “*Territorio e Identidades híbridas*” en la ciudad de Tumaco (1999), se centra en una lectura de lo híbrido desde dos dimensiones: el territorio (anteriormente presentada) y las categorías sociales. A nivel de las categorías sociales, el autor plantea que las identidades de las poblaciones negras en contextos urbanos están mediadas por *préstamos e intercambios culturales* propiciados a través del mercado y los medios masivos. Ubica algunos elementos incorporados a la iconografía personal de un sector juvenil, catalogado como “los aletosos”, como son el gusto por el rapp, ciertos cortes de cabello y prendas de vestir (como pantalones anchos y caídos), que han sido apropiados de modelos foráneos.

De esta manera Restrepo concluye: “en los contextos urbanos las poblaciones negras aparecen menos asibles como comunidades, se hace más clara la fragmentación de la noción de cultura como unidad discreta, monolítica, compartida y estática. La presencia del capitalismo y la modernidad son difícilmente ocultables, incluso en aspectos tan profundos como la construcción del cuerpo o el manejo de la sexualidad. La tradición es menos evidente, se mezclan prácticas y discursos de múltiples orígenes” (Restrepo, 1999:228).

Un tercer ensayo presentado por Andrés Meza (2003) se titula “*Trayectorias de los afrodescendientes en el comercio callejero de Bogotá*”; este trabajo el autor propone la complementariedad entre un enfoque etnohistórico y uno etnográfico para el estudio de las identidades negras en lo urbano, argumentando que “gran parte del modelo teórico de la identidad étnica tiene puntos de referencia importantes en hitos de la herencia histórica y cultural” (Meza, 2003:73). Comienza realizando un recorrido histórico por el pasado colonial y republicano en el que demuestra la segregación laboral de los “afrodescendientes” y señala sus ocupaciones y alternativas económicas, entre las que se vislumbra la venta ambulante como “estrategia” laboral y

emancipatoria. Luego Meza traslada el concepto de “estrategia” a la vivencia de lo étnico en las relaciones laborales actuales de los venteros ambulantes negros en la ciudad de Bogotá; y evidencia mediante algunos testimonios cómo este oficio, (a pesar de la inestabilidad que implica), es valorado por la autonomía que otorga al trabajador “negro”, evitando otro tipo de relaciones laborales de subordinación.

Así, concluye que “*estrategia* significa informalidad laboral como alternativa frente a las relaciones estructurales de subordinación socioeconómica” (Meza, 2003:76). Finalmente, aborda las narrativas sobre los imaginarios de “lo negro y lo tropical” alrededor de la venta de fruta; observa como estos discursos, producto de los estereotipos contemporáneos propiciados por las asociaciones mercantilizadas del mundo moderno, orientan la oferta de los venteros negros, quienes se han apropiado de los estereotipos haciéndolos útiles dentro de sus procesos de construcción de identidad.

Otros investigadores se han enfocado, en estudiar más que la hibridación, la continuidad cultural y las estrategias de resistencia que despliegan los pobladores negros de las ciudades capitales. Ejemplo de ello es el ensayo “*sabores negros para paladares blancos*”, de Paula Galeano. La autora se interesa por la función social y cultural de las “chuceras y chontadureras” en Medellín, atendiendo a las formas de inserción de las mujeres negras en el tejido urbano, generalmente vinculadas con la venta informal de comidas. A través del consumo de alimentos “negros”, se establecen redes de comunicación y abastecimiento de estos productos en la ciudad, que garantizan el contacto de las mujeres con su región de origen y el fortalecimiento de sus lazos de arraigo y de sus relaciones de parentesco. Adicionalmente, se genera un diálogo con lo urbano que se teje desde el *intercambio cultural*, en donde se posibilita la *incorporación* de lo negro en la ciudad a través del alimento. Este trabajo permite pensar que, desde luego, la asimilación cultural no es unidireccional y los mecanismos de resistencia cultural también se expresan en

lo urbano. Esto sin olvidar la inserción desigual a las dinámicas económicas, sociales y culturales de los sujetos.

Finalmente, algunas investigaciones en torno al baile y la música negra revelan estos otros procesos de construcción de la identidad negra desde los referentes que se asumen como propios y que son consumidos e incorporados por el mundo no negro. En el trabajo titulado, *Construcción de la identidad caribeña popular en Cartagena de Indias a través de la música y el baile de champeta*, de Claudia Mosquera y Marión Provansal (2000) propone una lectura de la identidad negra desde la categoría de alteridad. Las autoras señalan la función de la champeta como elemento reivindicativo de la identidad negra, que resalta algunos marcadores asignados, como la sensibilidad musical y la sensualidad del baile. Y resaltan cómo esta música permea los espacios exclusivos del turismo y la élite “blanqueada”, a pesar de la exclusión que se hace de lo popular, asociado con lo negro, en la imagen de ciudad que se desea comercializar.

La champeta es pues, un elemento de resistencia cultural al rechazo de lo negro y es un espacio de negociación de la alteridad. Se trata, sin embargo, de una estrategia de producción cultural que no responde a la finalidad señalada por Peter Wade de recurso económico, pues en este caso, el ascenso social de los artistas se mide más por el capital simbólico adquirido que por el capital económico, realmente escaso, como lo presentan las autoras. Anotan que “el fenómeno social de la champeta redefine un lugar con relación a las demás alteridades de la ciudad, pero mantiene, con nuevos elementos, aparentemente menos estigmatizadores, la marginalización simbólica de los sectores populares”. (Mosquera y Provansal, 2000:112)

CAPÍTULO III

VIDA URBANA EN LA CIUDAD DE MEDELLÍN: PAISAS Y CHOCOANOS, EL CASO DE LA COMUNIDAD DE NUEVO AMANECER

En este capítulo realizo una introducción histórica a la configuración de Medellín, con la cual son ilustrados los procesos de poblamiento y desarrollo de la ciudad que dieron origen a la cultura “paisa” (apelativo con el que se autodenominan los antioqueños y demás pobladores del eje cafetero). Luego describo esta identidad cultural “paisa” blanqueada y progresista, sostenida en una doble moral que exalta la fe católica, pero prioriza al mismo tiempo la expansión económica a cualquier costo; este es el “caldo de cultivo” en el que desde los años 70 del siglo XX se origina el narcotráfico y la crisis social que conduce a la formación de grupos armados privados para el control del orden público. Con estos antecedentes describo el contexto cultural de Medellín que permite comprender porqué la ciudad a la vez de resultar atractiva para el migrante “negro”, implica también su encuentro con la violencia urbana, la exclusión y la confrontación cultural. Así analizo la introducción del “negro” en la ciudad, lo cual es ejemplificado finalmente con la comunidad de Nuevo Amanecer. Realizo para ello un recuento de la Historia de esta población y describo su condición actual como una comunidad desplazada y reubicada en Medellín, ilustrando su vida familiar, urbana, escolar y sus condiciones económicas.

1. La configuración de Medellín como capital de la “cultura paisa”

El departamento de Antioquia está ubicado al noroeste colombiano, sobre la cordillera central andina; su geografía predominantemente montañosa, presenta gran variedad de pisos climáticos que oscilan desde las cálidas regiones al borde del río Cauca o del mar Caribe, hasta zonas de páramo (piso térmico anterior al nevado), predominando, el paisaje templado de la zona cafetera. Antioquia colinda con el departamento del Chocó por el occidente y comparte con éste la salida al Océano Atlántico por el Golfo de Urabá. Contrastando con el Chocó, Antioquia se constituye en uno de los departamentos más “ricos” y “progresistas” del país, en términos de su economía y su producción industrial, mientras que este segundo sobresale por tener los índices más altos de necesidades básicas insatisfechas en Colombia.



División política de Mapa de Colombia y detalle sobre los departamentos de Antioquia y Chocó.
Fuente de mapa original: www.luventicus.org/mapas/colombia.html

La capital antioqueña es Medellín, ciudad que concentra gran parte del movimiento económico de la región. Medellín es la segunda urbe colombiana en términos demográficos y el centro industrial del país, eje del sector financiero y sede de la industria textilera, que a partir del s. XX le ha dado un reconocimiento continental. De la mano de esta industria, Medellín se ha proyectado como la “capital de la moda” nacional y despliega el discurso de la imagen y la estética corporal como uno de sus referentes primordiales, que hacen de la cirugía estética y el comercio del modelaje uno de sus “atractivos” a nivel nacional e internacional. A esta imagen de ciudad industrial, de hombres empresarios y mujeres bellas se ha sumado un imaginario de “lo paisa”, asociado con categorías de progreso y emprendimiento.

Una revisión histórica de la configuración de la cultura paisa permite ilustrar porqué Medellín se perfila como un lugar elegido con frecuencia por los migrantes y desplazados. Esta imagen de ciudad progresista representa a una escala regional, el “sueño americano” de muchos pobladores de municipios antioqueños o de departamentos vecinos como el Chocó, que conciben a Medellín como el lugar en el que los sueños de acceder a mejores condiciones laborales y educativas pueden realizarse. Sin embargo, en esta misma consolidación de ciudad, de “lo paisa” y de su población, puede observarse,

como esta imagen ha excluido dentro sus referentes constitutivos, la presencia negra en Antioquia y Medellín, altamente significativa desde la colonia para la explotación minera y posteriormente importante en las cifras demográficas de la naciente ciudad. Por medio de un proceso histórico de “blanqueamiento”⁴⁴, favorecido por un mestizaje temprano, “lo paisa” se ha perfilado como una “raza pura”, “pujante”, que se contrapone a “lo negro” y que contrasta recientemente con lo chocoano.



Panorámica de la ciudad de Medellín y el valle de Aburrá. Fuente original: <http://images.google.com.mx>

• **De la “Villa de la Candelaria” a la “capital de la moda”**

El territorio donde se asienta Medellín y sus municipios vecinos es un valle rodeado de montañas, llamado “el valle de Aburrá”. Este territorio, nombrado así por que en él habitaban los indígenas aburraes, fue descubierto por los españoles en 1541 durante una expedición del oficial Jorge Robledo, en cuyas

⁴⁴ El concepto de blanqueamiento tiene una presencia protagónica en la obra de Peter Wade. Para este autor “el blanqueamiento necesita ser entendido en un contexto más amplio que el de la simple mezcla de razas. En este sentido, el término “blanqueamiento”, al igual que “negro” o “cultura negra”, no es uno simple sino que se refiere a un proceso complejo de reclamos y atribuciones que compiten acerca de la identidad. El blanqueamiento es parte de las fuerzas que actúan para diluir y dispersar lo negro y la cultura negra –fuerzas que en efecto culminan en una efectiva mezcla de razas pero que incluyen movilidad geográfica fuera de las regiones negras hacia las no negras y, en general, alejamiento de los núcleos negros que existen en formas diferentes y aspectos de comportamiento y cultura identificados como negros. Con mucha frecuencia, aunque no siempre, estas fuerzas trabajan simultáneamente con los motivos específicos que tienen algunos negros para escapar del estatus estigmatizado de negro”. (Wade, 1997:351)

crónicas se relata la presencia de más de 3.000 indios. La extinción indígena en el valle se dio de manera acelerada; un siglo después de colonizado restaban menos de 80 indígenas y se había iniciado un poblamiento a manos de hacendados que nutrían con sus ganados a las regiones mineras de Antioquia, Cáceres y Zaragoza (Álvarez, 1996:57-59). Adicionalmente, con la introducción de la manumisión en 1631, muchos “negros” libertos, entre los cuales también se contaban otros “libres de todos los colores”, se radicaron en la zona, buscando alejarse de las minas donde habían sido esclavizados.

En 1675 se fundó oficialmente la Villa de Nuestra Señora de la Candelaria de Medellín y se realizó el primer censo del valle de Aburrá: “Desde el punto de vista de la distribución por grupos étnicos, los blancos representaban una quinta parte de la población (21.5%), mientras los libres, mestizos y mulatos eran la mayoría (67.7%). Los indios (...) apenas representaban el 10% de los habitantes” (Álvarez, 1996:61). Entre las 288 familias censadas no se incluyó la población que permanecía esclava en las haciendas locales.

La fundación de la villa atrajo nuevos inmigrantes entre los que se empezaron a contar varios criollos y europeos. Los procesos migratorios, tanto de emigración como de inmigración, se continuaron a lo largo del siglo XVIII estimulados por la reforma de Juan Antonio Mon y Velarde la cual promovía la redistribución de tierras de la élite que no estuvieran siendo utilizadas a manos de los campesinos que las pusieran a producir. Esta reforma promovió el desarrollo económico de Antioquia y estimuló el auge colonizador de los habitantes regionales, dando origen a la famosa “colonización antioqueña” a manos de arrieros, campesinos aperados con machetes y mulas, que expandieron los caminos de Antioquia hasta los actuales departamentos de Caldas, Risaralda, Quindío y norte del Valle del Cauca y del Tolima (Wade, 1997:107). Este proceso de colonización dio origen al “mito antioqueño” de la “berraquera”⁴⁵ paisa, fundada en la laboriosidad de la empresa colonizadora sobre

⁴⁵ “Berraquera” es una palabra frecuentemente usada entre los paisas para aludir a la “tenacidad” y obstinación del antioqueño en alcanzar lo que se propone. El paisa se concibe a si mismo como “berraco”, capaz de salir de las dificultades de manera creativa y lucrativa.

escarpadas tierras montañosas. También con ello se consolidó una región cultural “paisa” compartida por los territorios colonizados.⁴⁶



Obra “Horizontes”, del pintor antioqueño Francisco Antonio Cano.
En ella se retrata a una pareja campesina migrante al Valle de Aburra.

En el siglo XVIII la Villa de la Candelaria (antiguo nombre de Medellín), inició un acelerado crecimiento poblacional, acompañado con un temprano proceso de mestizaje, propio de los flujos y reflujos del auge colonizador que atrajo a migrantes de toda clase y etnia. La progresiva mezcla incluyó a su vez procesos crecientes de diferenciación social en la distribución del espacio urbano (Álvarez, 1996:64). El crecimiento demográfico y el mestizaje continuaron en aumento durante el siglo XIX, con el traslado de la capital de Antioquia a Medellín en 1826, y para el año 1870, la ciudad ya era a nivel poblacional la segunda del país con 29,765 habitantes, antecedida por Bogotá con 40,883 (Álvarez, 1996:75). Este rápido crecimiento demográfico se complementaba con una alta concentración de capitales entre la élite, conformada por las ricas familias de comerciantes y mineros venidas a Medellín, entre las cuales también se encontraban los administradores municipales, unos pocos profesionales (médicos y abogados) y la iglesia.

⁴⁶ En la actualidad esta región cultural paisa no coincide con los límites administrativos de los departamentos de Antioquia, Caldas, Risaralda, Quindío y norte del Valle del Cauca y del Tolima, y designa principalmente a las zonas andinas de estos territorios. Muestra de ello es que la región del Urabá antioqueño, en el mar Caribe, está más articulada a los vecinos departamentos de Chocó y Córdoba, también costeros, con manifestaciones culturales mucho más influenciadas por las etnias negra e indígena, que a la cultura paisa. Así pues, “lo paisa”, como se verá más adelante, se consolidó en torno a un imaginario de región andina y blanqueada, que no que representa a la totalidad del departamento de Antioquia, excluyendo de este imaginario a la población negra “caribeña” de sus costas.

Dentro de la estructura social, en un segundo plano se ubicaban las acomodadas familias de artesanos (tipógrafos, carpinteros, mecánicos, herreros, etc.) y en el plano de la invisibilidad se encontraba el pueblo conformado por silletteros, arrieros, sirvientes domésticos, pequeños tenderos, etc. (Uribe, 1996:214-224), integrado por pobladores de piel en menor o mayor grado oscura y negra, con algunos porcentajes menores de población blanca. La floreciente economía de Medellín fundada en el comercio del oro y el café se potenció con la proyección del Ferrocarril de Antioquia, que comunicaría a la ciudad con el río Magdalena (principal eje de transporte de la época) a la altura de Puerto Berrío.

Así, al llegar el siglo XX, Medellín presentaba la complejidad propia de un territorio urbano, con vías de comunicación, flujos comerciales y numerosos servicios y nuevos oficios para dar abasto con los requerimientos de su actividad económica, en la cual se comenzaba a perfilar la vocación industrial de la identidad paisa. Esta identidad estaba fuertemente influenciada por los valores católicos y las orientaciones políticas conservadoras de la élite, además de la mentalidad comerciante, “andariega” y colonizadora del antioqueño. Se consolidaba pues la fina clase alta, moderna de Medellín, de apellidos españoles, piel blanca y férreos valores morales y religiosos. Este modelo de sociedad “europeizada”, adinerada, conservadora, aferrada a sus valores católicos, pero a la vez pujante, emprendedora en los negocios, posibilitó el salto al “emprendimiento empresarial” medellinense a principios del siglo XX bajo la fórmula del paternalismo empresarial y el disciplinamiento católico. La ciudad se convirtió en centro de captación de mano obrera para las nuevas industrias de principios del siglo XX y progresivamente fue sectorizando los barrios obreros en la zona nororiental de la ciudad y estratificando a su población (Botero Herrera, 1996: 360-362).

Entre 1930 y 1950 se consolidó el incipiente capitalismo industrial antioqueño así como la naciente clase obrera controlada dentro de un formato de sindicalismo social-católico (Botero Gómez, 1996: 542 y 545). En este mismo período, (mediados de los años 40) surgieron compañías financieras como Suramericana de Seguros o el Banco Industrial Colombiano (BIC) que

potenciaron el crecimiento de la industria local (Valencia, 1996:482). Nació también la industria de textiles apoyada en la tradición costurera de la mujer antioqueña, utilizando en sus inicios hasta un 75% de mano obrera femenina. (Reyes, 1996:436, 440). Ya para 1942, el 60% de la producción textilera del país se hacía en Medellín a manos de empresas como Tejicondor, Tejidos Leticia y Vicuña (Coupé, 1996:564). Y a fines de los años 60 “Medellín y su área circundante era el lugar de mayor productividad textil de América Latina” (Valencia, 1996:467). En la actualidad Medellín promueve el slogan que la caracteriza como “la capital del la moda” latinoamericana, sustentado no solo en su producción de textiles y su reconocimiento internacional como “centro de confecciones”, sino en el mercado del modelaje para su exhibición y oferta. Para ello se desarrolla “expomoda Medellín”, la feria anual donde desfilan las mas bellas modelos del país, en su mayoría “paisas” a través de la cual se promueven las inversiones en moda colombiana que movilizan más de dos mil millones de dolares al año en el territorio nacional (Monsalve, 2006: 179).

Vemos así como históricamente Medellín ha representado en el imaginario colombiano un territorio económicamente rico y dinámico, que se ha ido “blanqueando” hasta pensarse a principios del siglo XX como la cuna de una “raza pura”, con componente “español, castellano, con un poco de sangre semita en sus venas”, como explicación del éxito capitalista paisa (Reyes,1996:427). En esta idea de “raza paisa”, que argumenta poseer además un origen vasco como explicación del dialecto local que se caracteriza por el “voseo” y el “seseo”, (uso del término “vos” en lugar del “tu” y de una sonoridad pronunciada de la letra “s”), lo negro “brilla por su ausencia”; de modo que, excluido de las representaciones sociales, el habitante negro de Antioquia ha pasado de manera invisible por su historia.

También se observa como a lo largo del tiempo “lo paisa” se ha ido definiendo en términos de progreso y desarrollo, condiciones propicias para buscar ascenso social por medio de la inserción en la activa vida económica comercial o industrial de la ciudad. Este es el sueño de muchos inmigrantes a Medellín. Sin embargo las alternativas reales de mejoras laborales o educativas para las familias rurales de bajos ingresos son pocas. La demanda de mano de obra

por parte del sector empresarial no da abasto con el crecimiento demográfico y cada vez exige mayor capacitación del personal trabajador. Los inmigrantes actuales entran a engrosar los cinturones de miseria de la ciudad, asentándose en barrios de invasión dentro de zonas de riesgo y recurriendo a alternativas laborales que no exijan alta preparación como el trabajo informal, la construcción o el servicio doméstico.

• ***La identidad paisa en el contexto actual de Medellín***

En el argot popular la ciudad es nombrada como “la capital de la montaña” (debido a la cadena montañosa que la rodea), “la capital de la arepa”,⁴⁷ “la ciudad de la eterna primavera” (aludiendo a su clima promedio de unos 24°), “la tacita de plata” (sugiriendo su configuración geográfica en forma de “posillo” y su reluciente limpieza y orden), acompañada de frases como “Medellín: la mejor esquina de América”. Estos apelativos corroboran la sólida y orgullosa identidad paisa que exalta dentro de sus referentes culturales tanto íconos de la vida rural campesina de zona cafetera, propios de la mitificada colonización antioqueña a manos de arrieros, como íconos urbanos alusivos al desarrollo y modernización de la ciudad. Al lado del carriel (bolso de cuero campesino), el poncho, la bandeja paisa (platillo típico regional), las montañas y las flores, la laboriosidad y pujanza de sus gentes, y otros rasgos que connotan la vida rural, se ubica el poderío económico del grupo industrial antioqueño, la eficiencia en servicios públicos de la ciudad, la belleza de sus mujeres y otros símbolos de la vida urbana como el metro o el metro cable, que conforman hoy en día el imaginario de “lo paisa”.

Esta confluencia de lo rural y lo moderno en la configuración del imaginario paisa puede observarse en las fiestas locales de Medellín, tituladas “la Feria de las Flores”, celebradas durante la primera quincena de agosto. El núcleo central de las celebraciones es el “desfile de silleteros”, en el cual los campesinos de las afueras de Medellín, (Corregimiento de Santa Helena),

⁴⁷ La arepa es una tortilla gruesa de maíz, que se ha regionalizado y diversificado en sus formas de producción a lo largo de todo el territorio nacional, pero su consumo se da especialmente en Antioquia, donde existen numerosas variedades de “arepas”.

caminan cargando “silletas”, armazones de madera, utilizadas para el acarreo de flores por las calles de la ciudad. A la par de los silleteros, el desfile incluye otros personajes como las reinas de belleza locales y los grupos de danzas y música “antioqueña” interpretando ritmos como el pasillo o el “bambuco”.

El siguiente fragmento de un bambuco titulado “Muy Antioqueño”, del compositor Héctor Ochoa Cárdenas, da cuenta de este imaginario de lo rural andino (blanco), asociado con la figura paisa de un hombre viajero, de origen campesino o “montañero”, colonizador, negociante, “berraco”, ahorrativo y altamente regionalista:

Mi tierra la que ayer me vio nacer
tiene olor a aguardiente, a trapiche y café
la quiero si estoy lejos con más ganas
como quiero a mi ruana y a mi viejo carriel.
Soy paisa, aventurero y soñador
tengo finca en el cielo y un negocio en el sol
mi orgullo es mi ancestro montañero
para todo soy bueno y en amores mejor.
Antioquia de mi patria corazón
cuando escucho tu nombre se estremece mi voz
por toda tu grandeza y hermosura
ya no hay duda ninguna, antioqueño es mi Dios.

(Fuente: http://www.paisamejia.com/index.php?option=com_content&task=blogsection&id=0&Itemid=9)

Así pues, pareciera ser que un paisa “auténtico” posee un espíritu productivo, emprendedor y andariego, que sin embargo, permanece apegado a su tierra y su cultura, la cual lleva e impone a donde quiera que vaya. En esta medida, la sociedad paisa persiste en consolidarse como una sociedad tradicional, conservadora y católica, pero de vida moderna y activa, dispuesta para la innovación y los negocios; es decir, se trata de una sociedad “económicamente burguesa y políticamente conservadora” (Jaramillo 1992 cit. por Monsalve, 2006:147). “Esta forma cultural, “paisa”, tiene tres pilares fundamentales estructurantes: riqueza, religión y familia”. De la mano de la persecución de riqueza están calificativos como “rebuscador” (creativo, ingenioso) y “avisgado” (listo, ventajoso, quien sabe actuar en beneficio propio) (Monsalve, 2006:141-143), que han configurado una imagen del “paisa” como hombre astuto. Esta imagen se simboliza en figuras como las del “culebrero” (hombre que ofrece para la venta cualquier tipo de productos apoyado en un discurso recursivo y convincente), y de tío conejo, un personaje de la tradición oral antioqueña (y

también chocoana puesto que su origen proveniente de la cuentería africana), que saca ventaja en toda situación por medio de la astucia y el engaño. No en vano, en el habla popular se dice que “un paisa vende hasta un hueco” o que “el antioqueño no se vara”.

La cultura del enriquecimiento y el progreso, que se fue gestando a la par del profundo sentido de religiosidad católica paisa, generaron un pragmatismo de lo religioso y lo ético, a la hora de moderar las relaciones laborales, económicas y sociales. Lo paisa ofrece pues una “doble moral” promovida desde una “pragmática económica” que “puebla todos los órdenes de la ética y la moral ya sea religiosa o laica” (Monsalve, 2006:146).



Medellín, la ciudad del sagrado corazón de Jesús, 1997. Collage de Juan Camilo Uribe, artista antioqueño.

Este pragmatismo antioqueño que impulsó la expansión colonizadora hacia el eje cafetero y consolidó la burguesía paisa y su clase industrial, instrumentalizó la moral católica para posibilitar el beneficio económico particular. El sentido práctico paisa, fundado en una ética de acumulación y una religiosidad amoldada para ello, derivó en una lógica utilitarista del catolicismo, poder regulador por excelencia del orden social. Producto de ello, durante la vida moderna, ante la ausencia de una ética fundada en un sentido de ciudadanía, más allá de lo religioso, se produjo una crisis de valores en todos los niveles de la sociedad (Melo, 1990: 33, cit. por Monsalve, 2006:149). Fue así como del imaginario del paisa trabajador, perseverante, adinerado gracias a su astucia y

“berraquera” se produjo un salto al imaginario del paisa “embaucador”, “tramposo”, que haciendo uso de su “viveza” era capaz de cualquier cosa con tal de conseguir dinero, entrando así “lo paisa” al orden de la ilegalidad y del “dinero fácil”. Como resultado de ello, a varios sectores de la sociedad paisa se les suele asociar con las figuras del mafioso, el sicario o, más recientemente, el “paraco” –paramilitar- (entre los hombres) y las modelos de pasarela o las “prepago”, prostitutas finas, (entre las mujeres); Estas figuras, con las cuales se ha estigmatizado la imagen de Medellín, dieron origen en la década de los 90 al apelativo de “metrallo”, como parodia del sobrenombre cariñoso con el que los paisas se refieren a su ciudad: “medallo”, conjugado con la palabra “metralleta”.

• ***La otra cara de la moneda: narcotráfico y grupos armados***

El modelo de sociedad moralmente correcta y adinerada, que vio nacer a la ciudad industrial de principios del siglo XX, comenzó a quebrarse desde los años 50. La desatención a los problemas de pobreza y desempleo a causa de la migración campesina masiva a la ciudad, producto desde entonces de la violencia rural, tomó ventaja a la administración local. La descomposición social se vio reflejada en prostitución, alcoholismo, “vagancia” y primeros brotes de delincuencia ante el fracaso de la represión moral de las autoridades municipales y eclesiásticas y del paternalismo de las élites paisa (Jaramillo, 1996:553) incapaces de asumir la heterogeneidad urbana.



Obra “Justicia” de la artista antioqueña de mediados del s. XX, Débora Arango.

A nivel nacional la crisis política no daba abasto: la violencia partidista de los años 50 se enlazó en las décadas siguientes con la persecución a brotes comunistas y movimientos guerrilleros. Fueron desatendidos problemas como la creciente corrupción de las entidades estatales y la conformación de organizaciones civiles con actividades delincuenciales (Jaramillo, 1996:52-55). Así, el narcotráfico se asoció en sus inicios como una acción derivada del contrabando. Sin embargo, desde los años 70 el narcotráfico en la ciudad había emergido y se consolidaba como “el cartel de Medellín” con Pablo Escobar a la cabeza (Jaramillo, 1996:554). A la par se produjo en la ciudad una creciente conformación de “autodefensas” para la regulación del orden público, ante la deslegitimación de las instituciones gubernamentales en su capacidad de ejercer control sobre la sociedad civil. Estas organizaciones privadas se autoproclamaron como autoridad especialmente en los barrios populares.

Fue así como en los años 80 y principios de los 90 Medellín vivió una de las épocas más sangrientas de su historia en las que se sumaron la guerra terrorista de narcotraficantes contra el estado, la conformación de bandas de sicarios y la creación de bandas juveniles de delincuentes y de milicias populares, frecuentemente confundidas unas con otras (Jaramillo, 1996:556). Los efectos del narcotráfico en la sociedad medellinense han dado como resultado una cultura del enriquecimiento rápido a cualquier costo, de soluciones a los problemas por la vía de la violencia, suscitando la organización armada, la promoción de actividades delictivas y la proliferación de la prostitución entre las jóvenes como un medio de ascensión social avalado por una cultura de la moda y el “arreglo” corporal.

Esta otra idea de “lo paisa”, subsiste de manera soterrada con la identidad que “oficialmente” los paisas buscan promover de si mismos; sin embargo, por fuera de Medellín y Antioquia, dentro del contexto nacional e internacional ésta es la imagen de ciudad que más se ha difundido por los medios masivos y mediante películas como “La vendedora de rosas”, “La virgen de los sicarios”, “Sumas y restas” y “Rosario Tijeras”. Dicha imagen, que no deja de ser una realidad presente, da cuenta del contexto social al que se enfrentan muchos de los migrantes rurales desplazados a Medellín. En esta medida, los barrios

populares de la ciudad, lugares donde se asientan la mayoría de inmigrantes campesinos y desplazados, son los sectores de mayor presencia de los grupos armados, quienes hasta la actualidad continúan consolidándose como la autoridad local que ejerce su poder por medio de la intimidación y las armas.

2. Negros y chocoanos en Medellín

El proceso de configuración de la cultura paisa revela como con el paso del tiempo los antioqueños borraron de su historia la presencia “negra” y promovieron una imagen de prosperidad que poco tenía que ver con el “letargo” en el que se asumía a esta población. El paisa de hoy, bastante “blanqueado” en su figura y sus costumbres, representa la contraparte del chocoano (Wade, 1997:101,102). Estas ideas generalizadas dentro de las representaciones nacionales, son expresadas así incluso por muchos de los chocoanos inmigrantes a Medellín, quienes confrontados con el rechazo y la valoración negativa de su identidad negra, terminan por incorporar los discursos del otro en su autopercepción. Un estudio realizado por Suly María Quinchía para su tesis de Licenciatura en antropología (2003), reveló como los desplazados negros habitantes del barrio Vallejuelos se identificaban como el opuesto negativo de lo paisa, asimilando estos “marcadores identitarios impuestos” (Agudelo, 2004:177).

NEGRO	PAISA
Esclavo	Consideran al negro esclavo.
Debe trabajar más para alcanzar metas.	Se le exige menos que al negro.
Menos oportunidades de inserción al medio laboral en las ciudades centro de poder.	Mayores oportunidades de inserción laboral por contar con una red social de apoyo.
No trabaja para el progreso de su raza.	Trabajan para el progreso de su gente.
Le gusta el progreso personal pero no comunitario.	La comunidad es el eje de su crecimiento y desarrollo.
Tiene complejo de inferioridad.	Alta estima por su cultura.
Se desempeña laboralmente en oficios de bajo estatus social.	Se desempeña laboralmente en oficios de mayor estatus social.
Atrasado por falta de educación y capacitación.	Mayores oportunidades educativas y de capacitación para el empleo.
La “patanería, recocha y diversión” son causas de atraso.	Dedicado a su trabajo y responsabilidades.
Perezoso	Tiene arranque y empuje.
Le gustan los trabajos duros	Le gustan los trabajos fáciles.
Siempre tiene quien lo mande y subordine.	No le gusta que nadie lo mande, es su propio patrón.
Poca iniciativa para generar formas de subsistencia.	Espíritu empresarial que propicia la generación de proyectos de subsistencia.

Fuente: Suly María Quinchía Roldán, 2003:85

El anterior cuadro elaborado por la autora reúne los aspectos surgidos dentro de un taller en el que los habitantes “negros” de Vallejuelos debatieron respecto a la oposición negro/paisa. En éste se puede ver cómo la percepción del desplazado negro identifica al “paisa” con la figura del esclavista, el patrón, la élite, el empresario, etc. y al “negro” con su versión subordinada y opuesta.

Una mirada a la percepción del ciudadano “paisa” sobre el “negro”, ilustra la situación de rechazo/aceptación de “lo negro” en la ciudad. Para ello vale la pena retomar algunos de los postulados de Peter Wade en su libro *“Gente negra, nación mestiza: dinámica de las identidades raciales en Colombia (1997).”*⁴⁸ En este texto, Wade se interesa por el estudio de los procesos de reconstrucción identitaria entre los chocoanos venidos a Medellín y analiza las imágenes de lo negro visto desde “arriba” (los otros) y desde “abajo” (nosotros). Wade argumenta que los procesos de construcción de identidad “negra”, están estrechamente mediados por los estereotipos que sobre ellos teje la población “no negra”. Estereotipos se contradicen desde lo discursivo con la práctica, en donde cotidianamente se tejen una serie de relaciones de intercambio interétnicas encubridoras de un racismo soterrado.

Algunas encuestas recogidas por Peter Wade entre la sociedad de Medellín de los años 90, expresan valoraciones estereotipadas desfavorables como “son malgeniados, agresivos, prevenidos por algo; temerosos[...] no agradecen[...] solo viven para un día”, etc. (Wade, 1997:292). Sin embargo, también en varias de estas valoraciones existe el espacio para el reconocimiento del otro como igual, para su aceptación, e incluso para su admiración por cualidades como la alegría y capacidad para el baile; de modo que Wade señala la ambivalencia de sociedad “paisa” ante el “negro” (y en esto nuevamente su doble moral): “Medellín es concebido básicamente como una sociedad abierta, aunque afectada por cierto racismo, en la cual los negros pueden ser aceptados si se comportan “correctamente” y en la cual la no integración es

⁴⁸ Este libro, que concentra la tesis doctoral en antropología del autor, “posiciona conceptos como la regionalización de la raza y el de orden racial, para comprender el fenómeno de las fronteras étnicas entre la periferia y el centro del territorio nacional, entre lo rural y lo urbano, y su injerencia en la creación de los estereotipos de etnicidad basados en factores raciales, de clase y de ubicación” (Morales, 2003:46).

vista como responsabilidad de los negros, quienes eligen segregarse o carecen de confianza” (Wade, 1997:296).

Como resultado, Wade plantea que la inserción del “negro” en Medellín está condicionada por la modelación de su cultura y conducta de acuerdo a las pautas locales. Por su parte, los migrantes “negros” buscan estrategias de adaptación que involucran procesos de “blanqueamiento” y asimilación del discurso del otro -no negro- sobre si mismos (Wade, 1987:35-36; 1997:309). Pero también, a la par de estas estrategias de inserción por medio del blanqueamiento, como la formación de relaciones con antioqueños, recurren a estrategias de resistencia a la sociedad paisa, por medio de los procesos de nucleación. Las principales estrategias de nucleación son el sostenimiento de una red étnica de información y ayuda, que se reúne en bares y parques consolidados como territorios negros temporales, como por ejemplo el Parque de San Antonio en el centro de la ciudad; y la formación de territorios “negros” permanentes como barrios y asentamientos chocoanos, por ejemplo el caso de los barrios Vallejuelos o la Mano de Dios que con frecuencia incluyen un bailadero como lugar de encuentro (Wade, 1987: 36).

A pesar de la dispersión de la “raza negra” por medio del temprano proceso de mestizaje antioqueño, en Medellín los inmigrantes chocoanos han vuelto a tener presencia desde mediados del siglo XX (Wade, 1987:42) y con mayor fuerza desde fines de los años 90, período en el que se intensificó el conflicto armado en este departamento. Ya desde los años 70 se consolidaron barrios con alta representación de población chocoana, como el barrio “La Iguaná”, y para los años 80 se distinguía su presencia en barrios como Moravia, Zafra, Belén Rincón, Kennedy, Castilla y Barrio Antioquia (Wade, 1987: 42). Aun hoy, muchos de estos barrios y otros nuevos, se ubican en zonas marginales, con difícil acceso a servicios públicos y además cuentan con la presencia de actores armados. Esta última situación ha provocado que los conflictos interétnicos sean en ocasiones resueltos por la vía de la hostilidad y la violencia, como se ilustrará en la historia del barrio Nuevo Amanecer.

Para Quinchía el negro en Medellín enfrenta “una doble estigmatización, como desplazado y como negro” (Quinchía, 2003:92). Es decir, afronta tanto las dificultades habituales del inmigrante rural, del desplazado, como las dificultades adicionales que se le imponen por su color de piel y la connotación de su “raza”. Éste debe resolver su urgente necesidad de encontrar un lugar donde asentarse, generalmente dentro de zonas de invasión preestablecidas, y a partir de ahí ubicar sus lugares de referencia en la ciudad (poco conocida o desconocida del todo), para así rastrear por medio de las redes familiares y de amigos, posibles alternativas de trabajo. Pero además, el desplazado negro debe enfrentar el rechazo social que le dificulta su inserción en la ciudad y lo relega a condiciones de subempleo dentro de los oficios menos calificados.

Ya desde 1987 Wade relataba como “las chocoanas proveen por lo menos la tercera parte de la mano doméstica de la ciudad” (Wade, 1987:37). El oficio doméstico representa la principal alternativa laboral para las mujeres chocoanas en Medellín, acompañado con el trabajo en restaurantes y en ventas ambulantes. Para los hombres, la industria de la construcción constituye la alternativa más eficiente, puesto que para iniciarse como “ayudantes” no requieren de mayores conocimientos (Wade, 1987:38; 1997). Su inestabilidad, sin embargo, conduce a la búsqueda de alternativas entre el trabajo informal. La oferta laboral disponible permite inducir los bajos ingresos de las familias chocoanas desplazadas a Medellín, que, como en el caso de Nuevo Amanecer, subsisten generalmente con menos de un salario mínimo⁴⁹ (ACA, 1996:13), a pesar de tratarse de grupos familiares extensos, con más de 5 personas. Estas condiciones económicas pueden variar para algunos grupos de inmigrantes como estudiantes universitarios, maestros y profesionales en busca de posibilidades de estudio, becas y empleo en la ciudad, puesto que también ha existido en Medellín una minoría de inmigrantes chocoanos (negros y mulatos) de clase media y de las élites regionales dispersos en barrios acomodados y ubicados en buenos oficios.

⁴⁹ Presupuesto inferior a 500.000 pesos colombianos, equivalente aproximadamente a 2.500 pesos mexicanos.

Finalmente, a nivel cultural, podría resaltarse que el impacto del encuentro entre el “paisa” y el “negro” chocoano tiene un efecto bilateral. Los chocoanos en Medellín reajustan su vida e incorporan prácticas urbanas que van consolidando una nueva cultura negra localizada y congruente con el contexto habitado. Dentro de ella, incorporan el “arreglo” en el vestir y en la presentación personal propia de la preocupación paisa por la imagen, pero sosteniendo una estética diferencialmente negra, observable en cortes de cabello, ropas ceñidas y coloridas en las mujeres, portes de “topitos” (pequeños aretes brillantes) entre los jóvenes, etc. También se observan cambios en el acento (del que se hace burla por la sustitución chocoana de la “r” por “d” al pronunciar), o en algunos gestos dentro de la conducta negra, como el aplacamiento del tono de voz, entre otros. En Medellín, los chocoanos tienen un acceso mayor al consumo masivo (a la música de la actualidad internacional, a la televisión por cable, a los videojuegos, a ropa y accesorios de todo orden, e incluso a las nuevas tecnologías de comunicación); también acceden a recursos de educación y de salud, a organizaciones asesoras en la defensa de sus derechos, etc.

Con el paso del tiempo, los migrantes chocoanos se desenvuelven con suficiente soltura en la ciudad y adquieren hábitos ciudadanos a la par de conservar su unidad como grupo social. En síntesis, su territorialidad en lo urbano se reconstruye por medio de procesos de nucleación y de demarcación de espacios negros, donde se reproducen prácticas culturales propias de la vida rural y urbana chocoana, así como prácticas de la nueva cultura negra que se gesta en Medellín. En el capítulo siguiente serán ilustrados algunos de estos procesos de reconstrucción del territorio chocoano desde la vida doméstica y barrial de las familias negras de Nuevo Amanecer.

Como contraparte, los efectos de la migración chocoana en Medellín comienzan a vislumbrarse en una cultura que se ha resistido a “lo negro”. En la actualidad, la ciudad ha incorporado medianamente “lo negro” en su dinámica administrativa, social y cultural. La municipalidad y la gobernación han creado espacios para el apoyo a las poblaciones negras locales, como la “Gerencia de Negritudes” del departamento de Antioquia, entidad dispuesta para su representación en el orden sociopolítico.

En la vida urbana se observa la presencia de lo “negro” en alimentos chocoanos (cómo se ilustró con el trabajo de Paula Galeano), varios de ellos calificados de “afrodisíacos”; así como la influencia del erotismo negro en el baile y la cadencia corporal, y en la amplia difusión que tienen a nivel urbano músicas “tropicales” como el reguetón, el vallenato y la salsa. El vestuario popular en Medellín también se ha aligerado y “tropicalizado”, pues hoy en día se camina en “chanclas”. El “exotismo negro”, simbolizado en la potencia física, las prácticas mágicas, la habilidad para el baile, la eroticidad, la alegría y la tranquilidad, atrae al habitante paisa, anhelante de ellas. El “poder de lo negro”, como lo nombra Wade (1997:296), es la contraparte que seduce al ciudadano no negro y es el origen de su ambivalencia entre el rechazo y la fascinación. De esta manera, no es de extrañar que la cultura “negra” tanto nacional como planetaria se haya popularizado, comercializado y difundido en cds, camisetas, grupos de danza afrocontemporánea, eventos académicos, exposiciones de arte y fotografía, ciclos de cine africano, entre otros.⁵⁰ Lo negro pues, se ha puesto de moda.

Este “estar de moda” no implica la aceptación en una de las sociedades más conservadoras y blanqueadas (cultural y biológicamente) de Colombia; implica estar en la posición de lo “exótico”, lo “curioso”, lo diferente. Pero como tal, involucra también una posición de otredad visibilizada y demandante de derechos, que reclama su lugar entre la sociedad de Medellín. Esta lucha es pues la de una ciudadanía incluyente y tolerante, en medio de la heterogeneidad urbana que describe Jordi Borja cuando comenta: *“la ciudad es la gente. Es descubrir a los demás y por lo tanto las diferencias. La ciudad solo puede existir sobre la base de la tolerancia, porque no hay ciudad homogénea, ella contiene en una escala micro, la diversidad multicultural humana”* (Borja, 2001: 9).

⁵⁰ Ya desde los años 50 relata Peter Wade el boom del porro y la cumbia estilizados con orquestas de bronce a nivel nacional; posteriormente la salsa desde los 70 y el vallenato desde los 80 se difundieron ampliamente, como ritmos blanqueados con raíces negras para la población andina del interior del país. (Wade 1996:334-336).

• **Estadísticas oficiales sobre la población negra en Medellín**

Según las estadísticas del Censo del 2005 respecto a la distribución de la población negra en el país, el departamento de Antioquia es el segundo a nivel nacional en número de población negra, con un 13,87% del total nacional, antecedido por el Valle del Cauca con el 25,63%. Esta cifra es altamente significativa pues supera la de otros departamentos tradicionalmente concebidos como territorio negro como Bolívar con el 11,66%, Chocó con el 6,72%, Nariño con el 6,35% y Cauca con el 6,01% (DANE, Censo 2005).⁵¹ Los resultados de Antioquia reafirman por un lado la invisibilidad que han tenido los negros en este departamento, concebido como zona cafetera, de cultura andina, ignorando la alta concentración negra en regiones como el Urabá antioqueño; y por el otro, los crecientes procesos inmigratorios de población negra. El mismo censo señala a Medellín como el segundo municipio *receptor* de población desplazada en Colombia, antecedido por Bogotá y seguido de Cali y Villavicencio (DANE, Censo 2005).⁵² Medellín recibe principalmente migrantes del departamento antioqueño o de los departamentos vecinos como Córdoba y Chocó.

Estas condiciones permiten calcular que el porcentaje de población negra en la ciudad se ha incrementado notablemente en la última década. Sin embargo, no existe una cifra real sobre su número, pues Medellín no dispone de un Censo diferenciado por etnia. Funcionarios públicos estiman una cifra de 300 a 350.000 integrantes en una ciudad de 3 millones de habitantes.⁵³ Estas estadísticas coinciden medianamente con las cifras que presenta la Gobernación de Antioquia desde la Gerencia de las negritudes. Según esta entidad en el 2002 había en todo el Valle de Aburrá (Medellín y sus municipios conurbados), 596,117 ciudadanos negros, equivalentes para entonces al 19,2% de la población urbana.⁵⁴ Puesto que la migración ha seguido en aumento, no es apresurado suponer que esta población hoy en día rebasa del 20% del total

⁵¹ http://www.dane.gov.co/censo/files/presentaciones/grupos_eticos.pdf P.12.

⁵² http://www.dane.gov.co/censo/files/presentaciones/dezplazamiento_violencia.pdf P.17.

⁵³ Datos aportados por la conferencista, Ana María Arango delegada de la Alcaldía de Medellín, en la charla “Políticas Públicas para la población afrodescendiente en Medellín”, dentro del Evento Sur-Sur. Centro Colombo Americano, Medellín, Ago. 15, 2006.

⁵⁴ Al respecto ver: <http://www.etniasdecolombia.org/organizaciones/afros/indexafros.htm>

local. La variable “étnica” no había sido contemplada en el proceso de gobierno de la ciudad hasta la reciente Alcaldía de Sergio Fajardo, que introdujo el discurso de la multiculturalidad dentro de su campaña. Según, datos recogidos en el presente gobierno local,⁵⁵ gran parte de la población negra de la ciudad se encuentra en la categoría de población “vulnerable”, debido a indicadores como altos índices de analfabetismo y deserción escolar, niñez trabajadora, embarazo temprano, situación económica precaria, ausencia de enfoques etnoeducativos en el PEI (Plan Escolar Integral), desconocimiento de lugar de residencia de estos pobladores, ausencia de seguimiento del proceso escolar, etc. Esta es la población que registra adicionalmente el mayor índice de NBI (necesidades básicas insatisfechas) dentro de la ciudad.

3. El caso del barrio Nuevo Amanecer

“Nuevo Amanecer” se originó en el año 2004 como un proyecto de vivienda de interés social destinado a la reubicación de las familias “damnificadas” por el incendio del barrio “La mano de Dios”. La construcción de la urbanización se terminó en Marzo del 2005 y a partir de entonces, unas 2800 personas damnificadas rehicieron sus vidas allí reunidas bajo el nombre de la comunidad de “Nuevo Amanecer” (Corporación Cedesis, 2006:5). La mayoría de sus habitantes, han sido desplazados del campo a Medellín y a su vez han vivido el desplazamiento intraurbano a partir del incendio.



Incendio del barrio la Mano de Dios, Medellín, 6 de Marzo de 2003. Fuente: carátula de libro “De entre las llamas y las cenizas”, Ovidio Córdoba (2006). Fotógrafo: Henry Agudelo, Periódico El Colombiano.

⁵⁵ Datos aportados por la conferencista, Ana María Arango delegada de la Alcaldía de Medellín, en la charla “Políticas Públicas para la población afrodescendiente en Medellín”, dentro del Evento Sur-Sur. Centro Colombo Americano, Medellín, Ago. 15, 2006.

La historia⁵⁶ de esta comunidad se origina en el asentamiento titulado “La mano de Dios”, un barrio de invasión consolidado cerca al año 1997 por población desplazada de diversas regiones. Este asentamiento, ubicado en la zona centro oriental de Medellín, comuna ocho (Pinar de Enciso), fue varias veces desalojado por las dependencias de ordenamiento territorial de la Alcaldía, además de vivir presiones y amenazas por parte de las “bandas” que se disputaban el monopolio del sector⁵⁷. A estas situaciones, la población resistió, reedificando sus “ranchos” (casas improvisadas con latas, cartones y maderas) numerosas veces, en defensa de su derecho a poseer un lugar donde rehacer su vida. La agresión definitiva que generó la desaparición del barrio fue la provocación de un incendio masivo, en Mayo del 2003, que a pesar de no dejar víctimas, sumió a la comunidad de la Mano de Dios en la miseria.

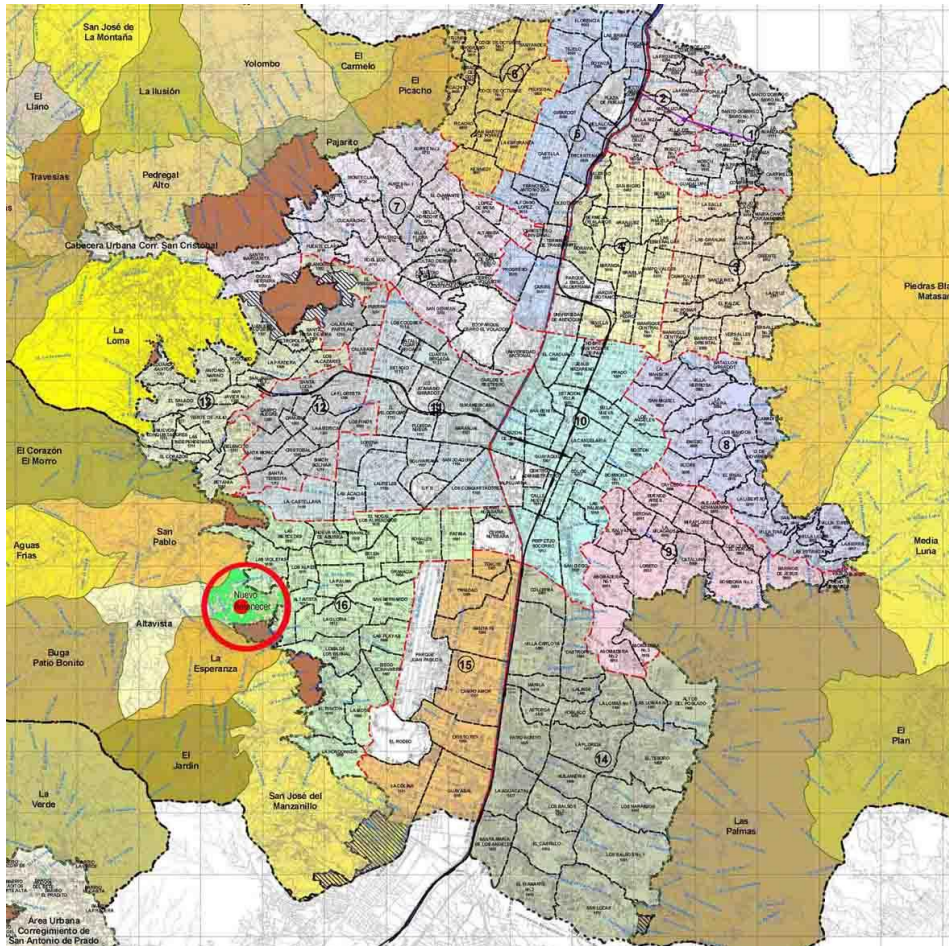
Las familias afectadas vivieron durante meses hacinadas en los albergues que improvisadamente pudieron establecerse en escuelas públicas vecinas. Estas condiciones de subsistencia, sumadas a las pérdidas materiales y afectivas producidas a partir del acontecimiento impulsaron al gobierno local, departamental y nacional a buscar alternativas para la reubicación de la comunidad. Después de varias negativas de diferentes sectores de la ciudad (como Villa Hermosa) y municipios vecinos (como Bello) en acoger a esta población desplazada, se acordó su reubicación en el Corregimiento de Altavista (comuna 70), bajo un nuevo nombre: el barrio Nuevo Amanecer.

El Corregimiento de Altavista colinda con el Municipio de Medellín por el suroccidente, a través de la comuna 16 (Belén). Este sector, de topografía montañosa, se caracteriza por la presencia de varias ladrilleras que explotan las arcillas de los cerros, deforestando y propiciando la inestabilidad de los terrenos. Pese a este factor de riesgo expresado en la erosión de las tierras

⁵⁶ Esta historia aquí resumida es la trama del libro de Ovidio Córdoba (2006), líder de la comunidad de Nuevo Amanecer.

⁵⁷ Según Ovidio Córdoba el territorio de La Mano de Dios era una zona en disputa entre bandas locales debido a que su control posibilitaba proclamarse como autoridad en el sector y por tanto cobrar un impuesto titulado “cuota de seguridad semanal” como contraprestación por los “servicios de protección”. Esta cuota de seguridad no siempre era fácil de conseguir, por lo que surgían amenazas de los grupos en el poder. Ovidio señala que los detenidos responsables por el incendio de La Mano de Dios eran integrantes de un “combo” enemigo a “la banda de los negros” y sus acciones expresaban el “racismo” contra éstos. (Córdoba, 2006:11-17 y 51).

próximas a las ladrilleras, el corregimiento presenta un poblamiento significativo aunque irregular, en el que se destacan tres sectores: “Altavista parte baja”, (donde se encuentra Nuevo Amanecer), “Altavista centro” (donde está la casa de gobierno y centro de salud) y en la parte más alta el barrio “la perla”, (donde se encuentra el colegio Cedepro) y el desvío para el barrio “Bugá”.



Mapa de Medellín y área metropolitana. Indica ubicación de Nuevo Amanecer en Corregimiento de Altavista
Fuente de mapa origina: <http://www.medellin.gov.co/alcaldia/index.jsp> (mapas)

La consolidación de los barrios dentro del corregimiento se ha dado, en general, por ocupación de terrenos baldíos, en donde la autoconstrucción es abundante. A nivel socio-económico, la zona está clasificada dentro de los estratos 1 y 2, es decir, dentro de los niveles de más bajos recursos. La población de Altavista, de predominio mestiza, ha estado conformada mayoritariamente por campesinos antioqueños y habitantes de la ciudad. Aun se observan fuertes referentes rurales en las viviendas y los modos de vida de la gente, como la presencia de casas en tapia (hechas con una mezcla de tierra y boñiga) o la crianza de gallinas y otros animales.

Por su parte, la población de Nuevo Amanecer está conformada por hogares desplazados de diferentes departamentos colombianos como Córdoba, Antioquia y Chocó (Cedesis, 2006: 5). La integran más de 400 familias⁵⁸, dentro de las cuales un alto porcentaje lo componen niños en edad escolar y preescolar. El barrio ha sido pensado por las instituciones que lo visitan como un territorio “multicultural”, entendiendo por ello que en el contexto social barrial convergen diversas poblaciones de orígenes y culturas distintas que interactúan cotidianamente. Sin embargo, entre sus habitantes se observa una clara mayoría negra, en especial chocoana, enfrentada a un porcentaje también significativo de población paisa (migrantes de Antioquia), y adicionalmente una presencia minoritaria de población “costeña” (Costa Atlántica).⁵⁹ Este contexto implica una situación de convivencia entre diferentes modos de vida, en donde “lo negro” domina.

Los grupos de trabajo consolidados por la corporación Cedesis y por otras instituciones presentes en el barrio, reúnen indistintamente gente de diversas regiones.⁶⁰ Uno de los objetivos comunes de las organizaciones allí presentes es fomentar la “convivencia intercultural”. Este propósito es menos viable entre los adultos, en donde la segregación se hace más marcada y la socialización se da, principalmente, a nivel del propio grupo de origen. Sin embargo, en el caso de los niños, existe mayor flexibilidad para relacionarse, a pesar de que en ocasiones se ven influidos por los esquemas de los mayores.

El proyecto residencial “Nuevo Amanecer”, “comprende 12 manzanas con 470 unidades de vivienda unifamiliar, de dos pisos con proyección a tres, en lotes de 3.75 x 8.5 metros” (Córdoba Ovidio, 2006:68)⁶¹; la urbanización está

⁵⁸ Estimativo a partir del número de viviendas, (470 unidades), en su mayoría habitadas.

⁵⁹ Una de las dificultades para hablar de multiculturalidad en Nuevo Amanecer es la carencia de un Censo poblacional que diferencie por etnia y lugar de origen. En reuniones con personal de la corporación Cedesis se estima que un 60 % de habitantes son de descendencia chocoana esta cifra de población negra en el barrio puede ser mayor.

⁶⁰ Por ejemplo, en la conformación de los grupos infantiles se contó con la presencia de niños de la región de Urabá y otros pueblos antioqueños, niños procedentes de Riosucio, del Baudó, de Quibdó y otros municipios chocoanos, niños de Santa Marta y de diferentes regiones de Córdoba.

⁶¹ Vale la pena destacar las medidas de las viviendas, en cuanto al área habitada y al # de integrantes por hogar. Cada familia tiene un promedio de 7 personas (ver constitución familiar:

construida en ladrillo y ordenada de manera serial en tres etapas, escalonadas sobre la montaña. Estas etapas, son denominadas por los mismos pobladores como “playa alta, media y baja”, siguiendo el modelo ordenador de un “reality” televisivo titulado “los excluidos”, en el que cada nivel tenía una correspondencia con una clase social. A partir de esta clasificación, los propios pobladores han establecido una jerarquía de “clase” dentro del barrio, a pesar de que todas las viviendas originalmente fueron entregadas con el mismo acabado.



Vista de Nuevo Amanecer desde carretera de Altavista



Vista de “playa baja” desde mirador en “playa media”

Así, “playa alta” es considerada la zona más silenciosa y organizada, con jardines bien cuidados y donde se concentra gran parte de la población paisa del barrio. Por oposición, “playa baja” se considera la etapa más pobre y descuidada y está habitada en su mayoría por familias chocoanas. Allí las casas parecen estar “hundidas” en el terreno pues no tienen visual sobre el paisaje. Este es el sector donde hay más basura en las calles, donde los jardines son irregulares y donde no es extraño encontrar huellas de fogones de leña sobre la acera. “Playa media” funciona como punto de enlace entre ambas etapas. Es el sector en donde se encuentra “la carpa” y por lo tanto donde se concentran las actividades institucionales y “administrativas” desarrolladas con organizaciones públicas y privadas.

grupos extensos de parientes), que habitan en una vivienda de menos de 60 mt², con solo dos dormitorios, comunicados entre sí.

• **Desplazamiento**

La Asociación Campesina de Antioquia (ACA)⁶² es otra de las organizaciones que se ha interesado en apoyar a la comunidad de Nuevo Amanecer y que ha asesorado la conformación de la “Junta de Desplazados” del barrio. Esta organización ha levantado información importante sobre su población, como el primer Censo en materia de desplazamiento, realizado a 283 familias de Nuevo Amanecer⁶³. Algunos de los resultados obtenidos por la ACA serán citados a continuación:

Según la encuesta, el 98.9% de la muestra tomada corresponde a familias en situación de desplazamiento. De estas familias desplazadas el 84.6% manifestó que los causantes de su desplazamiento eran los paramilitares, seguidos de la guerrilla con un 10.3% y la fuerza pública con un 4.3%. El motivo que produjo el desplazamiento fue para 200 familias “la violencia”, para 14 “los enfrentamientos” y para 66 “motivos económicos”. Solo un 57.9% de los hogares dispone de certificado como población desplazada. El porcentaje restante no está registrado oficialmente y por consiguiente, estos hogares no pueden hacerse beneficiarios de los programas de asistencia social del gobierno.⁶⁴ Al indagar por la ayuda estatal, un 54.4% de las familias encuestadas manifestaron no haber recibido nunca apoyo de “Acción Social”, la entidad a nivel nacional creada por la presidencia para la atención del desplazamiento. Un 36.4% declaró haber recibido ayuda en una oportunidad y

⁶² La Asociación Campesina de Antioquia (ACA), es una organización destinada al apoyo de las poblaciones rurales del Departamento. Ante la problemática del desplazamiento la institución ha desarrollado políticas de apoyo a las comunidades campesinas desplazadas a la ciudad de Medellín y eventos donde se divulga y reflexiona sobre su situación, como el “IV Foro Departamental sobre Problemática Agraria y Desplazamiento Forzado”. (Medellín, 25 de Agosto del 2006).

⁶³ Este Censo finalizado en Junio del 2006 por la Asociación Campesina de Antioquia, ACA, se realizó por medio de encuestas a 283 familias de Nuevo Amanecer, de un promedio de 400 familias que se estiman en el barrio. Sus resultados fueron presentados en el IV foro sobre desplazamiento anteriormente mencionado y en la dirección electrónica de la institución. Ver: www.acantioquia.org

⁶⁴ Por ejemplo, en una oportunidad, al llegar al barrio se estaba realizando una reunión del programa de la Alcaldía de Medellín titulado “Familias en Acción”. Este programa busca la organización de las poblaciones desplazadas para adjudicar subsidios de alimentación y educación. Para ello se inscribe en un registro a las madres que figuran como desplazadas, a las cuales se les nombra como “madres titulares”, quienes adquieren el derecho a reclamar subsidios de alimentación y educación para sus hijos.

solo el 9.2% ha recibido ayuda en dos o más veces. Ante la pregunta por la disposición a “retornar” al lugar de origen, 259 familias (equivalente al 92.5% de los hogares encuestados) expresaron su negativa al retorno y solo 24 contestaron afirmativamente; las razones para ello son de orden económico y psicológico: el miedo. Tampoco es mayoritaria la “disposición a reubicarse”: 198 familias expresaron no estar dispuestas a hacerlo y 85 sí lo harían, de las cuales un 62.3% eligió como lugar de reubicación la ciudad de Medellín.

Por otro lado, son muchas las instituciones públicas y privadas que tienen presencia en Nuevo Amanecer y concentran sus acciones en el apoyo a esta población desplazada en materia de educación, recreación, derechos humanos, entre otros. En general sus habitantes cuentan con una oferta constante para la capacitación y la organización social, con corporaciones como Cedesis o Fenavip. A través de estas instituciones y otras como la “FAO”, se han ofrecido además cursos de “autonomía alimentaria”, “emprendimiento empresarial”, programas de bachillerato para adultos, etc. La Personería del Pueblo y organizaciones de Derechos Humanos también trabajaban en el barrio en torno al tema de la paz y la convivencia. Para los niños existen programas recreativos, como los campeonatos de fútbol y los entrenamientos de porristas organizados por el Instituto Nacional de Deportes y Recreación, INDER, así como las actividades de formación social dentro de los talleres de Cedesis. A nivel interno también se han generado diferentes organizaciones para la representación del barrio en materia política y de derechos, así como grupos dirigidos a la formación infantil en danza, teatro y modelaje.

• ***Vida barrial***

La presencia paramilitar en Altavista es un tema sabido por sus pobladores, pero evitado en conversaciones con desconocidos. Se cree que los paramilitares son responsables de varios crímenes en la zona y de acciones de limpieza social e intimidación. Durante la estancia en campo, fueron recibidas quejas de algunas mujeres quienes afirmaron haber sido seguidas en las noches; otras madres expresaron su temor por las vidas de sus hijos jóvenes que estaban “mal relacionados” o asistían a los “bailes”.



Imagen del muro que separa a Nuevo Amanecer de la ladrillera vecina. Este espacio fue pintado por los habitantes del barrio en una “toma cultural” organizada por la corporación Cedesis. Allí se exhiben paisajes marinos, imágenes del barrio, mensajes sobre el buen trato y la convivencia en la comunidad, protestas sobre las “estrellas caídas”, manos estampadas, retratos de pueblitos paisas, escudos de equipos de fútbol y hasta imitaciones infantiles de Mickey Mouse.

Los “bailaderos” de “playa baja”, son un problema señalado tanto por las madres como por los pobladores paisas e incluso costeños del barrio. Se trata de casas dentro de Nuevo Amanecer que se usan como bailaderos durante los fines de semana en las noches. Frecuentemente en estos sitios surgen “peleas”, atribuidas al abuso del alcohol, pero también a la confrontación entre “negros” y “blancos”. El origen de la discordia, según una mujer paisa, es que a los “morenos” no les gusta que vaya gente blanca a sus bailes; según esta mujer, en el barrio ellos son la mayoría y por tanto “sienten que tienen el poder”; en vista de que en cualquier otro lugar “los blancos los mandan”, entonces ellos al menos en el barrio “quieren mandar sobre los blancos”. (Conversación en bus urbano con L. Agudelo; Oct. 5, 2006).

Existe una insatisfacción entre algunos pobladores no negros de Nuevo Amanecer por vivir en un barrio de “morenos”.⁶⁵ Una queja constante de estos pobladores alude a las fiestas y la “bulla” que provocan los “negros” con su comportamiento escandaloso: *“yo no soy racista, pero no es mentira que son*

⁶⁵ Recuérdese que “moreno-a”, es una de las formas como se refieren los paisas, costeños e incluso los chocoanos a la población negra de Nuevo Amanecer, siendo “lo moreno” un término medio, móvil, difuso entre lo negro y lo blanco. Por lo tanto esta categoría tiende a “rebajar” la referencia “racial” explícita en el lenguaje con el otro. Sin embargo, se torna confusa, pues como “morenos-as” o “morenitos-as” también pueden incluirse los demás pobladores no blancos del barrio, que a su vez no se reconocen como “negros-as”.

los morenos los que armaban pelea y hacen escándalo en el barrio". (Mujer costeña, Nuevo Amanecer, Oct. 11, 2006)

El escándalo y la "rumba" están asociados a la pelea y al alcohol. Por lo tanto los negros o "morenos" también son clasificados como peligrosos, ya que en estas fiestas han resultado jóvenes apuñalados de diferentes etnicidades. El calificativo de "peligrosos" está vinculado tanto a las peleas como a los robos cometidos en el barrio. Durante el mes de Octubre, una tienda fue asaltada y su propietario, un comerciante paisa, asesinado. Los robos generalmente se asocian con pandillas o bandas que se financian cometiendo este tipo de acciones y hacen frente al poder paramilitar de la zona. A menos de tres años de habitado, Nuevo Amanecer cuenta con más de 5 asesinatos de hombres negros y blancos por causas desconocidas. El tratarse de una comunidad en su mayoría negra insertada en una región "blanqueada" ha acarreado fuertes confrontaciones también con los pobladores de barrios vecinos, quienes nombran a Nuevo Amanecer como "La Mano Negra" o "La Mano del Diablo", aludiendo al origen "negro" y desplazado de estos pobladores originarios de la invasión "La Mano de Dios". Los calificativos entre los vecinos de Altavista se repiten: los habitantes de Nuevo Amanecer son bullosos, ladrones y perezosos.

• ***Vida familiar***

La vida en los hogares inicia desde muy temprano. Las mujeres se levantan entre 4:00 y 4:30 de la mañana a apoyar a sus maridos en la partida al trabajo, y luego siguen con los niños, quienes salen para el colegio entre las 5:30 y las 6:00 am. Luego preparan el almuerzo y esperan el regreso de los niños al medio día. La mañana en el barrio transcurre tranquila, se observaban pocas personas en la calle, eventualmente mujeres asoleando a sus bebés o visitándose entre amigas, para solicitar algún favor. En general, hombres y niños están ausentes y solo unos cuantos jóvenes que abandonaron el estudio, suben el volumen del radio en casa. Existe una segunda jornada en las escuelas, la de los niños que estudian por las tardes. En estos casos los horarios se flexibilizan un poco más para hijos y madres. Estos niños esperan el bus del colegio a las 11:30 y regresan entre 5:30 y 6:00, junto con los papás

trabajadores. A esta hora el barrio está en las calles y la bulla, los gritos, la música y la alegría, expresan el momento dedicado al encuentro entre vecinos.



Retrato de familia en diario infantil de María Yurleidy Andrade, Sept. 19, 2006, Nuevo Amanecer

Los hogares chocoanos de Nuevo Amanecer son numerosos y pueden incluir largas listas de parientes como hermanos, hijos, tíos y sobrinos, o con frecuencia abarcar más de tres generaciones, como hijos, nueras, abuelas y nietos. “El promedio de habitantes por familia es de 5 a 7 personas, esto en términos de núcleo familiar, pero es común compartir la vivienda con otros familiares o personas cercanas, lo que hace que esta cifra varíe” (Cedesis, 2006: 5). En estas familias Chocoanas persiste la solidaridad entre parientes los cuales se asumen con generosidad y flexibilidad sin requerir de lazos estrictos de sangre. La relación entre tíos y sobrinos o abuelas y nietos puede sustituir eventualmente a los padres, mientras estos trabajan. De esta manera, a partir de los lazos extensos y la solidaridad entre parientes persiste la movilidad del chocoano en la ciudad para buscar alternativas laborales.

Fueron pocas las manifestaciones de problemas en el hogar dentro de los diarios infantiles. En ocasiones se nombraron regaños, peleas, y en una oportunidad castigos con golpes. Pero también se mencionó el afecto dirigido especialmente a las madres, sobre todo en aquellos casos en los que por motivos laborales se les extraña por su ausencia en el hogar: “*Y mi mamá también la extrañamos mucho, esto lo ise por mi mamá, pue la quiero mucho,*

con todo mi corason". (Diario de Duván Rentería, niño de Nuevo Amanecer, Sept. 22, 2006).⁶⁶

Durante un taller realizado por la corporación Cedesis que tenía por tema la identificación de conflictos en el hogar, los niños manifestaron la negación por parte de sus padres a "salir" y a "jugar". Expresaron también la negación a tener un hogar en paz, lo cual se relaciona con declaraciones como: "mataron a mi papá", "quemaron mi casa", "mi mamá me hizo arrodillar". No obstante, las relaciones entre padres e hijos evidencian el afecto en las familias y la solidaridad de los hijos, especialmente las niñas, con sus madres, a quienes apoyan en las labores domésticas y en el cuidado de los hermanos menores ante su ausencia temporal. En ocasiones esta situación se prolonga cuando ambos padres trabajan, lo que conlleva a que los niños permanezcan solos en los hogares. La situación de soledad se agudiza en los casos en que las mujeres son empleadas "internas", ausentándose de la casa de lunes a viernes. Los niños mayores quedan responsabilizados durante el día del cuidado de los hermanos menores (en algunos casos bebés) y asumen tareas como calentar y servir el almuerzo. Esta convivencia genera un afecto casi "paternal" de los niños mayores (10 y 11 años) por sus hermanos menores.

• **Condiciones económicas**

Según el Censo realizado en Junio del 2006 por la Asociación Campesina de Antioquia, ACA, a 283 familias de Nuevo Amanecer, un 50.5% de estas familias subsisten con unos ingresos mensuales entre los 100 y los 400 mil pesos colombianos;⁶⁷ un 29.3% con menos de 100 mil pesos, un 19% con ingresos entre los 400 mil y un millón de pesos y solo un 1.06% cuentan con ingresos superiores al millón.

⁶⁶ El "diario personal" fue un ejercicio en el que se les solicitó a los niños y niñas que durante una semana completa redactaran sus actividades, sentimientos y experiencias. Dentro de este taller se realizaron los cuadernillos en los que los niños escribirían su cotidianidad. Los fragmentos de los diarios infantiles fueron de gran apoyo para indagar su experiencia de vida, por lo que en adelante se citan con regularidad. Su transcripción ha sido realizada respetando la versión original de los menores en la que aparecen "errores" de ortografía, puntuación y lapsos de letras, que pueden en algunos casos explicitar sus formas de hablar.

⁶⁷ Valor equivalente más o menos entre los 500 y 2000 pesos mexicanos, 2007.

El desempleo en Nuevo Amanecer es un problema mayúsculo. Principalmente son las mujeres quienes carecen de posibilidades de trabajo, aunque la situación masculina tampoco se encuentra estable. La oferta laboral coincide con la anteriormente expuesta por Wade: para los hombres la construcción y para las mujeres el servicio doméstico, o el aseo en algunas de las instituciones educativas donde estudian los hijos. Por lo demás, las mujeres acuden a la venta informal de comidas, a instalar una tienda en el barrio, o al ofrecimiento de servicios de peluquería y otros que les permiten permanecer en la casa y cuidar a los hijos. Con el salario masculino, las familias se ven forzadas a la desatención del pago de cuentas, como el cobro de la deuda asumida en el contrato con el Municipio por la adquisición de la casa (10% del valor de la construcción), o la mensualidad de los servicios públicos. Por estos motivos, en ocasiones los hogares carecen de agua o luz, situación ante la cual recurren a estrategias, como destapar el acueducto y llenar vasijas de agua para reponer sus necesidades básicas.

Adicionalmente los precarios recursos económicos someten a las familias a una alimentación bastante limitada; no es de extrañar que en ocasiones el hambre ronde los hogares del barrio y que los niños puedan presentar condiciones de desnutrición, producto por lo cual se han dado muertes de menores entre los 0 y 5 años por enfermedades gastrointestinales. Los diarios infantiles permitieron reconocer el cumplimiento dentro de los hogares de las tres comidas habituales colombianas, así como conocer algo de la dieta cotidiana de los niños, la cual se fundamenta principalmente en carbohidratos. Dentro de la escuela los niños reciben el “complemento” o apoyo alimentario que se otorga en las instituciones públicas y durante las jornadas de trabajo con las ONG también es frecuente que se ofrezca algo de comer; sin embargo, nuevamente este tipo de “refrigerios” siguen consistiendo en harinas acompañadas con algún lácteo. Así pues, la realidad expresa que la comida es precaria y poco nutritiva. En circunstancias extremas, como el caso de madres cabeza de familia sin trabajo, se recurre a soluciones como “pedir” en los puestos de mercado de la Plaza Minorista alimentos sobrantes. (Conversaciones con Guillermina Córdoba; edificio del SENA, Ago. 25, 2006).

- **Vida escolar**

Durante una visita al colegio Cedepro la coordinadora manifestó que con la llegada de Nuevo Amanecer a la institución la agresividad y el “racismo” se ha intensificado. Anécdotas escolares relatadas por ella así lo confirmaban; entre éstas la experiencia de una niña a quien sus compañeras no incluyeron en el grupo de amigas al que dieron por nombre “las fresas”, porque ella era una “mora podrida”, o la de otra estudiante que había sido tirada a un pantano por ir sucia al colegio. (Conversación con Beatriz Correa; notas personales en diario de campo; Sept. 6, 2006)

En una encuesta realizada a los profesores de la institución, 15 de los 16 docentes afirmaron detectar problemas de “racismo” y “discriminación” en el colegio. Los maestros citaron comentarios como: *“se discrimina la raza negra cuando los otros niños le expresan: gas los negros, chocolatinas derretidas, ustedes que viven en la mano del diablo”*; (...) *“algunos estudiantes manifiestan resistencia hacia los compañeros de color o de escasos recursos”*; (...) *“hay grupos que no aceptan las maneras de ser de un barrio que se llama Mano de Dios”*; (...) *“Hay inconformidad por la manera de ser y de actuar de los niños del Nuevo Amanecer”*. (Fragmentos de encuestas a maestras Martha Vélez, Sandra Álvarez, Rosario García y Luisa Fernanda Muñoz del Colegio Cedepro; Sept. 2006)

Al indagar por las relaciones entre los distintos estudiantes, los maestros señalaron en general las dificultades en la relación entre los estudiantes negros y los demás compañeros. Para algunos pocos (5), se trata de roces, situaciones ocasionales; para la mayoría (10) la situación es generalizada y agresiva. Solo una maestra afirmó no observar conflicto alguno. Al respecto los maestros afirman: *“los rechazan por su color, olor; se hacen chistes crueles”*; (...) *“sí hay discrepancias por lo que muchos dicen que son escandalosos, alborotados, siempre su tono de voz es muy fuerte y eso les choca; igual a veces se sienten rechazados por el racismo”*; (...) *“en los grupos aun se presencian casos de discriminación, infundidos desde el espacio social y lo familiar, en donde se vislumbra intolerancia e irrespeto”*. (...) *“Son niños y niñas espontáneos, que hablan duro, son alegres y tratan de integrarse al grupo.*

Cuando son excluidos y agredidos se tornan rabiosos y en ocasiones se presentan peleas. (...) *“hay agresión física, verbal, discriminación, burla”*. (Fragmentos de encuestas a maestros Martha Vélez, Rosario García, Dorian Escobar, Luz Dary Tolosa y Natalia Betancur del Colegio Cedepro; Sept. 2006).

Algunos docentes (5 de 16) manifestaron que el “rechazo” también era ejercido por los propios niños negros al interior de su comunidad: *“entre ellos mismos se rechazan su raza, no se entienden, se humillan”*; (...) *“entre ellos/ellas mismos se dan exclusiones dependiendo del lugar de vivienda (Nuevo Amanecer)”*. A estos comentarios se suman aquellos que mencionan la separación y nucleación de los estudiantes negros: *“estos alumnos viven a la defensiva diariamente”*; (...) *“forman sus mismos grupos, casi no interactúan con sus compañeros”*; (...) *“el círculo de amigos en el aula es reducido”*. (Fragmentos de encuestas a maestras María Consuelo, Ana Isabel Sánchez, Martha Vélez y Luz Dary Tolosa del Colegio Cedepro; Sept. 2006).

En cuanto a la relación maestro-estudiante, los profesores expresaron tener relaciones normales, *“sin discriminación por ellos”*, buenas y excelentes con sus estudiantes negros; solo dos maestros afirmaron que su relación se dificultaba en las situaciones en que debían llamarles la atención o porque *“no laboran excelentemente en los seminarios”* (Profesora Aceneth Mena). Todos los maestros encuestados estuvieron de acuerdo en afirmar que en el colegio Cedepro existe un ambiente multicultural, *“debido a que en la institución se reciben muchos estudiantes desplazados que vienen de diferentes regiones”*, o *“porque en un mismo espacio se relacionan dos razas, blancos-negros”* (Profesores Isabel O. y Carlos Gaviria), y que por esto, la escuela requiere de políticas etnoeducativas. Pero, en general, afirman tener “conocimientos generales”, *“lo básico”* sobre la “cultura negra”, por lo que les gustaría profundizar en estas materias para mejorar su práctica docente con esta nueva población. Sin embargo, una gran mayoría (13 de 16) expresa realizar actividades que traten el tema de la diversidad cultural en clase y señalan que *“desde la llegada de Nuevo Amanecer a Altavista, es una necesidad trabajar el tema de la identidad”* en el aula (Profesora Luz Dary Tolosa). La “raza” es un

término que sigue siendo utilizado en el lenguaje común de los maestros como lo evidencian algunas de sus respuestas anteriores.

Por su parte, los niños verbalizan sus propias experiencias escolares de la siguiente manera: en los diarios de campo, hicieron alusión a los horarios del colegio (jornadas de 6 a 12 del día), al tipo de clases que reciben, (español, ética, tecnología, producción de texto, artística, computadores, educación física, inglés, ciencias, etc.) y a sus actividades en tiempo de descanso, (comer el complemento, jugar con los amigos, jugar fútbol, recochar, etc). Aparecen además descripciones de los contenidos de clase y de otro tipo de actividades escolares como el rezo en la mañana, el aseo del salón por parte de los niños al final de la jornada, las celebraciones de días especiales como “el día del amor y la amistad”, donde se realizan presentaciones de baile, trovas y canciones, entre otras. La vida en la escuela es presentada por los niños de una manera entretenida: *“hablamos dibujamos pintamos nos divertimos barrimos nos paramos del puesto y simos desorden harreglamos el salón”*. (Diario de Cristian D. Sánchez, niño de Nuevo Amanecer, Sept. 20, 2006).

Dentro de estos relatos se observan algunas relaciones escolares conflictivas en torno a la figura de ciertos maestros y a la “disciplina en clase”; por ejemplo algunos comentarios fueron: *“Luisa Kelly y yo nos escapamos del salón y dentramos a las 8:50, la profesora llamó a la coordinadora para que nos colocara observación y contrato pedagógico”*; otros problemas señalados esporádicamente se relacionan con el rendimiento escolar: *“saqué insuficiente (...) y no hice nada porque quede atrasada”* (Diario de Maria Yurleidy, niña de Nuevo Amanecer, Sept. 20 y 21, 2006). Pero, en cambio, en ningún diario se mencionaron experiencias de “racismo” o rechazo entre compañeros. Este tipo de situaciones son verbalizadas oralmente al llegar a casa o durante los talleres dentro del barrio. Por ejemplo, en una oportunidad Yuleicy, una niña de Nuevo Amanecer comentó que se había peleado en el colegio. Explicó que unas niñas no la dejaban hablar y que ella no se la iba a “dejar montar”. Luego agregó que en su salón nadie la quería porque ella era la única niña negra. (Notas personales en diario de campo, casa de Esneda Quinto y Yuleicy Córdoba, Sept. 21, 2006).

Para sintetizar, Este recorrido por la vida familiar, escolar y urbana de la comunidad de Nuevo Amanecer ejemplifica la confrontación que viven estos pobladores “negros” en la ciudad de Medellín, el rechazo al que se ven sometidos dentro de su entorno barrial y escolar, en el que se evidencia la doble estigmatización de la que hablaba Quinchía (2003) para el caso de barrio Vallejuelos, es decir, como desplazados y como “negros”; esta segregación se hace visible también en el barrio con el establecimiento de jerarquías de clase como “playa alta, media y baja”, que aproximadamente se corresponden con los sectores de mayor residencia chocoana en la categoría de “lo bajo” y paisa en la categoría de “lo alto”; dentro de la vida residencial también se ilustra la permanencia de grupos familiares extensos y lazos sólidos de parentesco, que posibilitan el desarrollo de estrategias de movilidad para afrontar las dificultades económicas y laborales en los hogares.

Así mismo puede observarse la definición y consolidación de un territorio negro permanente: el barrio, señalado como tal por la comunidad interna y la comunidad vecina de Nuevo Amanecer; y la delimitación de “territorios temporales” reconocidos como “negros”, propios para la nucleación de la población juvenil, tales como los bailaderos de “playa baja” que funcionan como territorio identitario de la comunidad chocoana. En esta medida, los habitantes “negros” de Nuevo Amanecer reproducen las estrategias de nucleación ilustradas por Wade (1997) en los años noventa. En el próximo capítulo será abordado el aspecto cultural de esta comunidad, descrito por medio de las prácticas que reproducen los hogares negros en la reconstrucción del territorio interiorizado chocoano dentro de Nuevo Amanecer. Este territorio interiorizado y re-ubicado en el escenario actual del barrio posibilitará ilustrar los referentes identitarios y territoriales con los que cuentan los niños negros sobre el lugar de origen de sus padres.

CAPÍTULO IV

RECONSTRUCCIÓN DEL TERRITORIO CHOCOANO EN NUEVO AMANECER

Si bien las historias de vida de los hogares de Nuevo Amanecer han estado marcadas por el desplazamiento “forzado”, su movilidad no implicó la desaparición de varias pautas culturales y de una territorialidad interiorizada que fue cargada consigo desde el lugar de origen, el Chocó. Estas pautas culturales y prácticas sobre el territorio habitado, revelan la transferencia de una identidad cultural y socioterritorial en los hogares negros.

A continuación describiré como la reinterpretación del territorio actual es una labor que se arraiga en prácticas culturales estructuradas por sus lugares de procedencia y estructurantes de la apropiación espacial particular que esta comunidad de migrantes realiza sobre la piel del barrio. La lectura se ha centrado en la reconstrucción de pautas territoriales chocoanas observables en el aspecto físico del barrio, en el aspecto social y en la vida doméstica; así como en la observación de componentes culturales fuertemente asociados con el Pacífico rural y negro, como son la religiosidad y la tradición musical cantada que revelan el conocimiento, el arraigo y la interiorización del territorio chocoano en las narrativas que nos presentan.⁶⁸ En esta lectura se abordarán principalmente tres ámbitos territoriales de escala micro: el barrio, la casa y el cuerpo, como esos territorios próximos que Giménez define como “identitarios”; y dos ámbitos socio-culturales: la religiosidad y la tradición oral en el canto.

Para apoyarme en su análisis he partido de las descripciones hechas en el capítulo segundo por varios antropólogos sobre la reconstrucción de las pautas territoriales e identitarias negras en lo urbano. Al respecto, puedo señalar que Nuevo Amanecer presenta varias de las características identificadas por los autores como son: un vecindario con parentesco, el predominio de lo público sobre lo privado, la persistencia parcial de prácticas rurales agrícolas y de la religiosidad chocoana en lo urbano. Pero también la presencia de la alegría, los equipos de sonido, el baile, los juegos, y los niños que dominan las calles, como en los barrios populares “negros” de ciudades como Quibdó o Tumaco. Estos rasgos serán descritos a continuación.

⁶⁸ El material que aquí se expone no tiene la finalidad de profundizar en temas característicos de la cultura chocoana, como por ejemplo la ritualidad funeraria, ampliamente ilustrada por los investigadores colombianos, sino que pretende dar muestra de la existencia de este tipo de prácticas y conocimientos en Nuevo Amanecer.

1. reconstrucción de pautas territoriales chocoanas observables en el aspecto físico y sociocultural del barrio y la vida doméstica de los hogares negros de Nuevo Amanecer.

Entre las familias chocoanas de Nuevo Amanecer es frecuente encontrar lazos de parentesco de una casa a otra. No solo los grupos familiares son extensos y vinculan varias generaciones, sino que además entre diferentes viviendas del barrio pueden habitar hermanos, nietos, primos y otros parientes cercanos, por lo que apellidos como Moreno, Mena, Rentarías, Asprilla y Mosquera se repiten entre las casas chocoanas con frecuencia. En los diarios escolares los niños mencionaban habitualmente ser enviados a casas de tíos o abuelos por algún “mandado”. De esta manera, la concepción del poblado rural o del barrio rururbano como un espacio compuesto por “truncos” familiares o al menos por pequeños núcleos de parientes (Montes, 1993) es sostenida medianamente entre varias familias chocoanas de Nuevo Amanecer. Este vecindario con parentesco evidencia además la forma de migración estacionaria, en la que un primer migrante “arrastra” a sus familiares cercanos al nuevo territorio. Por tanto, de un año a otro (2006-2007) puede verse como en algunos hogares han arribado otros parientes recientemente llegados del Chocó.

Estos núcleos de parientes han sido consolidados desde años atrás, cuando las primeras familias migraron a Medellín y fundaron “La Mano de Dios” en 1997, o incluso desde antes con otros familiares que llegaron más tempranamente. Por tanto, la migración estacionaria manifiesta el sostenimiento de los vínculos entre los hogares migrantes y los que permanecen en el municipio de origen chocoano. A pesar de que en muchos casos los familiares no se han visto en años, los lazos de arraigo y parentesco en la distancia son sostenidos por medio de la comunicación telefónica entre hogares, estando informados sobre los acontecimientos familiares, locales y regionales, como las fiestas patronales, o por el envío y la recepción de mercancía propia de cada lugar de partida.

Por otro lado, la existencia de lazos con otros parientes y amigos chocoanos se prolonga en la ciudad a lo largo del área urbana y se extiende también con el

tiempo y la llegada de nuevos migrantes. Barrios como Zamora, Acevedo, San Javier, Moravia, Manrique y Paris son algunos de los lugares nombrados por las familias chocoanas de Nuevo Amanecer donde habitan otros familiares y amigos. Algunos de estos sectores, como Moravia y Vallejuelos, se han consolidado como barrios de invasión con alta población negra en Medellín, donde los habitantes han levantado sus casas de acuerdo a las formas de construcción de la vivienda rural. Este tipo de vivienda, que los niños nombran en sus diarios como “casa de palo” o “rancho” fue elaborada en su momento por los pobladores de Nuevo Amanecer en lo que era antes La Mano de Dios.



Vista de “El Morro” (frente al río Medellín) en barrio Moravia
Fuente: www.surimages.com/.../0508ActualidadArchivo.htm

La vivienda tradicional ha sido sustituida por las casas de “material” (ladrillo y cemento) entregadas por el gobierno dentro de Nuevo Amanecer. Todas estas viviendas tienen la misma apariencia y distribución original: se ingresa por la sala y el baño en un costado, siguiendo con la cocina hasta el patio trasero, en el fondo. Desde la cocina se da acceso al segundo piso, dividido en dos habitaciones. Esta distribución es ajustada a la voluntad de cada familia mediante el uso de cortinas y muebles en su separación. Sin embargo, el diseño de las casas de Nuevo Amanecer responde adecuadamente a los usos tradicionales de la vivienda rural chocoana, puesto que respeta la continuidad de espacios de uso importantes en la vida doméstica como el jardín y el patio trasero para numerosas labores del hogar, así como una distribución acorde con la relación público-privado en la repartición de los espacios de afuera hacia adentro de la casa en el eje horizontal planteado por Restrepo (1996a). No obstante, sus dimensiones difieren mucho de la amplitud original de las casas

de “La Mano de Dios” hechas por las propias familias y es ésta limitación espacial una queja permanente entre los habitantes de Nuevo Amanecer.



Casa de Marta Paulina Mena, (cocina)

Dentro de la lógica de usos y acceso a los espacios del hogar persiste la cocina como un escenario familiar medianamente restringido a los visitantes, y las habitaciones como el lugar de mayor privacidad. Los cuartos se encuentran en los segundos pisos de las casas, a donde se evita el paso de los desconocidos. En algunos hogares las salas dejaron de ser el espacio de socialización de la familia, para convertirse en locales de distintos negocios, como salón de videojuegos, tiendas o peluquerías que implican una interacción de orden “comercial” con los vecinos. Pero en general este sigue siendo el espacio de lo social, donde se crea una continuidad con la calle a través de las puertas abiertas, como en los barrios periféricos de Quibdó (Ferro, 1993). Mientras tanto, el patio es el lugar en el que se lava y seca la ropa y se baña a los niños en brazos. Dentro de su uso persiste entre algunas familias la cría de animales como perros y gallinas o el cultivo de plantas y verduras.

En la actualidad muchos hogares han abandonado sus prácticas agrícolas, pues afirman no tener tierra disponible o estar cansados de que sus cultivos en los jardines sean robados. A falta de tierra algunas mujeres se están capacitando en el aprendizaje de programas de agricultura intensiva. En los patios traseros de sus casas se exhiben pequeñas camas de madera con cultivos hidropónicos, que recuerdan a las zoteas del patio chocoano. Estas iniciativas han sido fomentadas por el programa de promoción de la huerta

casera en los hogares, que adelantaba la FAO por medio de la “Federación Nacional de Vivienda Popular”, Fenavip como alternativa alimentaria.

Adicionalmente, la procedencia rural de gran parte de los pobladores adultos (por encima de los 30 años) de Nuevo Amanecer se evidencia en la relación con la tierra que sostienen algunos de sus habitantes. Ésta es palpable en la elaboración de jardines frente a las casas y huertas en los alrededores del barrio, por iniciativa de madres y abuelas de familia y de algunos pocos hombres que se han organizado en torno al trabajo agrícola. Nuevo Amanecer está ubicado en una zona periférica de Medellín que dispone de alrededores sin urbanizar. Estos terrenos son utilizados para crear huertas por un grupo de hombres paisas y chocoanos de edades diversas (entre los 25 y 45 años) con ascendencia campesina. El grupo, que se autodenomina “la granjita”, ha levantado cultivos de maíz, frijol, auyama (calabaza grande), yuca, cebolla, zanahoria, etc., que regularmente son usados para el consumo personal entre sus miembros, familiares y amigos, aunque en ocasiones han servido para la venta.



Vista de jardines de playa media y baja, Nuevo Amanecer, 2006.

Los jardines del barrio cultivados principalmente por las mujeres adultas, madres y abuelas de familia son también muestra de este origen agrícola y rural. “Playa alta” ostenta en sus zonas verdes jardines ordenados, prediseñados y cercados, que hacen parte del orgullo de sus pobladores. Estos jardines tienen finalidades más ornamentales que prácticas y por lo tanto se da un privilegio a las plantas florales y decorativas, aunque también se encuentran especies utilizadas en el hogar. Pertenecen en su mayoría a familias antioqueñas, entre las cuales existe una estética en el paisaje que preferencia la belleza por medio de la simetría y el contraste de colores.

Mientras tanto, las zonas verdes en “playa baja” están surcadas por caminos y plantas sembradas de una manera aleatoria. El jardín entre las mujeres negras del barrio, es el espacio donde cultivan no solo plantas ornamentales sino medicinales, para preparar remedios caseros o condimentar sus comidas. Entre estas plantas se encuentra el limoncillo, la hierba buena, la albaca, la penca de sábila y el sauco, el paico, y la ruda, las cuales tienen sus respectivas propiedades curativas e incluso “limpiadoras” o “protectoras”. Por medio de las plantas, las mujeres sostienen sus prácticas medicinales e intercambian su saber.

La enfermedad en el Pacífico puede deberse a actos humanos de maldad y brujería, a “desmandes” (descuidos personales con la salud), o a una voluntad divina (Restrepo, 1996a:234). Para aliviar las primeras es preciso acudir a especialistas, como brujos y curanderos, pero las segundas, mucho más frecuentes, pueden ser atendidas en casa. Las madres chocoanas de Nuevo Amanecer tienen un conocimiento básico de las plantas medicinales que cultivan en sus jardineras, así como de los remedios caseros para tratar emergencias domésticas como parásitos, fiebres, dolores de estómago o resfríos. Los parásitos son unos de los problemas más frecuentes en el Pacífico ribereño y también se dan entre los niños del barrio; para su cura, las mujeres por ejemplo utilizan recetas basadas en bebidas de paico y collares de hojas de limoncillo. La fiebre puede tratarse con infusiones de flores del sauco y miel. Y las enfermedades respiratorias con recetas a base de caldo de

camarón de agua dulce (Notas personales en diario de campo de conversaciones con Ana Ríos y Marta Paulina Mena respectivamente: Sept. 12, 4 y 11, 2006).

Además de la medicina casera, algunas mujeres chocoanas mayores también manejan un conocimiento elemental de algunos procedimientos mágicos, utilizados para la protección y el fortalecimiento de sus seres queridos. Muchas de las prácticas mágicas, domésticas, están destinadas a los recién nacidos y a los niños en brazos, pues son estos los más débiles. Así por ejemplo, cuando un niño nace se le ombliga y además se le protege del mal de ojo que pueden echarle las mujeres envidiosas, con malas intenciones o deseos de posesión; para ello se le hacen rezos, baños y se le colocan pulseras y collares de los que cuelgan bolsitas rellenas de piedras y hierbas protectoras.

La ombligada consiste en un ritual de fortalecimiento del bebé, en el que se le emparenta con algún elemento vegetal, animal o mineral, del cual el niño adquirirá sus propiedades. Según Jaime Arocha, en el Baudó (Chocó) existen dos rituales de ombligo; “el primero se celebra cuando alguien nace, y la madre entierra la placenta y el cordón umbilical debajo de la semilla germinante de algún árbol, escogido por ella y cultivado en su *zotea* desde que supo de su preñez. (...) Cada niño o niña distingue con el nombre de *mi ombligo* a la palmera que crece nutriéndose del saco vitelino enterrado con sus raíces el día del alumbramiento” (Jaime Arocha, 1998:15). Allí donde esté sembrado el árbol “*ombligo*” del niño, permanecerá su lugar de origen, su raíz anclada a la tierra que lo vio nacer.

El otro ritual consiste en rociar sobre el ombligo del bebé en proceso de cicatrización, el polvo de un elemento natural con el cual se le desee emparentar (Arocha, 1998:16). Este segundo “tratamiento” del cuerpo recién nacido es el más desarrollado en el Pacífico rural. Para su elaboración se escogen elementos que representen cualidades indispensables para el desenvolvimiento de la vida rural en el medio chocoano, como la malicia, asociada con la araña Ananse, conocida en la tradición oral como un personaje astuto, (Arocha, 1998:17-22); la suerte, como por ejemplo ombligaciones con oro (Roldán, 1991:40), para que los niños tengan mayor predisposición en

encontrarse con este metal precioso; o la fuerza, como por ejemplo la anguila, hábil en ganar peleas. Varias mujeres adultas de Nuevo Amanecer fueron ombligadas y recuerdan el elemento con el cual está emparentadas. Sin embargo, no es de extrañar que las mujeres jóvenes con hijos no realicen este tipo de prácticas, o ni siquiera las conozcan. Esta práctica entrada en desuso es ejercida eventualmente por algunas abuelas de los recién nacidos, quienes la actualizan para las necesidades impuestas por la vida moderna. Así por ejemplo, la nieta de Marta Mena, nacida en Medellín fue ombligada por su abuela con periódico para dotarla de inteligencia; el periódico está asociado con la información, la escritura y la lectura, siendo estos requisitos necesarios dentro de la vida urbana moderna. (Notas personales en diario de campo, Oct. 24, 2006)

Adicionalmente, algunas pocas mujeres de Nuevo Amanecer fueron mineras dentro del Chocó o en regiones antioqueñas como Zaragoza. Ellas conservan otros saberes, como las técnicas tradicionales de explotación del oro practicadas todavía por los pequeños mineros chocoanos; también poseen la batea con la que lavaron la arena para su búsqueda. Éste es un objeto preciado que se conserva como símbolo de identidad y se exhibe en las decoraciones alegóricas a lo “tradicional chocoano”, como fue el puesto de comida “típica” en el que apareció entre las calles el barrio durante la feria multicultural.

Según el censo de la ACA, originariamente unas doce familias de las 283 encuestadas en Nuevo Amanecer tenían por oficio exclusivo la minería en sus antiguos lugares de residencia (ACA, 2006). El número es significativo, puesto no todas estas familias eran de origen chocoano, sino también paisa y costeño; pero además, porque la minería en el Chocó es un oficio al que se recurre temporal y esporádicamente, y se alterna con otros como la agricultura o la pesca. Sin embargo, este saber y los relatos que en torno al oro se tejen han quedado en la memoria de unos cuantos adultos y en ocasiones de pocos niños que tuvieron familiares involucrados en la labor minera. Sus conocimientos y los imaginarios sobre el oro están asociados con la memoria del río y son activados por las mujeres al pasear en las quebradas de Altavista.

Por su parte, el río y el agua en general, tienen gran fuerza entre las mujeres adultas que vivieron prolongadamente en el Chocó. Su memoria generalmente va acompañada del disfrute de actividades como bañarse, nadar, o hacer la comida en fogón de leña, además de ligarse a los oficios de la minería y la pesca. En general, para grandes y chicos de Nuevo Amanecer el gusto por el agua es una constante. Los paseos a quebradas y piscinas son apreciados y anhelados por niños y adultos cuando las instituciones culturales y escolares los propician. En ausencia de estos, los hombres de la “granjita” acondicionaron un tanque de agua, próximo a sus cultivos para ser utilizado como bañadero público. Este lugar es visitado por algunas familias en los fines de semana, aunque otras lo consideran un tanto peligroso y evitan que sus hijos se bañen en él. La memoria del “espacio acuático” (Oslender, 1999) –río o mar- entre los niños, esta especialmente presente entre quienes vivieron de manera prolongada en el Chocó. Sin embargo, en general, los niños disfrutaban de los ambientes acuáticos y sueñan con tener una piscina en el barrio; esta relación con el agua será descrita en el próximo capítulo.

Por otro lado, en las casas chocoanas la comida es uno de los medios más eficaces para sostener la identidad cultural. Su presencia cotidiana en el hogar conlleva a una evocación constante de los productos locales, del medio natural y de las prácticas culturales del Chocó para su preparación y consumo. Entre los chocoanos, como en general entre las poblaciones de origen rural, existe el gusto por cocinar en fogones improvisado de leña al aire libre. Esta práctica, que deja sus rastros en las calles de playa baja, en Nuevo Amanecer, es compartida en el Chocó por hombres y mujeres. Los hombres, aprenden a hacer su comida en el monte, donde tienen que pasar largas jornadas cazando, talando árboles o pescando. Este hábito aparece en su versión urbana entre los miembros de “la granjita”, quienes además de organizarse para cultivar la tierra, disfrutaban de pasar el día en su “huerto” y cocinar allí plátano asado, torta de pescado, arroz tapado con hoja de vijao, etc.

En las casas chocoanas se realizan platos, (platicos) típicos como la sopa de queso, (caldo con pedazos de guineo y queso costeño en trozos), arroz

“clavao” (con longaniza), patacón (plátano machacado verde, frito) y sancocho de pescado (sopa con papa, yuca, plátano macho y algún tipo de carne).



Grupo “La Granjita” cocinando en leña

“Arroz clavao”, patacón y ensalada

Durante los eventos públicos de tipo “cultural” las mujeres participan con las ventas de alimentos, considerando que éste es el recurso con el que más claramente identifican su lugar de origen. Dentro de la feria de la “multiculturalidad” por ejemplo, organizaron grupos afines de acuerdo a sus procedencias geográficas y eligieron su menú tradicional. El grupo de las costas Atlántica y Pacífica vendió sancocho de pescado, guarapo (bebida de panela y limón) y panelitas (dulces de coco con panela).

Los productos chocoanos son añorados por grandes y chicos. Las familias se saborean cuando reciben de sus parientes chocoanos “traídos” regionales como el chontaduro o el borojó, o cuando recuerdan el sabor del pescado de río fresco. Durante la realización de los talleres de pintura los niños pintaron numerosos frutos regionales como elementos identitarios, que expresan el medio chocoano y la cultura que lo envuelve. Varios de estos productos como el chontaduro, el borojó, el ñame, el caimito, o antojos especiales como la “guagua ahumada” son escasos en la ciudad o se encuentran a altos precios, lo que impide su compra. Sin embargo, los alimentos que constituyen la dieta básica chocoana, como el plátano (macho), el arroz y el pescado, son accesibles en plazas de mercado. El arroz, por ejemplo puede estar presente en todas las comidas, e incluso ser la base que las compone debido a la carencia de recursos. Las mujeres han diversificado el arroz, mezclándolo con verduras, fideos y pollo, ampliando a nuevos sabores el paladar tradicional.

Fuera de los hogares el territorio barrial se extiende como espacio de identidad, principalmente en Playa Baja, pero también en playa media y alta, donde la calle, los andenes, las escaleras y alrededores de los hogares comienzan a llenarse de niños, jóvenes y adultos en las tardes. Varios hogares chocoanos mantienen las puertas abiertas durante el día y desde el exterior se alcanzan a entrever equipos de sonido a alto volumen, adultos cantando vallenatos, reuniones de amigos jugando dominó, cartas o parqués que eventualmente sacan las sillas y mesas al andén. En las escaleras de playa baja y media se observan las reuniones de grupos de jóvenes, “charlando”, y escuchando reguetón; calle arriba y abajo, entre zonas verdes y asfalto, por todo el barrio corren y juegan los niños. Las mujeres asolean a los bebés por las mañanas y se visitan y peinan entre amigas en las entradas de las casas.

A pesar de las amplias calles con las que se concibió el barrio, pocos carros llegan hasta sus puertas como buses escolares, taxis y automóviles de las instituciones públicas y privadas que lo visitan; de modo que en la calle se impone el peatón. El comercio informal es poco y se concentra principalmente entre vecinos paisas y visitantes foráneos que pasan de puerta en puerta. De vez en cuando alguna mujer chocoana vende comida en la calle. Las tiendas en su mayoría son de propietarios antioqueños aunque también los hay costeños o chocoanos. Los negocios negros se caracterizan por la oferta de servicios y productos de belleza, artículos de papelería y regalos, videojuegos entre otros. Ocasionalmente las calles o las mangas (zonas verdes) y “el árbol” son utilizados para realizar fogatas y almuerzos colectivos. La vida en la calle que comunica a playa baja y media se prolonga hasta entrada la noche y se manifiesta como territorio identitario para la libre expresión de “lo negro” entre los niños y adultos, por medio de la alegría y dinamismo de la gente, los llamados entre vecinos y parientes de un lado a otro de la cuadra y el volumen de la música en los hogares.

La apropiación del espacio público del barrio manifiesta además el carácter diferencial de la corporalidad “negra” tanto en sus formas, como en su lenguaje, movimiento y expresión. Se trata en general de un cuerpo que se “saborea” en la vida cotidiana y festiva; “cuerpo vivido” en el andar, hablar, saludar, pero

también en la cadencia del baile, y en la potencia, ritmo y acento en el canto y la interpretación musical. Ello manifiesta un lenguaje corporal implícito, pero identificado claramente como propio, que es portador de identidad y se reproduce entre hombres y mujeres, niños y adultos con soltura, agilidad y seguridad en su expresión. Ese cuerpo vivido y disfrutado rueda por las calles del barrio contoneándose, expresándose de brazos abiertos y viva voz, bailando, gesticulando y cantando. Se trata de un cuerpo alegre y emotivo que desde los primeros meses de nacido da gestos de este lenguaje corporal que atraviesa la vida: Los bebés aprenden a caminar al son de la música tropical de sus casas, los niños se inscriben en actividades deportivas como atletismo y fútbol. Las niñas participan en grupos de danza afrocolombiana, los jóvenes bailan reguetón en sus fiestas, los adultos cantan y bailan salsa y vallenato en casa, los abuelos mecen a sus nietos en brazos, reparten versos improvisados por el barrio y divulgan sus cantos tradicionales en eventos públicos.



Cuerpo y vestuario de algunos jóvenes de Nuevo Amanecer. Expresión corporal de niña posando para foto

El cuerpo es construido por tanto como el principal medio de expresión de “lo negro”, el territorio identitario por excelencia puesto que es a través de él que se encaminan otros elementos culturales fundamentales como la oralidad, la música, el canto y el baile. Ese mismo cuerpo que es el vehículo primordial para “animar” la vida (Losonczy, 1997:903), para infundirla de gozo, es objeto de apreciaciones y prácticas completamente contradictorias entre la población

paisa y en general, “andina” del país: por un lado, es admirado e incluso envidiado en su aspecto vivencial, expresivo, mientras por el otro, es el principal objeto de discriminación en su aspecto físico. Así pues, el territorio corporal es el escenario donde se juegan las principales luchas entre etnicidades y se desencadenan procesos de asimilación, préstamos e intercambios culturales entre chocoanos y paisas.



Expresión corporal de niño caminando y mujeres cantando y bailando en reunión de grupo de la memoria

El cuerpo físico, señalado como “negro” es además un cuerpo esbelto entre los niños, sólido entre los jóvenes, fornido y redondeado entre grandes y chicos, que se valora por su fuerza y voluptuosidad, más allá de su color de piel. Para su presentación se han dispuesto cuidados, arreglos y envolturas específicas que se actualizan con el paso del tiempo y los imperativos de la moda; sin embargo, la estética que se le otorga puede considerarse, aún así como diferencialmente negra. El vestuario y los accesorios apropiados como “negros” en Nuevo Amanecer se corresponden con los imaginarios estéticos de ciudades del Pacífico como Quibdó o Buenaventura: se trata principalmente de ropas ligeras y “tropicales”; estrechas para las jóvenes y amplias para los hombres; calzados destapados o deportivos como “chanclas”, sandalias y tenis. Peinados finamente elaborados de “trecitas” con “chaquiras” (cuentas) para las niñas, pelo recogido para las mujeres y muy corto para niños y hombres, eventualmente con diseños modernos entre los jóvenes. Aretes, gafas, gorras y

cadenas en ambos sexos entre la población juvenil que ingresa al consumo global.



Peinados y moda masculina



Peinados y moda femenina

Sin embargo, como se verá en el próximo capítulo con las representaciones del cuerpo entre niños y niñas, en el territorio corporal operan las principales censuras que emergen entre la confrontación “paisa-negro”, que varían desde el aspecto físico y la presentación visual del cuerpo, hasta aspectos culturales como el manejo de la voz y la actitud corporal.

2. reconstrucción de pautas socioculturales identitarias chocoanas observables en la vida pública y privada de Nuevo Amanecer.

• *Religiosidad: rituales funerarios y creencias en torno a la muerte*

Como se señaló en el capítulo II, las prácticas funerarias forman parte importante de la ritualidad y religiosidad chocoanas en el ámbito rural, pero dentro de los contextos urbanos se ven confrontadas por cuestiones de prestigio social, clase e imaginarios de modernidad (Ferro, 1993) por los que pueden dejar de ser reproducidas. En Nuevo Amanecer las prácticas funerarias chocoanas persisten en la memoria los adultos del barrio, como un recuerdo cargado de afectos y anécdotas personales. La mayoría de las mujeres integrantes del grupo de la memoria han estado presentes en rituales funerarios de niños y adultos e incluso algunas de ellas han celebrado los

“chigualos”⁶⁹ de sus propios hijos. Por ejemplo, los recuerdos de celebraciones del “chigualos” incluyen detalles como la descripción de las ofrendas, el altar y el vestuario del niño muerto, entre los cuales predomina el color blanco que representa su pureza. También se describen detalles de la decoración del altar y la cajita en la que se le introduce y de su propio arreglo, con flores como “lazos de león”, que pueden ponerse en las manos, cuerpo o boca. (Conversación con Ana E. Ríos; notas personales de reunión con grupo de la memoria, Sept. 19, 2006)

Otros recuerdos indican el conocimiento de las exigencias de reciprocidad comunitarias, como la contribución económica de los participantes en el velorio con la familia del angelito, y de esta a su vez con los invitados mediante el ofrecimiento de comida. Así pues, se usa en regiones como el Baudó que los participantes recojan dinero para la “cooperación” o ayuda a la familia del muerto. En caso de que entre los invitados no se alcance a recuperar el costo del velorio, entonces se hace una cuenta de los gastos restantes, que es repartida por partes iguales entre todos los miembros de la familia extensa. A cambio, la presencia de la comida es importante por humilde que sea. Con ella se incentiva a los visitantes a permanecer animados y despiertos durante toda la noche, mientras pasa el velorio y el niño es enterrado. La comida puede constituirse en café con leche y tostadas o incluso en carne de cerdo o gallinas sacrificados para la ocasión. (Conversaciones con Guillermina Córdoba y Ana Ríos; notas personales de reunión con grupo de la memoria, Sept. 19, 2006).

Otra relación recíproca identificada es la que se establece entre la madrina y el angelito. La tradición señala que la madrina es quien aporta el vestido blanco para el niño muerto, del cual “le salen” sus alitas y en contraprestación, cuando ella muera será auxiliada por éste para subir al cielo agarrándose de las alas. Estos conocimientos y creencias culturales señalados por los adultos de Nuevo Amanecer se acompañan además del recuerdo de las canciones de arrullo para la velación del niño.

⁶⁹ Recuérdese que el “chigualo” o “gual” es el ritual funerario que se celebra para los menores de 7 años, quienes adquieren la categoría de angelitos al morir. En él no se reza por que el niño se considera libre de pecados; en cambio, se le canta y arrulla cargándolo de brazos entre los visitantes, pues se está festejando su ascensión al cielo. (notas personales a partir de conversación con Guillermina Córdoba, reunión con grupo de la memoria, Sept. 19, 2006)

Sin embargo, más allá de la memoria afectuosa y amplia sobre las prácticas funerarias, su reproducción en el barrio es incierta. El desarrollo de los rituales mortuorios chocoanos parecía haber quedado en desuso hasta el presente año en que una serie de eventos imprevistos posibilitaron su reproducción. Un hombre joven del barrio fue asesinado por las fechas de semana santa, provocando la visita de parientes venidos del Chocó para acompañar a la familia. Se trataba del hijo de una de las mujeres del grupo “memoria chocoana”. Para entonces la agrupación se había fortalecido con la presencia de un nuevo integrante percusionista recientemente llegado al barrio. Fue así como entre parientes lejanos, vecinos y compañeros del grupo se dio curso a la celebración de un velorio para adulto, que incluyó la ubicación del altar al muerto o con todos sus elementos tradicionales (vaso con agua, foto, moño negro, cortinas blancas de fondo y arcada de hojas de palma), el canto de alabaos a cargo del grupo de la memoria y la realización de la novena rezada.

Este evento es pues más la excepción que la norma y deja abierta la pregunta sobre la continuidad de las prácticas funerarias rurales del Chocó en el barrio y las transformaciones que puedan provocarse dentro del contexto urbano. No obstante, con la configuración del “grupo de la memoria”, comenzaron a ser recobrados los cantos de arrullos y alabaos propios de estos contextos funerarios para su interpretación en eventos públicos. Así pues, persiste la reproducción de los cantos fúnebres entre algunos adultos del barrio, pero su desarrollo está cargado de nuevos usos y sentidos de orden escénico, siendo aprovechados como material simbólico y económico (Mosquera, 2000; Wade, 1999) para la inserción de “lo negro” en la ciudad.

En torno a la muerte existen numerosas creencias y agüeros en el imaginario chocoano, algunos de los cuales persisten entre los hogares de Nuevo Amanecer y se han hecho visibles ante los acontecimientos “violentos” de asesinatos en el barrio. La muerte impone una conducta y unas prácticas preventivas para proteger a los vivos. Así por ejemplo, las mujeres en embarazo y los niños en brazos deben tener cuidados especiales, pues ambos se encuentran en situaciones vulnerables de enfermedad; por ello, dentro de las reuniones del grupo de la memoria algunas mujeres evitaban el ingreso de

los niños bebés a las casas cuando eran interpretados cantos de arrullo (para velorios de angelitos), pues estos cantos podían afectarlos y hasta causar su muerte.

Otras creencias consisten en la idea de que a un muerto no se le debe llorar porque puede ahogarse en un charco de lágrimas; (Conversaciones con Guillermina Córdoba, reunión con grupo de la memoria, Sept. 19, 2006), o que a los muertos hay que dejarlos en paz para que ellos también dejen en paz a los vivos, pues de lo contrario podrán manifestar su inconformidad. Ejemplo de ello es cuando el muerto llora. Esto sucede *“cuando la persona tiene un enemigo, que no quiere que dentre a su casa, a la hora que lo están velando y entonces por eso el llora; el hace un prometimiento: si cuando yo me muera, que estaba muy ofendido con una persona, y... a mi casa, a mi velorio que no entre, y si fulano de tal lo dejan entrar a mi velorio, yo me revelo, entonces puede llorar, puede arrugar la cara, y eso es lo que contiene a la persona esta; ... que llore”*. (Ana E. Ríos, grabación, grupo de la memoria, Oct. 18, 2006)

También se cree que es sano no desafiar a la muerte y cuestionar su presencia en el mundo de los vivos pues, de lo contrario, puede aparecer en persona; esta creencia se complementa con la idea de que el muerto puede ser visto durante sus últimos minutos en esta tierra. Al respecto comenta Catherine Quinto: *“mi abuela sí decía, que en la última, a las 12:00 en punto uno va por detrás de la casa donde están velando al muerto y los ve. (...) mi abuela dice que ella vio a su papá”*. (Catherine Quinto, grabación, grupo de la memoria, Oct. 18, 2006). Así pues, la muerte y el difunto tienen su propio destino y paso por este mundo y la creencia en sus acciones y repercusiones está implícita en las costumbres de la gente de Nuevo Amanecer. La tradición musical recogida entre el grupo de la memoria da cuenta de este aspecto cultural de la vida chocoana y de otros tantos, como se verá a continuación.

- **Tradición oral cantada: alabaos, arrullos y versos**

La difusión de la música tradicional del Pacífico no pasa por el repertorio ofrecido dentro de los medios masivos. Su reproducción se da más de manera

oral en los hogares o a través de grabaciones en cds de algunos pocos grupos “comerciales” o “folclóricos”; también se da en espacios culturales existentes en Nuevo Amanecer por iniciativa de algunas mujeres del barrio o por las instituciones que buscan fortalecer la vida sociocultural de sus habitantes.

Entre la música del Pacífico existen los géneros “funcionales” y aquellos correspondientes a la vida “profana” y a la fiesta. Los géneros funcionales, como alabaos, salves y arrullos, son cantos religiosos con una fuerte presencia de la tradición oral. Estos cantos se realizan por lo general a capela, no tienen un autor determinado y muchas de sus letras provienen originariamente de cancioneros europeos. Los géneros “profanos” o aquellos interpretados para el baile y la celebración, involucran la utilización de instrumentos y voz. Para su desarrollo se utiliza un conjunto instrumental característico del Chocó, llamado “chirimía”. El formato de chirimía, utilizado en Quibdó, Itzmina, Andagoya, etc., se generó a principios del siglo XIX con la migración de mulatos a estudiar a Europa. Este conjunto está integrado por instrumentos de banda de guerra: redoblante, bombo, platillo, clarinete. Con esta agrupación musical se pueden interpretar ritmos como la polka, la danza y la contradanza, la cual pasa de marcha a abozao. (Federico Ochoa, conjunto musical “Tierra Adentro”; notas de conferencia “La música del Pacífico colombiano”, Evento Sur-Sur, C.C.A., Med, Ago. 15, 2006).

Dentro de Nuevo Amanecer, por lo general, son las mujeres y los hombres mayores quienes recuerdan y aprecian la música tradicional de su región. Pero también entre algunas mujeres jóvenes existen intereses en promover la música y especialmente las danzas tradicionales chocoanas, por medio de la organización de grupos infantiles de baile al interior del barrio. Algunas de estas mujeres adultas y jóvenes, ejercitadas como “cantaoras” o bailarinas gustan de participar en eventos públicos con sus cantos y danzas. Así por ejemplo durante la realización de la feria multicultural se contó con la presencia de una chirimía invitada, con la presentación de cantos “alabaos” y con la danza de un “levanta polvo”, a cargo de estas mujeres y algunos colaboradores de las instituciones programadoras.



Ana E. Ríos cantando alabaos durante feria multicultural y Adrián García al tambor.



Luz Esneda y Caterine Quinto cantando canción chocoana en feria multicultural.

La consolidación del grupo de la memoria permitió la recopilación de algunos géneros musicales chocoanos tales como alabaos, arrullos y cantos para jugar y “echar versos”; al poner en marcha estas reuniones se constató la existencia de este universo musical en el hogar, donde eventualmente se reproducen algunas canciones para jugar entre situaciones lúdicas de la vida cotidiana. Los contenidos de los diferentes tipos de cantos expresan las tradiciones, creencias y costumbres del pueblo chocoano y el conocimiento que el campesino rural tiene de su territorio. Por estos motivos, la tradición oral (cantada) es una fuente valiosa para referenciar el territorio del Pacífico en el hogar, por medio de las imágenes que el canto evoca. Los géneros que se indagaron fueron elegidos por el grupo de acuerdo a sus intereses particulares. Por ejemplo, los cantos funcionales, (de uso religioso y funerario), son preferidos por las mujeres, pues son ellas quienes normalmente los interpretan en los eventos rituales. Por su parte, los géneros para improvisar son utilizados espontáneamente para alegrar el día o durante reuniones y paseos con amigos, lo explica su uso frecuente, su recuerdo y el deseo de su evocación. Algunas de las canciones y géneros recogidos serán presentados enseguida.

Los alabaos son cantos mortuorios utilizados en el Pacífico colombiano dentro de los velorios de los adultos. Sus letras hacen referencia a la Virgen, a Cristo, a los Santos y al propio difunto, por quien se intercede para pedir su descanso en paz y para evitar su acción sobre los vivos. Su interpretación está a cargo de los adultos mayores de la comunidad y se restringe exclusivamente para

estos fines. Sin embargo, en la ciudad abandonan su sentido ritual, para reproducirse como expresión identitaria de la cultura chocoana en eventos públicos. Como ejemplo de ello, el grupo “Memoria chocoana” ha realizado recientemente algunas presentaciones públicas de alabaos en eventos culturales de Medellín. De modo que los alabaos han cobrado una presencia comercial como “espectáculo cultural” característico del Chocó en la ciudad.

No obstante, para los adultos y quienes crecieron con los códigos de su reproducción, los alabaos siguen siendo cantos sagrados, que merecen silencio y respeto: dentro de Nuevo Amanecer se han hecho presentaciones de alabaos durante fiestas institucionales como “la Feria de la Multiculturalidad,” que han sumido al barrio en el silencio de pobladores y equipos de sonido. También han sido reproducidos en su contexto original: el velorio de un adulto, anteriormente relatado. El siguiente fragmento de un alabao recogido en el grupo de la memoria da cuenta, por ejemplo, de las creencias sobre la presencia temporal del muerto entre los vivos y de sus manifestaciones:

Silencio pido señore´	Y el paso que me ha faltado
Toritos pongan cuidado	Y el que he venido a buscar
Porque he venido a buscar	Por decirle a mis amigo´
Los pasos que me han faltado (bis)	Que ya no lo´ vemos más (bis) ⁷⁰

Otros cantos funcionales del pacífico colombiano son los arrullos que, como se ha ilustrado anteriormente, son los cantos utilizados en los rituales funerarios de los niños muertos o “chigualos”. Su realización está a cargo de las mujeres asistentes al velorio y su función es alegrar al angelito. Los cantos de arrullo contribuyen a promover la alegría por la ascensión del niño al cielo. A diferencia de los alabaos, cuyas letras hacen referencia a la Virgen, los Santos y demás contenidos religiosos, en un tono de súplica y perdón, los arrullos contienen letras alusivas al medio natural propio del Pacífico colombiano, a los animales, las plantas y las faenas de la vida cotidiana, donde se combina el humor, el juego y la ironía. Algunos fragmentos de arrullos ilustrativos de la manera como la tradición oral manifiesta la lectura del entorno son:

⁷⁰ Alabao “Silencio vengo pidiendo”. Alto Baudó. Aportado por Ana Escolástica Ríos. (Ver anexos).

“Esto dijo el armadillo
Subiendo por un bejuco
Que si los perros me alcanzan
Será porque voy maluco”⁷¹

“Allá van los monos
Por el palo arriba
El mono más viejo
Va de boca arriba”⁷²

Tanto alabaos como arrullos son interpretados a capela y en un estilo “responsorial” o de “llamado respuesta”, es decir, donde una de las integrantes canta un fragmento de la canción y las demás responden o repiten el verso anterior; este estilo de canto ha sido ilustrado por Ana Ríos, cantaora del Baudó en las reuniones del grupo de la memoria y es reproducido por su coro. El nombre de arrullo puede ser utilizado adicionalmente para hacer alusión a cantos de alabanza para la Virgen y los santos, o a canciones de cuna, utilizadas para hacer dormir a los niños, algunas de estas canciones también fueron recogidas durante los talleres de la memoria, (ver anexos).

Por otro lado, dentro de la vida cotidiana existen canciones que promueven la improvisación, la construcción de versos y coplas, el juego, la participación colectiva y la integración. Estas canciones son interpretadas en reuniones y paseos escolares y su rítmica alegre puede incitar a la “recocha” (alboroto, alegría colectiva) o al baile. Generalmente se trata de letras básicas, acompañadas de un coro que puede extenderse o modificarse, el cual se intercala entre un verso y otro. Los versos corren por cuenta de los participantes quienes se alternan en el canto. Para ello, los chocoanos conocen y memorizan versos que utilizan al cantar y conversar. El contenido de los versos generalmente alude a situaciones de amor y desamor, en numerosos casos expresadas por medio de metáforas o metonimias con elementos del medio natural chocoano:

Cuando vayas a cortar leña
No cortes del higerón
Corta del palito blanco
Donde está mi corazón

Una gallina sin cola
Una gallina sin copete
Pocos son los hombres
Que cumplen lo que prometen

⁷¹ Arrullo “El Armadillo”. Alto Baudó. Aportado por: Ana Escolástica Ríos. (Ver anexos)

⁷² Arrullo “Pastores, pastores”. Alto Baudó. Aportado por: Ana Escolástica Ríos. (Ver anexos)

El bejuco cuando nace
Sale hojita por hojita
Así inicia el amor
Palabra por palabrita

Donde hay palo podrido
No faltan los alacranes
Donde hay muchachas hermosas
No faltan los haraganes

Cuando el río está creciendo
Baja mucha empalizada
Que bullosos son los hombres
Cuando ven a una casada

Yo sembré mi palma e´ coco
Donde el agua no corría
Yo le di mi corazón
Al que no lo merecía

En el grupo de la memoria se recopiló una lista generosa de versos chocoanos conocidos por sus participantes entre los cuales se encuentran los anteriormente citados. Su conservación generalmente se deja en manos de la memoria y la transmisión oral. Sin embargo, algunas mujeres jóvenes disfrutaban coleccionándolos de manera escrita en cuadernos para su uso personal. Además de la memoria de los versos conocidos, está la habilidad para “inventar” nuevos versos, especialmente admirada entre los hombres, quienes la utilizan para halagar a las mujeres. Sin embargo, su puesta en práctica pareciera ser un hábito en desuso exclusivo de hombres adultos, como Don Cecilio Santos, reconocido en Nuevo Amanecer por su capacidad para improvisar.

El siguiente coro es un fragmento de canción versada en donde puede observarse nuevamente la referencia a elementos propios del territorio ribereño como la canoa, (principal medio de transporte), además de las lecturas del tiempo y del paisaje:

“A dios canoa, me voy pa´ Beté
Subiendo la aurora, me voy pa´ Beté
Bajando la aurora, me voy pa´ Beté
Mirando la luna, me voy pa´ Beté
Pa´ onde vas, pa´ Beté (bis)”⁷³

Otras canciones para jugar dan cuenta de los hábitos de siembra en la vida doméstica Chocoana y el conocimiento de las especies utilizadas en el hogar:

⁷³ Esta canción es conocida comercialmente como “la canoa ranca”, interpretada por el grupo Niche, como un homenaje que su director, Jairo Varela hace a su tierra natal, a los ríos y bogas del Chocó. En el grupo de la memoria se conoce como “Me voy pa´ Beté”. Fue aportada por Cecilio Santos, Quibdó. (Ver anexos)

“matica de albaca te quiero sembrar yo la sembraría no tengo lugar (3 veces)”	“matica de cilantro te quiero sembrar yo la sembraría no tengo lugar (3 veces)”	“matica de cebolla te quiero sembrar yo la sembraría no tengo lugar (3 veces)” ⁷⁴
--	--	---

A manera de síntesis, se ha descrito la existencia del mundo cultural chocoano que se reproduce en Nuevo Amanecer, por medio de características del territorio rural y urbano del Chocó como el sostenimiento de los vecindarios con parentesco, la prevalencia de lo público sobre lo privado, la presencia de la tradición oral, el canto y el baile en la vida cotidiana, las formas vestir y vivir el cuerpo negro, la continuidad de prácticas agrícolas, medicinales, alimentarias, musicales y eventualmente rituales en el contexto barrial, entre otras. De esta forma, los migrantes chocoanos han vuelto a localizar materialmente, aun cuando sea de manera parcial, el territorio interiorizado o simbólico que trajeron consigo de su región de origen.

Este entorno cultural hecho cuerpo en el espacio físico del barrio, en las zonas verdes, en las casas, en los eventos sociales, en los propios individuos, cobija a los niños negros hijos de migrantes y es una fuente indirecta que referencia el territorio de origen familiar. Sin embargo, la experiencia adulta e infantil del territorio es mucho más compleja, pues no se limita a la mera reproducción de éstas pautas culturales y territoriales interiorizadas. También expresa la *interacción* con el otro: paisa, en el contexto urbano presente, la ciudad de Medellín; y con ello, la asimilación de los espacios actuales que se habitan, el arraigo a nuevos lugares en los que se construye una identidad y un sentido de pertenencia urbanos, la transformación de los territorios inmediatos como el cuerpo o la casa bajo nuevos parámetros culturales para “modelarlos”, etc. El interés del presente capítulo no se ha centrado en la lectura de estos fenómenos que se dan tanto a nivel de los adultos como de los jóvenes y niños. Su análisis será contemplado a nivel de la población infantil en el próximo capítulo, en el que se ilustra la percepción de los niños sobre las diversas escalas y dimensiones territoriales y el efecto de la convivencia intercultural en el barrio.

⁷⁴ Fragmento de canción para jugar. Para explicación del juego, ver anexos.

CAPÍTULO V

REPRESENTACIONES DEL TERRITORIO ENTRE LOS NIÑOS DE NUEVO AMANECER

En este capítulo serán descritas y analizadas las representaciones infantiles sobre el territorio. Para ello presento el material recogido en los talleres con el grupo de niños y niñas de Cedesis y el grupo matutino. La noción de territorio fue indagada desde diferentes escalas de análisis como son la región de origen familiar, la ciudad de destino, el barrio habitado dentro de Medellín, la casa y el cuerpo. Examiné por tanto no solo la representación de territorios “reales” y presentes (como el cuerpo, el barrio y la ciudad), sino imaginarios, e interiorizados (como la región familiar), o deseados y ficcionales (como los territorios de sus sueños) en base a la lectura multidimensional presentada en el capítulo primero. Los recuerdos, arraigos, sueños y esperanzas sobre estas diferentes espacialidades expresan la complejidad de la vivencia y representación territorial entre los niños negros y paisas de Nuevo Amanecer como hijos de desplazados migrantes a Medellín.

Para la aplicación de los talleres se utilizaron tanto técnicas de expresión gráfica como verbal (escrita u oral), que posibilitaron acceder a resultados diferentes y complementarios. En este análisis fueron tenidas en cuenta categorías de edad, tiempo de estadía en la ciudad, género, adscripción étnica, (niños “negros”, “morenos”⁷⁵ y “blancos”), y procedencia regional, (chocoanos, costeños y paisas). Para ello es importante recordar que las edades de los niños oscilan entre los 7 y 12 años y que tentativamente sus familias han vivido en Medellín desde 1997, fecha en la que se fundó el barrio “La Mano de Dios”. Diez años después, muchos de estos niños son el producto de nacimientos urbanos, otros cuantos han migrado posteriormente a la radicación de los primeros familiares en la ciudad y unos pocos llegaron desde el inicio del desplazamiento con sus familias.

⁷⁵ Para el análisis de las representaciones territoriales infantiles se utilizará en adelante la categoría de “moreno-a” o “morenito-a” para designar a los niños que no se definen ni como blancos, ni como negros. Se trata en la mayoría de los casos de niños provenientes de familias de la Costa Atlántica, donde la fusión tri-étnica fue más intensa que en la región costera del Pacífico; sin embargo, entre estos también pueden contarse niños antioqueños provenientes de regiones bajas de tierra caliente y cultura de mar o río, como Caucasia, Turbo, o Apartadó.

1. El territorio de origen familiar

La aproximación al territorio familiar se realizó entre los niños del grupo de Cedesis por medio de un taller sobre la región de origen. En éste se les solicitó inicialmente que de manera individual redactaran el nombre del lugar del que provenían y que lo describieran de acuerdo a las características (culturales, geográficas, etc.) que consideraran propias de esta región. Luego, este ejercicio de expresión verbal fue completado con uno de orden gráfico y colectivo, en el que de acuerdo a las procedencias comunes entre los niños, se consolidaron equipos de trabajo y se les solicitó que realizaran dibujos, carteleras o murales en los que hicieran una ilustración de su región, en base a la suma de las respuestas individuales.

Las descripciones escritas sobre el lugar de origen, posibilitaron observar tanto la adscripción territorial a nivel individual que tienen los niños, como algunas de sus representaciones sobre este lugar. Todos ellos (36 asistentes al taller) supieron responder cual era el espacio del que provenían. La mayoría había nacido en Antioquia (50%), otros en el Chocó (36.1%), unos pocos señalaron venir de Urabá (8.3%) y otra minoría de Córdoba (5.5%). Varios niños “negros” (el 27,7% de ellos) eligieron anotar como región de origen, el departamento de Antioquia, debido a que, a pesar de tener padres chocoanos, nacieron en la ciudad de Medellín. Así pues, aun que aproximadamente la mitad del grupo estaba conformada por niños negros, en relación a la otra mitad blanca y más o menos “morena”, casi una tercera parte de estos niños negros se ubicaron dentro de un origen antioqueño.

Al describir individualmente su “lugar de origen”, los niños negros que se ubicaron como provenientes del Chocó aludieron a los productos, la comida y las fiestas regionales. Decían por ejemplo: *“Yo vengo del choco me gusta ser chocuano i me gusta mucho la bandeja de alla de vevarama”*; (...) *“yo bengo del choco y su cultura es las fiestas los bundes etc.”*; (...) *“yo vengo de la región del choco y la cultura de donde yo vengo es la fiesta de la virgen del carmen y del sanpacho. [Se caracteriza por] que es muy alegre y que toda la región festeja”*;

(...) *“vengo del Chocó: cultura, la cultura que comemos mucho platano y pescado. [Características:] el color de mi raza”*. (Fragmentos de cuestionario sobre lugar de origen, de los niños Jair Rentería, María Yurleidy Andrade, Luz Dayana Mosquera y Yuliana Mosquera respectivamente. Nuevo Amanecer, Oct. 6, 2006)

Varios de los niños que dieron estas respuestas tenían entre 10 y 12 años y su conocimiento del departamento chocoano tenía relación con una experiencia de vida prolongada (de al menos 6 años de vida) en este territorio.

Por su parte, entre los niños que se identificaron con Antioquia como su lugar de origen, se encontraban tanto niños negros como blancos y morenos. Las respuestas de los primeros hacían evidente la falta de conocimientos culturales que tienen los hijos de chocoanos nacidos en Medellín sobre este territorio y se correspondían con niños menores de 9 años. Algunas de sus respuestas eran por ejemplo: *“Llo nasi en medellín y llo era gordo y vonito y me gustan los muñequitos llo nasi mimado pero vonito”*; (...) *“[yo vengo de] Antioquia, [se caracteriza por] que en la cultura se muestra diferentes cosas de la región donde prabiene”*. (Fragmentos de cuestionario sobre lugar de origen, de los niños Duván Rentería y Wendy Mena respectivamente. Nuevo Amanecer, Oct. 6, 2006)

Mientras tanto, los niños blancos y “morenos” de familias “paisas” describieron su territorio por medio de la comida, las fiestas tradicionales, las actividades que se realizan en el barrio, la laboriosidad y la diversidad de razas. Algunas de sus respuestas fueron por ejemplo: *“yo vengo de antioquia y la cultura es la antioqueñida y aquí se hace el plato típico o también los silleteros. [Se caracteriza por] que es feliz y muy alegre y que toda la región lo festeja”*; (...) *“yo vengo de Antioquia y para mi cultura caracteriza las runbas el trabajo recreaciones etc.”*; (...) *“[vengo] de Medellín. [Se caracteriza por] rasas diferentes como: negros, blancos, trigueños”*. (Fragmentos de cuestionario sobre lugar de origen, de los niños Yesenia Bedoya, Angélica Jiménez y Tania Sepúlveda respectivamente. Nuevo Amanecer, Oct. 6, 2006)

Otros niños antioqueños, provenientes de Urabá aludieron nuevamente a las fiestas regionales (*“fiestas del banano”*), al *“compañerismo y honradez”* como las

características culturales de esta región. Y finalmente, los niños de Córdoba aludieron a las actividades de subsistencia de la vida cotidiana como características regionales: *“yo bengo de cordoba y la cultura mía es la pesca por lo cultivos etc”*. (Fragmentos de cuestionario sobre lugar de origen, de los niños Dina Mejía, Heider Rivera y David Martínez respectivamente. Nuevo Amanecer, Oct. 6, 2006)

De manera general, el lugar de origen es asociado con las fiestas regionales como expresión de la cultura local, (las “fiestas de la Virgen del Carmen”, de “San Pacho”, del “banano”, o el día de la “antioqueñidad”); también con las comidas y productos propios de la zona. En algunas descripciones aparecen alusiones a la raza. Estas variables fueron mayoritariamente tenidas en cuenta entre los niños antioqueños (un 23% de los niños paisas la mencionaron), quienes contemplan su región como un lugar de “razas diferentes”, en donde, algunos proponen *que “todos somos iguales, hermanos* (Fragmento cuestionario de niño Álvaro J. Rodríguez)”. Por su parte, en el caso de los propios niños “negros”, solo una niña hace alusión al *“color de mi raza”* como una característica de la gente del Chocó.

Por tanto, la observación de la diferencia “racial” es poco aludida y se menciona esporádicamente entre los niños de Antioquia, mientras pasa desapercibida entre los niños mulatos y negros de Córdoba y Chocó. Estos últimos, en cambio afirman su identidad cultural en la alegría, la fiesta, la música y el baile que caracteriza a su departamento, acompañado de una dieta fuertemente local. Según Peter Wade, “de la raza se habla con frecuencia en voz locativa (en Colombia), y esto es porque las identidades raciales son ampliamente regionalizadas”⁷⁶. Esta propuesta de Wade conlleva a pensar en una correspondencia entre región-raza dentro del país; sin embargo, en el caso de los niños de Nuevo Amanecer, estos referentes raciales se trastocan con los fenómenos de migración y convivencia intercultural, lo que conlleva a que haya

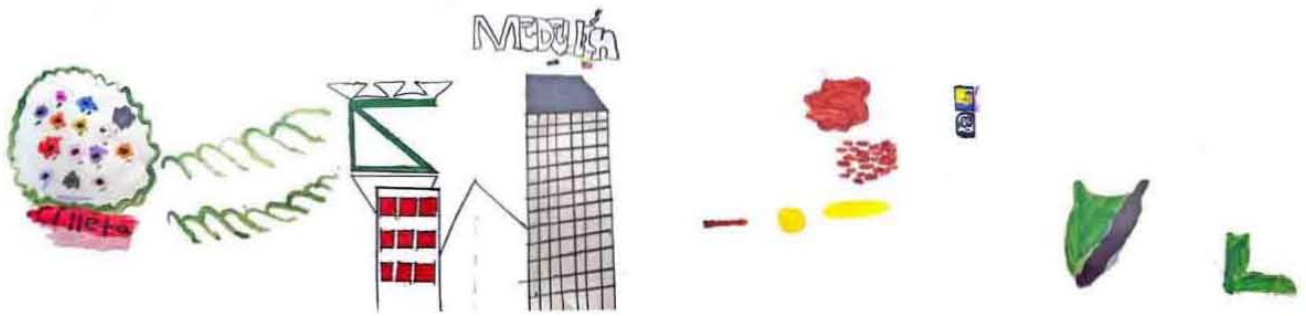
⁷⁶ Dice Wade: “En resumen, en un nivel muy general, la raza se regionalizó. Las montañas andinas surgieron como una región blanca-mestiza siendo muy comunes las mezclas de indígena con blanco. La costa Pacífica se convirtió en una región principalmente negra. La costa caribe desarrolló una mezcla triétnica con fuerte herencia negra e indígena en las clases bajas y algunos enclaves negros e indígenas puros. Y la región amazónica permaneció predominantemente indígena. Existe un modelo espacial distintivo en la estructura total de la nacionalidad colombiana y su orden racial”. (Wade, 1997:92).

niños negros que señalen su origen antioqueño, o a que haya niños “blancos” y “morenos” de origen paisa que contemplen su región como un lugar diverso. Así pues, los pocos niños paisas, que nombran características raciales en su región, expresan percepciones que no se ajustan a las correspondencias habituales para el caso de Antioquia: la “raza paisa”, “blanca”, contrasta con esta idea de un departamento contenedor de “razas diferentes”; donde eventualmente, “todos somos iguales”. En esta mirada algunos niños paisas incluyen a los niños negros como constituyentes de su lugar de origen y señalan la diversidad cultural que confluye en la ciudad.

Por otro lado, estas descripciones escritas a nivel individual fueron ampliadas con la realización de varios murales a nivel colectivo, donde los niños ilustraron las características de sus regiones. Los grupos fueron consolidados de acuerdo al lugar de procedencia infantil, conformándose así un equipo antioqueño, uno chocoano y uno costeño. Con la creación de los grupos se constató la adscripción al departamento del Chocó de todos los niños “negros” sin importar sus diversos lugares de nacimiento. *“Todos los negros aquí”*, fue la consigna de una niña para recopilar los integrantes del equipo chocoano. A este grupo se unió una niña de Antioquia que se negaba a separarse de sus amigos chocoanos y también los niños de Córdoba (niños que podrían identificarse como “morenos” de la costa Atlántica).

El otro gran grupo lo conformaron los niños blancos y morenos del departamento de Antioquia, integrado tanto por aquellos provenientes de municipios del interior, como de municipios costeros, es decir, de la región de Urabá. Este ejercicio se realizó adicionalmente con el grupo de niños y niñas de la jornada matutina. Los murales repitieron la asociación de características regionales con elementos culturales del orden de las representaciones oficiales y colectivas (las fiestas con sus símbolos), o con elementos cotidianos ligados a la alimentación, la música y el baile, pero también con elementos del paisaje geográfico.

Especialmente en los murales de Antioquia aparecieron íconos del imaginario cultural paisa, como por ejemplo un mural sobre Medellín que exhibía una silleta



Mural sobre características de Medellín elaborado por niños nacidos en esta ciudad

(armazón de madera campesina para cargar flores), una cadena de montañas, el edificio coltejer (símbolo de la industria textilera de la ciudad por su terminación en punta como una aguja industrial) con las banderas de Antioquia y Colombia, un escudo del equipo de fútbol “el Nacional”, una bandeja paisa (plato típico antioqueño), un carriel (bolso masculino de cuero propio de los campesinos cafeteros) y unas botas pantaneras.



Cartelera sobre características del Departamento de Antioquia elaborado por niños nacidos en esta región

En otro mural sobre Antioquia titulado “la Feria de las Flores” (nombre de fiestas locales), fueron dibujados los elementos del “traje típico”, (sombrero, rula, alpargatas, falda, poncho, carriel), los cuales son íconos del vestuario rural, con los que campesinos y ciudadanos desfilan por las calles de Medellín en los tiempos de fiesta. Este dibujo estaba acompañado por otro, llamado, “cultura de Antioquia”, que hacía alusión al “plato típico”, (fríjoles, arroz, aguacate, huevo, chorizo, patacón, arepa, chicharrón, carne molida, mazamorra, morcilla, panelita,

panela, ensalada, guarapo, tamal, sancocho). Y remataba con el mensaje “que viva Antioquia, lo mejor, 100%”, exhibiendo entre los niños paisas su orgullo regional. Esta última cartelera se aproxima a una versión informal de la cultura, que nuevamente es asociada con la comida “típica”.



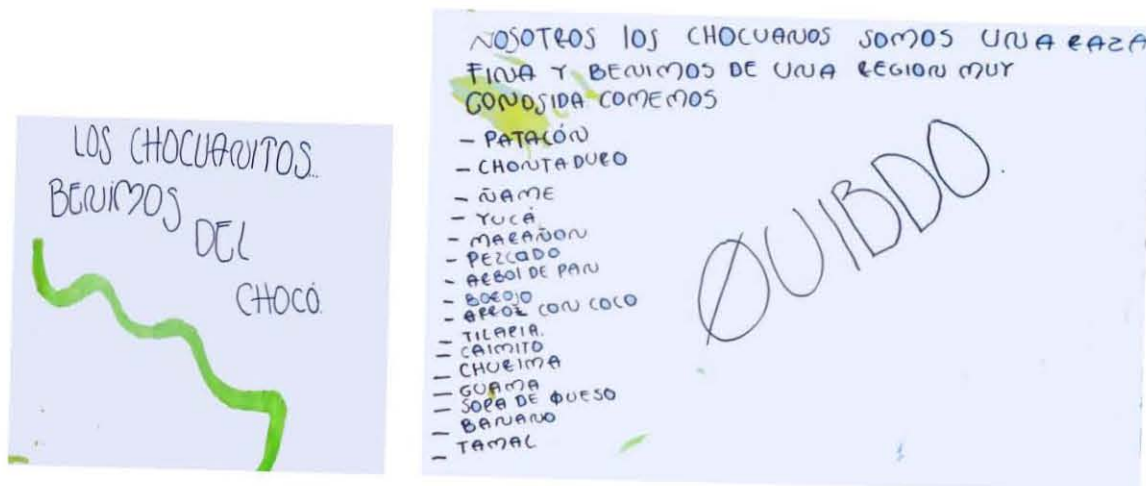
Cartelera sobre características de la cultura Antioqueña elaborado por niños nacidos en esta región

En los murales sobre el Chocó predominó también la alusión a las fiestas patronales, al baile, la música y a los productos de la región. Un primer mural fue titulado “Quibdó”, (nombre de la capital chocoana), en el que los niños anotaron: “Fiestas: el San Pacho y la Virgen del Carmen; características: es muy bonito, lo que mas se baila es el vallenato, el reguetón, la chirimía, la champeta, la salsa, se come muy bien y en paz”. Y en otras columnas, dibujaron los productos regionales, con el título “plato típico del Chocó: el pescado, el plátano, el chontaduro, el coco, el marañón, el caimito, el borojó, el aguacate”, acompañados con el dibujo de una casa al pie de un árbol y un río.



Mural sobre las características de Quibdó y el departamento del Chocó elaborado por niños nacidos en esta región

Otra cartelera sobre el Chocó, titulada “los chocuanitos venimos del Chocó”, exhibía la imagen de un río verde que surcaba el papel. Luego adhería: “los chocuanitos somos una raza fina y venimos de una región muy conocida. Comemos: patacón, chontaduro, ñame, yuca, marañón, pescado, árbol del pan, borojó, arroz con coco, tilapia, caimito, churima, guama, sopa de queso, banano, tamal”. Transversalmente se exhibía la palabra Quibdó.



Cartelera sobre las características de Quibdó y el departamento del Chocó elaborado por niños nacidos en esta región



Cartelera sobre las características del departamento del Chocó elaborado por niños nacidos en esta región

El mural terminaba con el dibujo de los productos regionales mencionados, una imagen del río y el letrero “que viva el Chocó”. Éste también coincide en caracterizar la región de origen con sus productos, pero además responde al silenciamiento individual sobre el color de piel, con la afirmación colectiva de “somos una raza fina”, e igualmente responde al regionalismo antioqueño con la

afirmación “*Que viva el Chocó*” (...) “*una región muy conocida*”, dentro de un orgullo que también es potenciado desde el respaldo del grupo. De manera sintética, el territorio de origen familiar para el conjunto de los niños negros está representado en los productos regionales, en los paisajes ribereños, en las fiestas locales y en expresiones culturales como la música y el baile de ritmos chocoanos y del Caribe. Éstos son los elementos rescatados como característicos de un territorio evocado que se materializa en el hogar por medio de la comida, la música y la continuidad del baile.

Sus representaciones no están asociadas, como en el caso de los niños paisas, a íconos de la cultura local como el edificio coltejer, la bandera de Antioquia o la comida y el traje “típicos” que responden más a una versión oficial y estereotipada de los regionalismos departamentales. Las representaciones chocoanas se asocian, en cambio, con la experiencia de vivir en el Pacífico, incluidas sus fiestas, no simplemente como eventos “oficiales”, sino como espacios colectivos y sociales, como escenario de la alegría, la música y el baile, elementos indispensables de la vida cotidiana chocoana, junto con otros como el alimento y la presencia del río y la creencia de su gente como una “raza fina” que vive en paz. De esta manera, a nivel colectivo se perfilan varios de los imaginarios que son construidos por los niños “negros” sobre su lugar de origen tales como, constituirse en una población “fina”, es decir, fuerte y resistente, que es también “alegre”, bailadora, festiva, musical y “pacífica”, imaginarios de los cuales extraen, como se verá mas adelante, los elementos para su consolidación identitaria.

Sin embargo, sus representaciones gráficas son la suma de los conocimientos individuales sobre la región chocoana, donde lideraron las ideas de los niños mayores que habían residido más prolongadamente en el Chocó, encubriendo el grado de conocimientos efectivos que aportaban los niños menores, nacidos fuera de su contexto geográfico. Al contemplar la posición de estos niños surge la pregunta tanto por su comprensión de las referencias culturales mencionada como por su adscripción territorial, la cual presenta una situación compleja. A nivel individual, los hijos de chocoanos nacidos en Medellín eligieron adscribirse

a esta ciudad como su “lugar de origen”. Su elección pudo haber respondido a la asociación de “territorio de origen” con “lugar de nacimiento”, a un sentido de pertenencia a la ciudad como el espacio habitado de manera permanente, o a situaciones de prestigio ligadas a los imaginarios progresistas paisas. A ello se suma el poco contacto con el territorio de origen de los padres, debido a impedimentos económicos y de orden público que limitan las visitas familiares a estos lugares.

Por el lado contrario, en los ejercicios que implicaron trabajo colectivo, dentro de grupos conformados por niños con la misma procedencia geográfica, los niños negros se reconocieron como un todo y se agruparon entre sí, indistintamente del lugar donde hubieran nacido. En su forma de agrupación prevaleció su auto-reconocimiento como grupo cultural o étnico, en el cual la identidad cultural se asocia al territorio chocoano. Sus causas pueden deberse a la identificación de un bagaje cultural común entre los niños negros del barrio, o al despliegue de una solidaridad “étnica” frente al otro “blanco”. En esta medida, la adscripción territorial de los niños negros nacidos en Medellín, oscila entre el Chocó y Antioquia de acuerdo al contexto, pero sin embargo, tiene más peso el reconocimiento grupal, la inclusión en un colectivo y por tanto la afinidad con el territorio chocoano, pues la identidad cultural emergente de éste es la que se hereda en casa y se replica en el medio social entre los habitantes “negros” del barrio.

Por lo tanto, los niños “negros” antioqueños, (nacidos en Medellín), no construyen una identidad cultural como “paisas” sino como “chocoanos” pues éste es el grupo del cual son parte y dentro del cual tienen un lugar y un universo cultural compartido. En esta medida puede sustentarse que, puesto que la identidad cultural emerge en un proceso diferencial entre grupos y su construcción requiere en primera instancia de la aceptación y participación dentro de un colectivo, los niños negros - antioqueños no se sienten integrados como parte de la sociedad “paisa” aunque sea la ciudad de Medellín su lugar de nacimiento.

- **Arraigo a territorios vividos**

Otro de los ejercicios destinados a esclarecer las relaciones de los niños con los “territorios vividos” de acuerdo a su tiempo de permanencia en ellos fue la encuesta sobre el arraigo. En esta encuesta, contestadas por 29 niños “negros”, “blancos” y “morenos” se les preguntó si extrañaban algún lugar en el que hubieran vivido antes y porqué. Las respuestas del grupo en conjunto señalaron mayoritariamente tres tipos de territorios:

El primero era el territorio de La Mano de Dios en Enciso el Pinal, que equivalió a un 40,74 % de las respuestas, con argumentos como *“yo extraño Elsiso porque no havian tantas peleas yo no era tan peliona; (...) “[extraño] enciso el Pinal, extraño a mi tía Xiomara y a Carlitos”; (...) “Enciso lo extraño porque la casa era mas grande y no hasian tanta buya como aca”; (...) “[extraño] Enciso el Pinal porque es muy vacano”; (...) “Enciso también era muy bueno porque no robaban”; (...) “[extraño] el Pinal, porque era un lugar muy bonito tenía escaleras para subir y bajar y las casas eran de tabla”*. (Cuestionario sobre arraigo, de los niños Yuliana Díaz, Laura Rendón, Katerin Martínez, Darwin E. Casas, Angie Vásquez y Álvaro Rodríguez respectivamente. Nuevo Amanecer, Abril. 17, 2007).

En segundo lugar también fueron señalados como espacios de apego otros barrios y municipios cercanos a Medellín tales como Bello, Caldas, Manrique, Vallejuelos y el barrio Paris donde los niños han vivido anteriormente o cuentan con familiares y amigos. Entre estas respuestas (equivalentes al 22,22% del total) se encuentran comentarios como: *“extraño a Manrrique los valsos porque yo pasaba muy vacano por haya”*. (...) “[extraño] Vallejuelos eran los ranchos, extraño la casa y las fotos que yo tenia cuando chiquita tambien”. (Cuestionario sobre arraigo, de los niños Angélica Jiménez y Estéfani Murillo respectivamente. Nuevo Amanecer, Abril. 17, 2007).

Por último, fueron señalados como lugares de apego los territorios de origen de los padres, en los cuales algunos niños nacieron o vivieron y donde se concentraron un 25,92 % de las respuestas, con comentarios como: *“extraño el Choco cual me hace falta porque tiene rios y barcos”*, o *“(me gustaría volver a*

vivir) en Apartadó y porque aya vive mi tia, mis amigos”; (...) “[extraño el] Choco porque alla me divierto mas”; (...) “[extraño] Ituango porque por alla bibe mi familia por parte de mamá y los extraño”. (Cuestionario sobre arraigo, de los niños Wilder Cuesta, Paula Holguín y Sebastián Muletón respectivamente. Nuevo Amanecer, Abril. 17, 2007).

Las razones que motivaron las respuestas infantiles están asociadas principalmente a aspectos sociales como la ausencia de peleas y conflictos en la vida vecinal, así como al ambiente agradable y divertido de estos lugares que se comparten en compañía de familiares y amigos. Y en un segundo lugar, a aspectos físicos como la belleza y las ventajas espaciales de los territorios de apego. Además el arraigo en los niños está asociado a los espacios donde ha prevalecido la compañía de sus familias (bien sea en el campo o en la ciudad) y a los lugares que han representado una infancia pacífica y divertida.

En este mismo cuestionario se preguntó a los niños dónde habían nacido y desde hace cuánto vivían en la ciudad. El 65,5% del grupo respondió haber nacido en Medellín y el 72,4% haber vivido la mayor parte de su vida en la ciudad. Ambos tipos de respuestas señalan cómo las vivencias de los niños se han situado principalmente en la ciudad más que en el territorio de origen de sus padres. Por tanto, los *territorios vividos* que se extrañan son en su mayoría de carácter urbano y corresponden a los barrios en los que pasaron los últimos años de su vida. Es decir, los afectos socioterritoriales que son producto de la *experiencia* están ligados principalmente a territorios en la ciudad de Medellín, entre los cuales es clara la preferencia del antiguo barrio de “La Mano de Dios” que fue incendiado. Sumando todas las respuestas que indican diversos sectores de la ciudad como lugares de apego, el porcentaje resultante es del 62,96 % para Medellín, seguido de un 25,92 % que señala como espacios de apego los territorios de origen paterno.

Una lectura del cuestionario por grupo étnico y tiempo de llegada a la ciudad señala lo siguiente: 17 de los 29 niños que contestaron la encuesta eran “negros”, de los cuales 59% había nacido en la ciudad y el 70,5% ha vivido más de la mitad de su vida en ella. Es decir, de cada tres niños negros entre los 7 y

12 años, dos son antioqueños. Solo un 31% de los niños negros encuestados nacieron en el Chocó y vivieron allí gran parte de su vida; nuevamente se trata de los niños que se encuentran entre las edades de 10 y 12 años, lo que condujo a que dentro del total de los niños “negros” solo una minoría del 23,5% extrañara al Chocó como un “*territorio vivido*”. Esto equivale a que una tercera parte de los niños negros han tenido una experiencia de vida prolongada en el territorio chocoano y una cuarta parte del grupo lo evoca como un lugar de apego desde la experiencia.

Mientras tanto, once niños paisas contestaron la encuesta y todos ellos señalaron haber vivido la mayor parte de sus vidas en Medellín; no obstante, su apego a la ciudad fue menor (58,3% de ellos) al de los niños “negros” (76,5%), anhelando otros municipios antioqueños de origen familiar (41,6%). A pesar de que los niños paisas, hijos de desplazados de otras regiones antioqueñas, han vivido fundamentalmente en la ciudad, su apego a los territorios familiares es un poco mayor que el de los niños chocoanos y puede deberse a un contacto más frecuente con sus parientes rurales y a un conocimiento más amplio de este medio.⁷⁷

La tendencia general en ambos grupos indica que el territorio de apego es aquel lugar donde se ha concentrado la mayor parte de la vida reciente: Medellín. No obstante, el arraigo puede estar asociado tanto a la experiencia prolongada de vida en los lugares habitados, como a los imaginarios y referencias que se tienen de un territorio. El Chocó no es pues el lugar en el que mayoritariamente se haya residido. Su representación en el imaginario infantil de muchos niños negros no denota un territorio de la *experiencia*, de *lo vivido*, pero sí de los *sueños*, de lo *deseado*, como se verá más adelante, y por tanto no deja de ser un territorio de apego. En aquellos pocos casos donde la experiencia de vida en el Chocó ha sido prolongada los niños no dudan en expresar sus afectos hacia este espacio:

⁷⁷ No en vano, la proximidad y las facilidades de desplazamiento dentro del departamento de Antioquia contrastan con las enormes dificultades de acceso para el departamento del Chocó cuyas carreteras están parcial o totalmente destapadas y toma días (y dinero) desplazarse.

P: “¿Cuándo te hablan del Chocó y de Riosucio, tu en qué piensas, qué es lo primero que piensas?”
R: “Hay, que todo el mundo debe ir allá”.
P: “¿te gustaba vivir allá?”
R: “Sí”.
P: “¿Por qué?”
P: “Es que uno allá se divierte mucho, yo jugaba con mis primas, con mi hermanito, pues con el mayor”.
(Entrevista a Yuleicy Córdoba, Niña de 11 años de Nuevo Amanecer Sept. 19, 2006)

El arraigo al Chocó está asociado con la vivencia de experiencias alegres y divertidas en contraposición a la vida en la ciudad que a veces es presentada como “aburrida”. El territorio chocoano es el espacio de la familia extensa, donde los lazos estrechos entre parientes fortalecen la vida social. La producción del arraigo está por lo tanto una vez más ligada a la compañía de los parientes; a ello se suma la presencia del río que por sí solo es motivo de alegría y diversión:

P: “Y ¿cómo es eso allá?”
R: “Eso tiene un río, tiene arena, tiene casas. (...) Vea, el clima es muy caliente, el paisaje, que es el mar”.
P: “Y, ¿de que color es Riosucio, de que color es la imagen que te evoca?”
R: “Pues el río es café, hay unas casa que son amarillas, otras,...pues casas de todos los colores”.
P: “¿de que es de lo primero que tu te acuerdas, cuando te nombran el Chocó?”
R: “El mar, pues el río, y ya. (...) allá en Riosucio, Chocó, [¿qué hay?] pues el mar”.
P: “¿te gusta Riosucio?”
R: “Sí”
P: “¿por qué?”
R: “Vea porque uno allá se tira al río y nada todo bueno”.
(Entrevista a Yuleicy Córdoba, Niña de Nuevo Amanecer, Sept. 19, 2006)

El río es el lugar principal de evocación asociado con el interior del Pacífico. Su presencia tiene gran importancia afectiva en la vida de los niños negros, tanto entre quienes han residido en este territorio, como entre quienes han permanecido por temporadas cortas. En la infancia es el lugar de recreación, donde los niños se bañan y se divierten. Por eso no es de extrañar que aprendan a nadar tempranamente y que en sus diarios e historietas de vida manifiesten su gusto por los lugares acuáticos y su satisfacción al aprender a defenderse en el agua. Tanto en los dibujos, los murales, como en los relatos y entrevistas, la figura del río emergió como un referente importante dentro de los imaginarios y experiencias de vida infantiles sobre el departamento del Chocó.



Viviana Abadía, dibujo en historieta de vida



Kelly Moreno, dibujo en historieta de vida; título: "nadando"

Para los niños chocoanos el río, además de oscuro (café), es infinito... es el mismo mar de sus fantasías territoriales. Este río-mar también es el lugar insondable donde habitan seres mitológicos referidos por los relatos de los adultos. Los niños chocoanos recuerdan y representan a sus abuelos en sus dibujos "pescando" en el río, "miniando" y evocan la imagen de sus abuelas lavando la ropa en él. Es decir, conocen su protagonismo en las actividades de subsistencia de la vida cotidiana; además, del río viene el pescado ("bocachico" y "tilapia") que identifican y aprecian como comida local. Los niños, al igual que los adultos chocoanos, tejen con el agua una memoria vital, asociada a las labores de la vida cotidiana y al juego. El Pacífico es un lugar de selva espesa surcada por serpientes caudalosas, por las cuales se transportan los hombres, los peces y el oro. Así pues el río es el lugar de entrada y de salida del universo chocoano y por sus vías, transcurren sus historias y sus gentes.

- ***Imágenes y relatos infantiles sobre el territorio de abuelos y padres***

Dado que en muchos casos los niños de Nuevo Amanecer tuvieron experiencias de vida muy cortas en las regiones de donde provienen sus padres, se realizó un taller titulado "un viaje al pasado", que pretendía indagar por los imaginarios

sobre este territorio de origen. El taller proponía realizar un viaje imaginario al tiempo y el espacio de los abuelos y los padres. De este ejercicio surgieron dibujos e historias que de manera unánime resaltaban la imagen de una vida rural, sumergida entre árboles y fogones de leña.

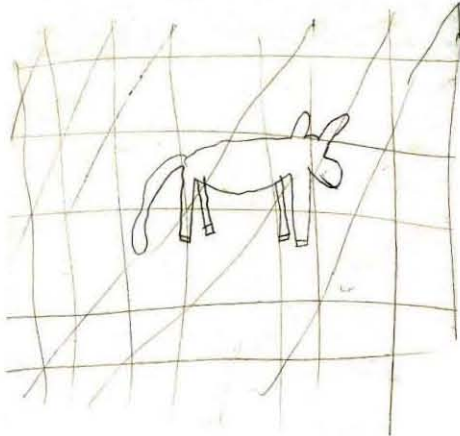


La casa de los abuelos de Jonathan Mayo Tapias

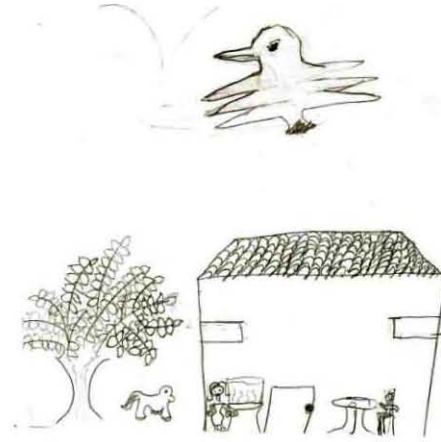
Pero en las descripciones de esta idea de lo rural, emergían las particularidades entre una región y otra. Así por ejemplo, los niños con ascendencia paisa, dibujaron granjas con animales en corrales, con íconos como la iglesia y la legendaria “mula” de los arrieros, con cultivos ordenados en eras y paisajes con montañas que enmarcaban las fincas campesinas.



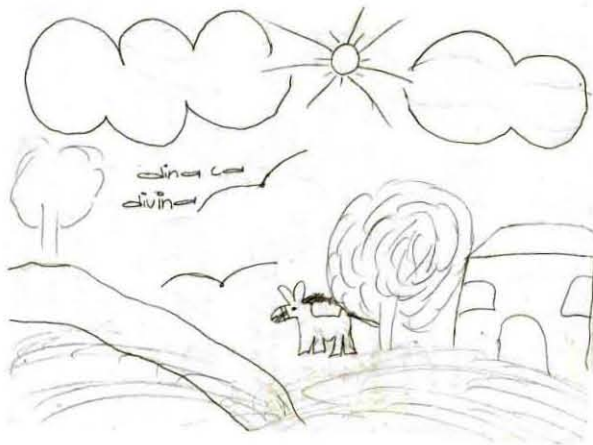
Dibujo de abuelos de Billy Yesid Jaramillo



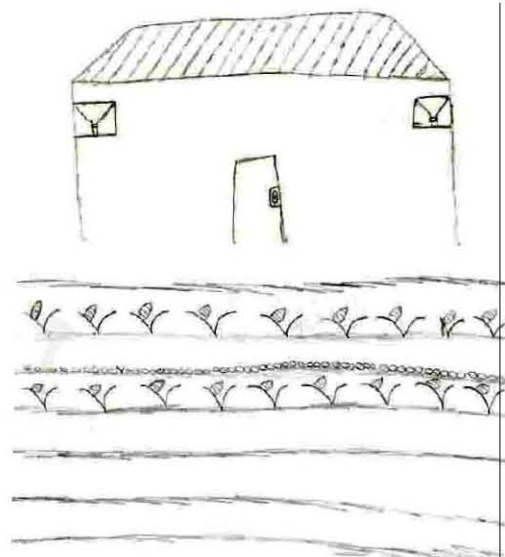
Dibujo de animales del abuelo de Yilber



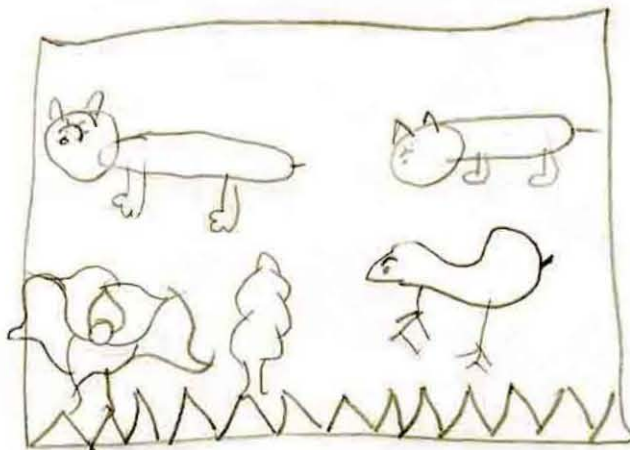
Casa de los abuelos de Tania Sepúlveda



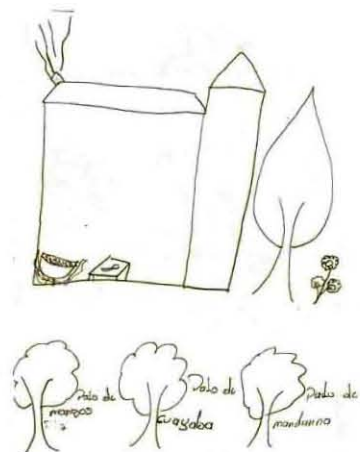
Dibujo de viaje al pasado de Dina M. Mejía



Dibujo de viaje al pasado de Katerin Martínez



Dibujo de animales del abuelo de Agie P. Vásquez



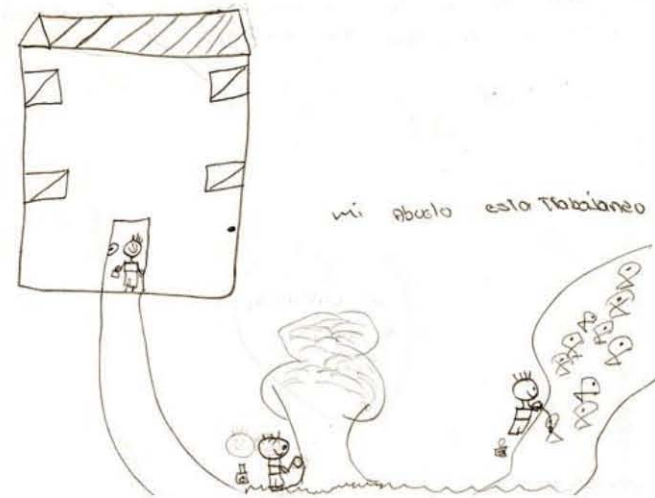
Dibujo de viaje al pasado de Angélica M. Jiménez

Los niños de procedencia chocoana dibujaron paisajes con ríos, selvas, canoas, peces, casas rodeadas de agua, hamacas y abuelos cortando madera y pescando.



Dibujo de paisaje en el Baudó, Chocó de Tatiana M. Rivas

Dibujo del Chocó, taller viaje al pasado, de Leicy Palacios



Actividades del abuelo de Tatiana Moreno



Dibujo de viaje al pasado de Cristian D. Sánchez



Dibujo de viaje al pasado de Nelly Jhoana Moreno; actividades de la abuela y las hijas. Título: las pescadoras

Las historias señalaban igualmente algunas particularidades de la vida rural antioqueña y chocoana. Por ejemplo, las narraciones de los niños antioqueños definían un paisaje compuesto por “jardines”, flores y árboles de la zona andina como “pinos” y otros tantos frutales:

“El pasado: Mis aguelitos biben en el pueblo y biben en una finca y la finca tiene caballos vaca y muchos animales y hay jardines y frutas como ubas [,] mangos sapotes y muchos más; eso es todo mi cuento”. (Yerly Alejandra Gil, niña antioqueña de 9 años de Nuevo Amanecer)

Mi pasado. Yo ise un biaje al pasado y descubri muchas cosas nuevas como quienes eran mis abuelos cuando eran mas jovenes y como era mi mamá cuando era pequeña. Mi mamá y mi[s] abuelos me parecieron unas personas muy onestas. (...) Y también vi la casa donde vivian [,] era una casa ermosa rodeada de pinos [,] de árboles de mandos [,] de guayabas y muchas rosas [,] flores [,] etc. (Angélica Jiménez, niña antioqueña de 11 años de Nuevo Amanecer)

La casa de los abuelos antioqueños contaba con algunas pocas comodidades y recursos como “nevera”, “televisor” y otros muebles, además de disponer de diversos animales como “vacas”, “palomas”, “pollitos” y “caballos”:

“Era una cabaña muy pequeña pero muy bonita, por dentro tenía muebles nuebos nebera bieja pero muy bonita, comedor nuebo, cama bieja, telebisor nuebo, sillas

biejas y por fuera hay arboles y una finca muy bonita que tiene caballos, toros, bacas, cerdos y gallinas. Mi abuelo vestía con: chaleco, camisa manga larga, pantalón voqui tubo, usaba gafas y pipa, y lo que comía sentado en aqueya mesa era sopa de pescado, arroz de coco y pescado. Lo que estaba cocinando mi abuela era pollo apanado por que benía bisita, que bino de caucasia (...). (Tania Sepúlveda, niña antioqueña de 11 años, cuya familia es proveniente de la región del magdalena medio, habitante de Nuevo Amanecer)

Las narraciones de los abuelos detallaban también su vestuario, alimentación y oficios, los cuales describían el contexto agrícola cafetero en el cual vive el campesino rural antioqueño:

“El pasado: Yo me imagine a mis ahuelitos. A mi ahuela me la imagine en la cosina aciendo arepas de maíz en el jogón de barro, con una falda larga [,] un delantal en la sintura y con una máquina de moler [,] moliendo el maíz y cociendo las arepas y sirbiendole el desalluno a mi ahuelo. A mi ahuelo me lo imagine resibiéndole el desalluno a mi ahuela y comiendo calentado con arepa y huevo. También que tenía puesto una camisa de cuadros manga larga [,] un poncho [,] una rula y un pantalón clasico [;] que iva a cultivar cafe y a sembrar cacao, flores, frutas, etc. En este lugar había mucho ambiente [,] muchos animales, frutas y flores [,] mis abuelos vivían en una finca al lado de un rio donde mi mamá y mis tios se bañaban [,] jugaban con los animales y montaban en el caballo que se llamaba diablo [,] que todavía vive con mis abuelos y mis tíos [,] también vi el marrano que ahora tienen [,] es un marranito que tiene el pie mocho [,] o sea es cojito. también vive con ellos”. (Dina Mejía, niña antioqueña de 13 años de Nuevo Amanecer)

En contraste, las historias de los niños chocoanos definían un paisaje propio de la zona fluvial del Pacífico, integrado por ríos, monte y “casas de palo”, donde se criaban animales como “gallinas, marranos y perros”:

“En el pasado: Yo me imagine la istoria de mi abuelo y mi abuela [,] que viviamos en una casa de palo y tenían gallinas, marranos y perros. Ellos cocinaban en leña [,] aya toda[s] la[s] cosas que debían comprar era todo caro [;] mandaron a un tío a comprar la comida para el abuelo, el [la] puso aser [,] mientras el alistava las herramientas para ir a trabajar [,] se sento a comer. El [tenía] sombrero [,] camisa de rayas [,] pantalón negro [,] Termine de desayunar y se jue a cultivar [,] trabaja tres horas [,] deay se jue a pescar bocachico para la comida. Termine de pescar y se vino para la casa [;] a cada uno le toco uno entero y a mis tios grande[s] les toco de a uno i medio. Esta jue la istoria, fin”. (Jair Rentaría, niño chocoano de 11 años de Nuevo Amanecer)

Varios de estos relatos dan cuenta de las actividades cotidianas de subsistencia de los abuelos y de sus jornadas en las que por ejemplo, luego de tres horas de trabajo en la agricultura se rota a la pesca. Así pues, mientras la abuela lavaba la ropa, hacía la comida o buscaba “matas para curar” cuando era necesario, el

abuelo realizaba oficios como “cultivar”, “cortar leña”, “miniar” (practicar la minería) y principalmente “pescar”:

“Lo que llo soñe: Cuando nos acostamos yo veía [a] mi abuela en el fogón de leña cocinando pollo y mi abuelo en la mesa desayunando arepa con mantequilla y quesito [;] y de ahí me convertí en una pulga y me le metí en el bolsillo [.] el iba caminando y paro [.] y se quitó el sombrero y empeso a pezcár, y pezcó muchos pescados. Y después se fue a miniar y después se fue para la casa [;] y vivía en el Chocó. Y mi mamá estaba chiquita como yo y mi mamá se enfermó y mi abuela se fue a buscar unas matas para curar a mi mamá y hay se consiguió una señora para curar a mi mamá [;] y mi mamá se conoció con mi papá y me tuvieron a mí y a mis ermanitos y cuando nosotros nacimos mi mamá se hizo muy feliz. Fin”. (Luz Dayana Mosquera, niña chocoana de 11 años de Nuevo Amanecer)

Estas historias describen la alimentación chocoana como el “bocachico”, pescado de río, también “arroz con pollo”, y en ocasiones algunos alimentos propios de la cultura paisa que seguramente pueblan la dieta actual de las familias chocoanas como “arepa con mantequilla y quesito”:

“Mi aguelita cosino pollo asado. Mi aguelo se sento con mi aguelita [;] estaba[n] comiendo pollo asado conmigo. Mi mamá cosinó el viernes aros con sardina y comí con mi mamá [.] con mi papá y con mi ermanito y mi tío y mi tía y mi prima. Mi papá cosinó aros con pollo y frijoles con gordito. Mi tía cosina pan con aros y a mí me dieron. Mi tío cosina comia rica y repetí mucho y me gusto [;] echa por mis manos”. (Duván Rentería, niño de 9 años nacido en Medellín, hijo de padres chocoanos)

Además, en los relatos son nombrados un número de personajes como abuelos, padres, tíos, primos y hermanos que evidencian la composición de las familias extensas en la región. También algunos niños relatan en sus historias las precarias condiciones económicas chocoanas, visibles en afirmaciones como “era todo caro”. Sin embargo, en este medio en el que “se trabajaba duro” para subsistir, los niños eran felices, “jugaban” y “dormían como angelitos”:

“Mi historia al futuro: Yo en mis sueños soñe en que mis abuelitos trabajaban muy duro para conseguir la comida para darcelas a los hijos [.] o sea a mi mamá [.] a mi papá y a mis tíos de parte de papá y mamá [;] y ellos jugaban con mis abuelos y se divertían mucho jugando muy felices y sonreían mucho [.] se sentían muy bien. Y mis abuelos se cansaron de jugar mucho y se acostaron a dormir porque se sentían muy cansado[s] [;] y soñaron en que a ellos les pasaba algo y se levantó y los fueron a ver y ellos dormían con los angelitos”. Waidy Rivas Mosquera, niña chocoana de 12 años de Nuevo Amanecer)

Estas narraciones imaginarias expresan sin embargo con cierta fidelidad los contextos rurales de los departamentos de Antioquia y Chocó. Las historias presentadas pertenecen a niños de diversas edades, algunos de ellos nacidos en

Medellín. Para el caso de los niños menores se hace visible como unos pocos niños entre de 9 años desconocen detalles sobre el territorio de origen familiar y entrelazan el contexto cultural actual con el rural pasado, lo que nuevamente puede deberse a su falta de contacto con el territorio familiar.

En cambio, las descripciones de los niños mayores (tanto antioqueños como chocoanos) son más precisas y extensas, lo que expresa su conocimiento y larga presencia en este espacio (además de sus mayores habilidades de escritura). En las historias del Chocó aparecen imágenes “características” del poblado ribereño rural como casas de palo, ríos, bocachicos (pescados de agua dulce), oficios como la pesca, la agricultura, la tala de madera o la minería, que evidencian los conocimientos y referencias que los niños nacidos allí, tienen sobre el territorio de origen familiar. Estos niños, que generalmente son los que se encuentran en edades superiores (10 a 12 años) y vivieron una buena parte de su vida en el Chocó, hacen una lectura socio económica y sociocultural de su medio al señalarlo como un lugar donde la vida es costosa pero los niños juegan y “duermen con los angelitos”; dicha expresión se usa para aludir a un sueño tranquilo e inocente y revela la asociación de niños/angelitos, cuya correspondencia, está enraizada en las creencias religiosas del Pacífico.

2. El territorio de destino: la ciudad y el barrio actualmente habitados

• *La ciudad de Medellín desde el dibujo y el relato verbal infantil*

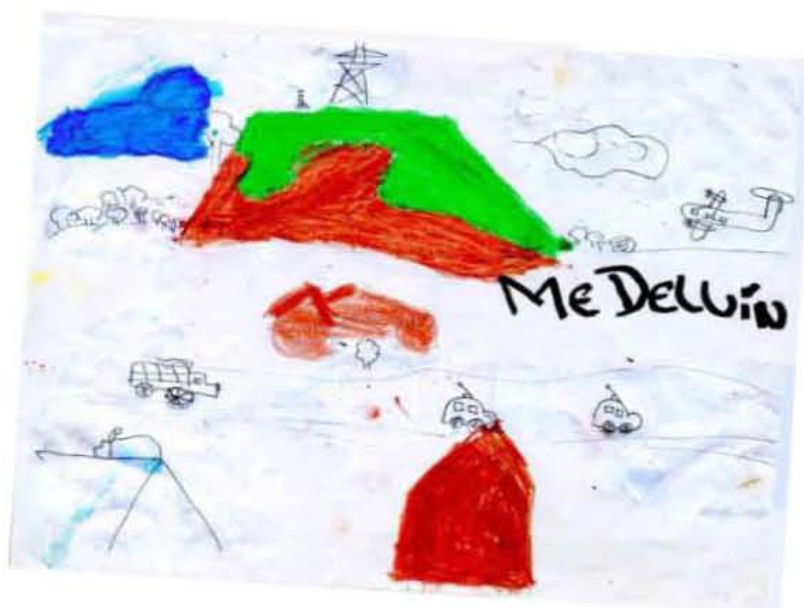
Si bien la vida de los niños de nuevo Amanecer se concentra en el barrio, la escuela y los alrededores de Belén, el conocimiento de la ciudad está presente desde una experiencia anterior en el barrio “La Mano de Dios”, próximo al centro urbano y desde una mirada distante sobre el paisaje: en Nuevo Amanecer se cuenta con una amplia panorámica de Medellín. La movilidad de los niños en la ciudad es poca y se centra en la visita de familiares, en eventuales paseos, o en consultas médicas y otro tipo de diligencias a las que van acompañados de sus padres. Sin embargo, en algunas situaciones esporádicas los niños toman bus

solos para desplazarse de un lado a otro de la ciudad, a casa de parientes o a destinos como el estadio, donde algunos entrenan atletismo. Todas estas experiencias contribuyen en su vivencia del territorio urbano. Cuando se les solicitó dibujar a Medellín, se hizo una observación desde el mirador de Nuevo Amanecer. No obstante, sus dibujos responden más a sus imaginarios y rutinas de vida que a representaciones realistas de la urbe.

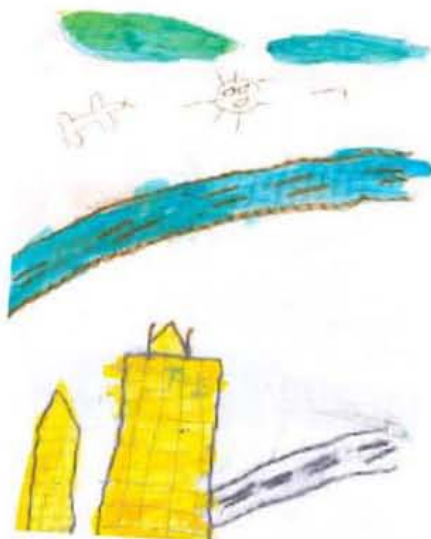


1. Kelly Moreno, niña chocoana de Nuevo Amanecer; dibujo de Medellín

Sin embargo, algunos dibujos de la ciudad, tanto de niños “negros” como “blancos” (ver imágenes 1 y 2), describen elementos presentes en el entorno urbano circundante como los cerros deforestados donde las ladrilleras vecinas extraen tierra y la transportan en camiones. Estos territorios urbanos, un tanto realistas son complementados con otros objetos cotidianos que circulan y están presentes en la ciudad como aviones, edificios altos con banderas ondeando en sus cimas, casas grandes y pequeñas, buses y carros, torres de energía y lámparas de alumbrado público.



2. Jasmin Dayana Goes ; niña costeña de Nuevo Amanecer; dibujo de Medellín



3. Alexander Casas, niño chocoano de Nuevo Amanecer; dibujo de Medellín

Otros dibujos de niños chocoanos y antioqueños (imágenes 3 y 4) hacen énfasis en la presencia de las calles dentro de la ciudad, las cuales en ocasiones están por todas partes, incluso surcando el cielo, o se encuentran interconectadas, formando redes de vías que llevan a zonas de numerosas casitas pequeñas e iguales, o a edificios medianos y grandes, algunos con cancha de fútbol. Los detalles del dibujo antioqueño, resaltan además un conocimiento implícito de la configuración socioeconómica del espacio urbano, en la que los barrios adinerados se ubican en el sur, a la derecha de Nuevo Amanecer y los barrios “populares”, están en el norte: aquí el barrio ha sido retratado en este orden de distribución en la zona izquierda poblada por casas de ladrillo en serie.



4. Yerly Jhoana Gil, niña antioqueña de Nuevo Amanecer; dibujo de Medellín

Mientras tanto, otro dibujo chocoano (imagen 5) ignora el protagonismo de las calles en la ciudad y por el contrario retrata a Medellín como un poblado rural de casas dispersas, en el que se acentúa la centralidad de dos construcciones juguetonas, íconos de ésta: el “edificio coltejer”⁷⁸, con su terminación en punta, portando la bandera de Antioquia, y el edificio de la alcaldía que en palabras del niño autor es la zona “donde se hacen las monedas”.



5. Cristian Barrios; niño chocoano de Nuevo Amanecer; dibujo de Medellín

⁷⁸ Este edificio donde se ubica la sede administrativa de la fábrica de tejidos “Coltejer”, fue diseñado imitando la forma de una “lanzadera” o aguja industrial que representa al floreciente sector textil paisa, y se ha constituido en un símbolo urbano frecuentemente mencionado en los trabajos de los niños.

Los propios niños antioqueños señalan varios íconos urbanos, entre los cuales se repite la presencia del “edificio coltejer” apuntando al cielo y se incluyen otros símbolos como un vagón del metrocable, el “río Medellín” y las montañas. En sus dibujos (imágenes 6 y 7) se realza además el protagonismo de los edificios en Medellín, sobrepoblándola y no dejando lugar a visualizar la vida en las calles. En ellos no hay duda de que se trata de un paisaje urbano, (aunque no se observen sus vías), pues lo habitan edificios cuadriculados, con numerosas ventanas y pisos que orienta la mirada a las alturas.



6. Érica Patricia Durango, niña antioqueña de Nuevo Amanecer; dibujo de Medellín



7. Billy Yesid Jaramillo, niño antioqueño de Nuevo Amanecer; dibujo de Medellín

Por otro lado, tanto entre los niños chocoanos como antioqueños se dan representaciones fluidas y orgánicas de la ciudad, como representaciones geométricas, que eligieron el uso de regla. En estos casos la ciudad es un espacio de casas, calles y edificios rectangulares, lineales y triangulares; en algunos dibujos chocoanos es además un paisaje ordenado en serie por filas paralelas; o un espacio geométrico y señalizado con flechas, que contrasta con su entorno rural y orgánico de montañas, árboles y soles alegres (imágenes 8 y 9). Estos dos últimos dibujos chocoanos tienen además dos particularidades: uno de ellos contiene una niña sonriendo y el otro una cruz con el letrero de “paz”.



8. Luis Felipe Mosquera, niño chocoano de Nuevo Amanecer; dibujo de Medellín

Ambos casos son los únicos en los que las miradas además de centrarse en el plano formal, material, mecánico de la ciudad incluyen elementos que referencian la vida social en lo urbano, como son uno de sus habitantes: la autora del dibujo que se retrata felizmente, o por el contrario, la cruz y el letrero de paz, que aluden a una convivencia conflictiva.



9. Jessica Johann Mosquera, niña chocoana de Nuevo Amanecer; dibujo de Medellín con autoretrato

Una mirada general diferencia cómo el territorio de la ciudad para unos niños chocoanos y costeños es un espacio más bien de orden rural o rururbano (imágenes 2, 5, 8), no muy densamente poblado y con presencia de montañas, árboles y casas; mientras tanto, para otros niños paisas, la ciudad es exclusivamente un territorio urbano (imágenes 6,7) de edificios geométricos que saturan el espacio. Otro grupo de niños chocoanos, costeños y paisas sintetiza su mirada sobre Medellín a partir de lo que está a su alcance: el entorno visible desde Altavista y el barrio (imágenes 1,2,4,8). En estos casos, los paisajes revelan el contexto rururbano de Nuevo Amanecer y sus alrededores inmediatos, que contrasta con elementos “modernos” de la ciudad.

Un gran conjunto de los niños, paisas, chocoanos y costeños, (imágenes 1,2,3,4,7,8,9) resaltan en sus dibujos la vida moderna de la ciudad (imbricada en algunos casos con la rural), mediante objetos como calles, edificios, automóviles, aviones, redes viales, torres de energía, alumbrados públicos y algunos símbolos urbanos; también con configuraciones complejas como construcciones grandes y pequeñas, altas y bajas, con casas sencillas o barrios con recursos y canchas. Además las formas de representación varían desde trazos geométricos, hasta trazos orgánicos, privilegiándose los primeros para enfatizar el aspecto urbano. Así pues, en conjunto Medellín es un espacio habitado por “lo moderno” y en menor medida por lo rural, rasgo que es resaltado por los niños chocoanos.

Por otro lado, las maneras de aproximación a la ciudad varían desde dibujos algo realistas que incluyen elementos del entorno habitado, pasando por dibujos más bien esquemáticos y simbólicos completados con íconos sabidos como pertenecientes a la ciudad, hasta dibujos de orden imaginario que ubican un contexto urbano en un paisaje rural. Esta última forma de representación en la que la ciudad tiene más un aspecto de “poblado”, fue utilizada por un niño chocoano, que sin embargo, tenía suficientes conocimientos de Medellín como para señalar algunos de sus edificios significativos. Por tanto, podría pensarse que su sustitución del paisaje urbano por el rural es muestra de su incorporación del entorno campesino en la representación espacial. La aproximación a la ciudad esquematizada por sus símbolos está presente tanto entre niños paisas

como chocoanos, aunque el repertorio de íconos disponibles y uso es mayor entre los primeros, quienes además de remitirse al “edificio coltejer”, aluden al metrocable o el río Medellín. Y las aproximaciones “realistas” presentes también entre todos los diferentes niños, se centran en retratar aquellas referencias directas que tienen los niños de la ciudad provenientes de su propio entorno. En este territorio ciudadano ampliamente descrito en su plano físico, la presencia del habitante urbano es casi nula y las escasas alusiones a la vida social se infieren indirectamente de elementos como la sonrisa de una niña que al parecer vive alegre en la ciudad, o la aparente preocupación de un niño por la violencia que en ella se produce. En ambos casos se trata de niños chocoanos, lo que plantea aun ambivalencia en la experiencia de vida infantil dentro de lo urbano.

Las representaciones gráficas de la ciudad fueron ampliadas con comentarios escritos. Dentro de las encuestas del arraigo se indagó por las opiniones de los niños de Nuevo Amanecer sobre Medellín. Ante la pregunta, ¿cómo te parece la ciudad en la que vives?, sus respuestas en conjunto se inclinaron mayoritariamente a descripciones positivas (el 72,4% del grupo). Diferenciando las respuestas por niños “negros” (nacidos en Medellín y el Chocó) y niños blancos y morenos (nacidos en Medellín, Antioquia y la costa) se obtuvo que un 70,5% de los niños “negros” valoraron positivamente a la ciudad y un 75% de de los niños blancos y morenos opinaron positivamente sobre esta.

Algunos de los comentarios de los niños “negros” fueron: *“me parece muy bien espectacular”; (...)* *“me parece muy bacana muy linda y tiene sitio que me gusta porque, porque me divierto mucho”; (...)* *“me parece muy bueno porque tiene edificios, casas, montañas, barrios y personas”; (...)* *“me gusta donde yo vivo en medehín y vivo muy bien”; (...)* *“me parece muy bien porque es muy divertida”; (...)* *“me gusta porque tiene edificios, parques, y no quiero que la cambien”; (...)* *“a mi me parece muy bueno porque es muy lindo y muy feliz. hay unos paseos muy buenos”; (...)* *“muy bien vivo en Medellín me sesto bien mi mamá mi papá mi familia”*. (Cuestionario sobre arraigo, de los niños Wendy Mena, Kelly Moreno, Wilder Cuesta, Sirley Flores, Juan David Palacios, Yuleicy Córdoba, Cristian Sánchez y Élkin Flores respectivamente. Nuevo Amanecer, Abril. 17, 2007).

Otros comentarios positivos de los niños blancos y morenos fueron: *“a mi me parece muy bien en donde yo vivo”; (...)* “[me parece] *bonita, que hay muchos habitantes y por que tengo muchos amigos con quien estar junta”; (...)* “[me parece] *buena por lo el metro el metrocable”; (...)* *“me parece muy bonita muy grande y sobretodo es una ciudad muy pero divertida”; (...)* *“me parece muy bonita porque en diciembre sus adornos la hacen mas bonita tu ciudad y se ve los adornos yo no le cambiaria nada”; (...)* *“tiene metro - limpio. bonita”; (...)* (Cuestionario sobre arraigo, de los niños Laura Rendón, Katerin Martínez, Deiber Rivera, Angélica Jiménez, Álvaro J. Rodríguez, Camila Vargas respectivamente. Nuevo Amanecer, Abril. 17, 2007).

Las descripciones negativas de Medellín fueron más bien pocas (13,9 % del grupo). Estas descripciones provinieron principalmente de niños “negros” (el 17,6% de estos así lo señalaron) y solo en un caso de una niña morena de familia costeña. Algunos de los comentarios de los niños negros fueron: *“(Medellín es) “muy aburridor [porque] hay muchas peleas por acá”; (...)* *“ami parece muy violenta [la ciudad] le cambiaría la violencia que no mataran que no rovaran y secuestrarán a los niño[a]”; (...)* *“ay mucho problemas muchas familias desplazadas”*. (Cuestionario sobre arraigo, de los niños Maria Camila Mena, Tatiana Moreno y Darwin Casas respectivamente. Nuevo Amanecer, Abril. 17, 2007).

Un tercer tipo de respuesta mixtas, provenientes del 13.7 % del grupo y dadas solo por niñas, percibían tanto aspectos positivos como negativos de la ciudad. Estas respuestas provenían en primer lugar de niñas blancas y morenas “paisas”, entre quienes un 16,2% señalaron esta doble cara de Medellín, seguidas de niñas “negras” (el 11% de estos). Las respuestas de las niñas paisas fueron: *“me gusta vivir en medellín pero no me gusta lo que hacen otras personas que tiran mucha basura”; (...)* “[Medellín me parece] *muy bien me gustan algunas cosas y las cosas que no me gustan son las peleas y los asesinatos”*. (Cuestionario sobre arraigo, de las niñas Paula A. Holguín y Tania Sepúlveda respectivamente. Nuevo Amanecer, Abril. 17, 2007). Las respuestas de las niñas choconas fueron: *“[Medellín] me gusta pero hay que cambiar un poco mas de peleas, robos insultos y ese poco de muertos, eso es lo unico”; (...)* *“ami me*

parece muy bonita pero muy bioladora en las casas de las jentes y además roban mucho etc.” (Cuestionario sobre arraigo, de las niñas Yuliana Díaz y Daniela Mena respectivamente. Nuevo Amanecer, Abril. 17, 2007).

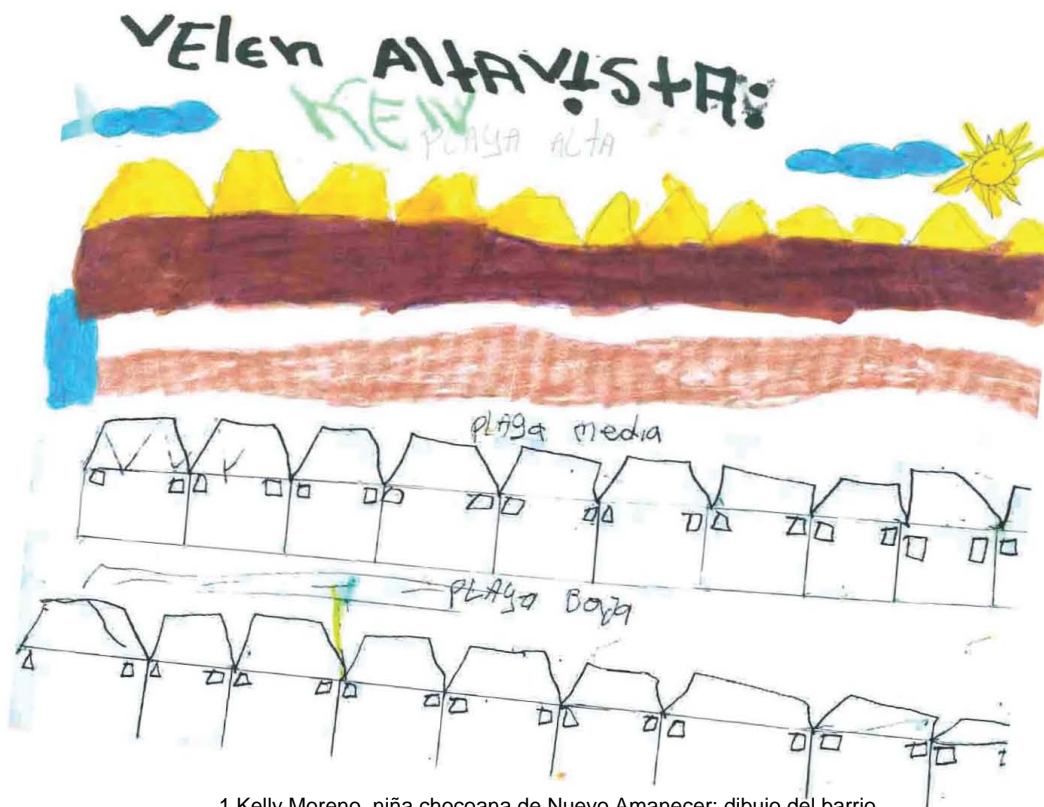
En definitiva, la gran mayoría de los niños tiene representaciones positivas sobre Medellín, lo que concuerda con el señalamiento predominante de la ciudad como lugar de arraigo entre los “territorios vividos” o territorios de la “experiencia”. Estas valoraciones son un poco mayores entre los niños blancos y morenos, muchos de ellos paisas, que entre los niños negros nacidos en la ciudad o en el Chocó. Las percepciones positivas de los niños blancos y morenos se apoyan principalmente el aspecto formal de la ciudad, el cual consideran “bonito” y podría decirse que “moderno” por elementos como el metro, el metrocable, los alumbrados (“adornos de diciembre”), por su tamaño “grande” y su “limpieza”; en segundo lugar la ciudad es valorada por ser divertida o “de ambiente” y estar habitada por amigos. En cambio, la valoraciones positivas de los niños “negros” se apoyan principalmente en una experiencia alegre en la ciudad basada en la diversión, el ambiente “bacano”, el “vivir bien”, estar feliz, realizar paseos, compartir con la familia; y en segundo lugar el aspecto formal, en el que la ciudad es vista como “linda” por sus edificios, casas, montañas, parques, etc.

Como dato curioso, las valoraciones negativas de la ciudad se concentran en algunos niños “negros” quienes resaltan su carácter violento (roban, secuestran, hay muchas peleas), y algunos problemas sociales que les son próximos como la presencia de “muchas familias desplazadas”. Las niñas “negras”, “morenas” y “blancas” que tienen juicios compuestos, coinciden nuevamente en señalar la ciudad como bonita, pero violenta y una de ellas manifiesta además su temor a posibles violaciones. De esta manera, los comentarios escritos sobre la ciudad complementan los dibujos puesto que en ellos la atención se ha centrado tanto en describir el territorio físico como social. Quienes hacen un mayor énfasis en valoraciones de la ciudad por su contexto social son los niños “negros”, los cuales aprecian las posibilidades de diversión y encuentro con amigos y parientes que les ofrece Medellín, pero recientes aspectos negativos de la convivencia urbana como peleas, asesinatos, robos e insultos. Así pues, el

territorio social, es percibido como divertido, agradable, familiar, pero también como violento.

El barrio de Nuevo Amanecer desde el dibujo y el relato verbal infantil

Las representaciones gráficas del barrio entre los niños de Nuevo Amanecer fueron realizadas durante un taller en el que se programó un recorrido por sus etapas y se pidió a los niños que escogieran los lugares donde querían ubicarse para dibujarlo. Podían retratar tanto personas como cosas o situaciones que llamaran su atención, bien fuera porque les resultaban agradables o desagradables dentro del barrio.



1. Kelly Moreno, niña chocoana de Nuevo Amanecer; dibujo del barrio

Ciertos niños paisas y chocoanos, eligieron representar una panorámica general de Nuevo Amanecer (imágenes 1 y 2). En sus dibujos puede distinguirse el protagonismo de las hileras de casa y el ordenamiento en etapas que se corresponden con “playa alta”, media y baja, según la altura; Las viviendas fueron retratadas en fila, pegadas las unas de las otras, de manera cuadra, geométrica y en serie; como rasgo general, entre sus dibujos primó una fidelidad

realista frente al modelo original del barrio. Sin embargo, en algunos retratos chocoanos, como el aquí presentado (fig.1), la libertad expresiva fue un poco mayor, retratando casas con un solo piso y techo de dos aguas, a diferencia de las viviendas de techo plano y dos niveles existentes en Nuevo Amanecer, fielmente copiadas por la otra niña paisa (fig. 2). Los dibujos expuestos incluyen además las calles que separan una etapa de otra, haciendo visible su protagonismo dentro de la valoración infantil del espacio barrial.

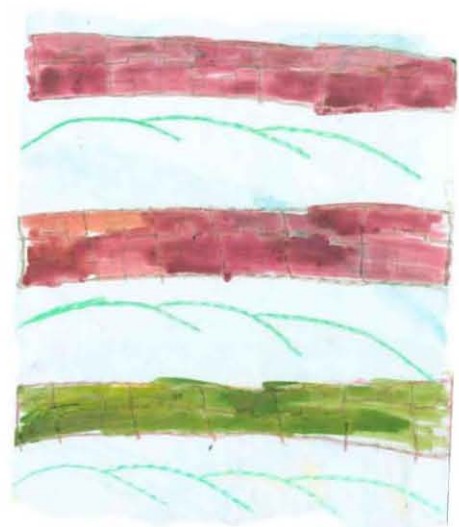


2. Érica Patricia Durango, niña antioqueña de Nuevo Amanecer; dibujo del barrio

En otros retratos de Nuevo amanecer, también de niños paisas y chocoanos, son incluidos elementos naturales como montañas, árboles, zonas verdes, nubes, pájaros, un nido y el sol (imágenes 3,4,5,6). Un niño chocoano eligió dibujar el único árbol grande que quedó en pie después de la construcción del barrio y otra niña de igual procedencia retrató un árbol pequeño rodeado de una cuadrícula de plantas y jardines.



3. Yanency Arroyo, niña chocoana de Nuevo Amanecer; dibujo del barrio



4. Yirleyson Chaverra, niño chocoano de Nuevo Amanecer; dibujo del barrio



5. Cristian Barrios, niño chocoano de Nuevo Amanecer; dibujo "lo que más me gusta del barrio"



6. Yerly Jhoana Gil, niña antioqueña de Nuevo Amanecer; dibujo del barrio

El entorno "semi-campestre" o "rururbano" de Nuevo Amanecer se hace visible en estos dibujos que incluyen referencias a su "medio natural", cosa que no se evidencia en los dos primeros donde el paisaje es principalmente urbano. En una de las representaciones campestres (fig. 7), una niña antioqueña dibujó la quebrada que rodea al barrio y se retrató a sí misma con su perro; Ésta es la única ocasión en que aparece un habitante y se alude en algún aspecto a la vida cotidiana y social en Nuevo Amanecer; la niña se representa sonriente en compañía de su mascota, con la cual pasea en medio de un paisaje rural.



7. Laura Taborda, niña antioqueña de Nuevo Amanecer; dibujo del barrio con autorretrato



8. Tatiana M. Rivas, niña chocoana de Nuevo Amanecer; dibujo del barrio

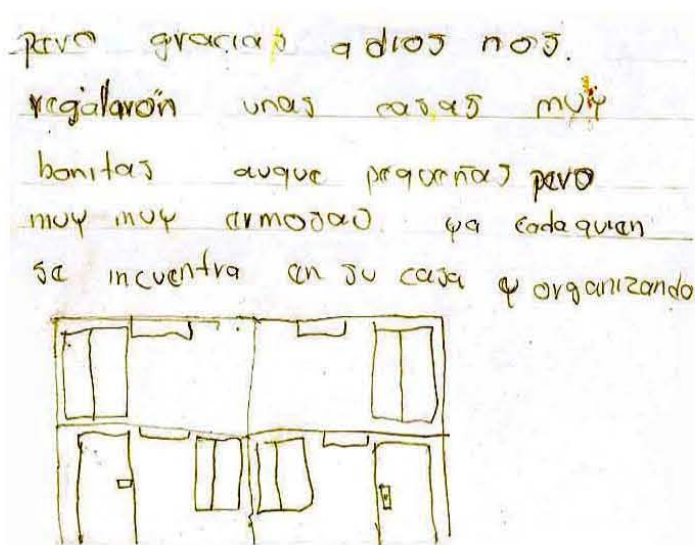
Otro elemento excepcional ilustrado en el dibujo de una niña chocoana es la policromía con que pinta las casas del barrio, representándolas además desde una visión de planta o sobrepuesta (fig.8). La ausencia de color, o el color “ladrillo” de los demás retratos, fieles al modelo original, se contrapone con esta visión colorida y alegre (un sol que sonríe) expuesta por la niña.



9. Joe Palacio, niño chocoano de Nuevo Amanecer; dibujo de casa.

Varios niños chocoanos (imágenes 9 a 12) expresaron durante el taller que lo que más les gustaba de su barrio eran las casas, por que “se ven muy bonitas desde

lejos”, o porque ya no son “ranchitos” como en los que vivían antes: “*gracias a dios nos regalaron unas casas muy bonitas aunque pequeñas pero muy muy hermosas. ya cada quien se encuentra en su casa y organizado*”. (Cristian, historieta de vida).

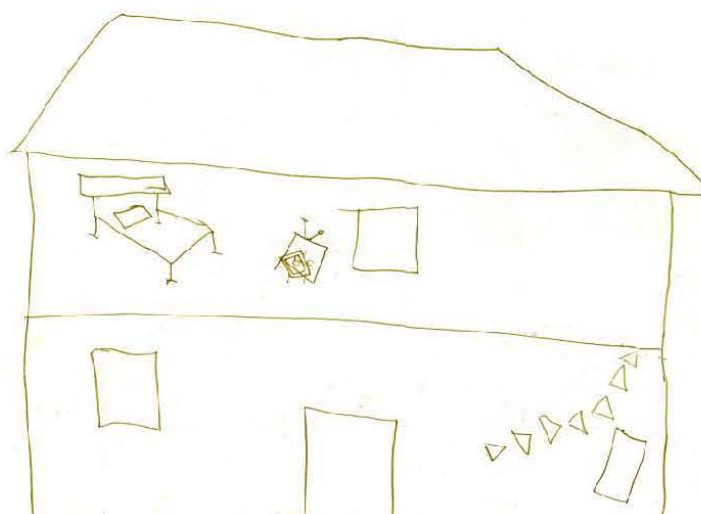


10. Cristian Barrios, niño chocoano de Nuevo Amanecer; dibujo de casa en historieta de vida.



11. Kelly Moreno, niña chocoana de Nuevo Amanecer; dibujo de casa en historieta de vida.

Estos niños eligieron dibujar sus casas resaltando diferentes aspectos; unos dibujaron solo su fachada externa donde las puertas y ventanas permanecen cerradas y no dan pie a develar su interior; otros dibujaron su zona social: la entrada, la sala y la cocina; y unos cuantos centraron la mirada en las habitaciones del segundo piso, es decir, en el espacio privado familiar, simbolizado en objetos como la cama y el televisor.



12. Jessica Mosquera, niña chocoana de Nuevo Amanecer; dibujo de casa

Finalmente, solo dos niñas blancas de Nuevo Amanecer eligieron retratar tanto los elementos que les agradaban del barrio como aquellos que les desagradaban (fig. 13 a 15). Su mirada se situó en señalar nuevamente aspectos físicos de su imagen como la calle de entrada sin pavimentar, (que al llover ensucia zapatos y uniformes), “las mangas” (zonas verdes), la quebrada con basura y la cancha que está “llena de piedras”.



13 y 14 Daniela Sosa, niña caleña de Nuevo Amanecer; Amanecer; dibujos de “lo que no me gusta de mi barrio”

15. Yerly Jhoana Gil; niña antioqueña de Nuevo Amanecer; dibujos de “lo que no me gusta de mi barrio”

En síntesis, las representaciones gráficas del barrio tanto de niños paisas como chocoanos se concentran, al igual que en la ciudad, en la descripción de su aspecto físico. Los dibujos de ambos son bastante fieles a su modelo real, y amplios en detalles, siendo más libre la interpretación entre los niños chocoanos del barrio, quienes eventualmente pintan sus casas con colores o techos en punta.

Algunas miradas abarcan la totalidad del barrio y resaltan sus etapas ordenadas verticalmente, así como la linealidad y serialidad en su paisaje. Otras, contemplan planos medios dentro de Nuevo Amanecer y se acercan a señalar detalles apreciados o no dentro de éste: tanto entre los niños chocoanos como paisas son valorados los elementos naturales del barrio como el árbol y las zonas verdes; Esta valoración del entorno natural se corresponde con una representación mayoritaria de Nuevo Amanecer dentro de un contexto rural; solo dos niñas blancas (una paisa y una caleña), señalan elementos que les son desagradables, como la calle empantanada y la basura en el suelo.

Un tercer acercamiento lo realizan los niños que centran la mirada exclusivamente en sus propias casas como su objeto de aprecio en el barrio. Se trata en su mayoría de niños chocoanos quienes presentan imágenes externas e internas de sus viviendas, dentro de las cuales privilegian su aspecto físico; sus dibujos describen casas de puertas cerradas, deshabitadas, donde en algunos casos es más relevante el espacio de privacidad familiar, en oposición a los hogares de puertas abiertas y familias numerosas de Nuevo Amanecer.

La ausencia de personas es una generalidad en casi todos los dibujos de los niños y puede entenderse por centrar la mirada sobre los aspectos formales, dejando de lado las referencias a la vida social del barrio. Ciertas categorías utilizadas principalmente entre algunas niñas “blancas” para definir el aspecto físico, agradable o desagradable de Nuevo Amanecer, son las nociones de limpieza y suciedad. Estas categorías, propias de la cultura paisa se suman a otras como las de orden y desorden en las representaciones macro del barrio por etapas, categorías que provienen de la planeación urbana, que traza, reticula y organiza el territorio (Álvarez, 1999). Su adquisición por parte de los niños puede responder a la incorporación de los imaginarios de la vida moderna respecto a la vivienda urbana “ideal”. Dentro de los niños chocoanos, estos imaginarios se sintetizan en el nuevo tipo de casas habitadas, cuadriculadas, simétricas y de ladrillo, diferentes a los “rachos” de palo. Sin embargo, algunos de ellos prefieren las casas de madera amplias y acogedoras donde vivían antes, como se explicitó en sus respuestas sobre La Mano de Dios como territorio de arraigo.

Las representaciones gráficas de Nuevo Amanecer fueron complementadas con los comentarios escritos sobre éste. En la encuesta del arraigo se preguntó a los niños cómo les parecía el barrio en el que vivían. Una vez más dentro del grupo primaron las respuestas positivas, sobre las negativas o intermedias, pero esta vez en menor número; solo un poco más de la mitad de los niños (el 51,8 %) lo valoraron con agrado. Entre los niños “negros” los comentarios positivos fueron del 53,3%, con expresiones como: “[me parece] *muy bien por sus casas, por todo como la paso yo y todos mis amigos y enemigos, las fiestas, muchas cosas*”; (...) “*me parece muy lindo espectacular y encantador porque tenemos*

muchos amiguitos que uno conoce bien”; (...) “*me parece muy chevere porque tiene escuelas, casas”; (...)* “*bivo bien bivo felis”; (...)* “[*mi barrio*] *es muy ermoso y muy chevere*”. (Cuestionario sobre arraigo, de los niños Yuliana Díaz, Kelly Moreno, Wilder Cuesta, Sirley A. Flores y Juan David Palacios respectivamente. Nuevo Amanecer, Abril. 17, 2007).

El 50% de los niños blancos y morenos valoraron positivamente el barrio, con comentarios como: “*me parece muy bien porque puedo ir a estudiar alli y no tan lejos*”; (...)[*me parece*] *bien por to[do] lo que tengo en el mundo*”; (...)[*me parece*] *muy chebere muy alegre y divertido sobre todo es muy recreativo*”; (...)[*me parece*] *muy chevere vacano y hasta divertido porque ya nos arreglaron la carretera nos pusieron la red de gas para cocinar [,] si nos sirve por mucho*”; (...)*“me parece muy bueno porque nos traen desde fenabi cedesis cosas buenas como culturales”*. (Cuestionario sobre arraigo, de los niños Laura Rendón, Deiber Rivera, Angélica Jiménez, Álvaro Rodríguez y Sebastián Muñetón respectivamente. Nuevo Amanecer, Abril. 17, 2007).

Las percepciones negativas concentraron el 22,2 % de las respuestas de todo el grupo. Quienes las emitieron fueron principalmente niños negros, entre los cuales un 33% expresó una mirada crítica sobre el barrio. Solo una niña morena se quejó de éste diciendo que le parece “*violento porque todos los sabado hay peleas y muertos*” (Camila Vargas, Nuevo Amanecer, Abril. 17, 2007). Esta apreciación concuerda con los argumentos expresados por los niños “negros”, quienes afirman: “*a mi me parece mas o menos porque se esta poniendo muy biolento roban matan se va a poner muy caliente*”; (...)[*me parece*] *muy maluco mucha peleas*”; (...)*“me parese muy biolador porque biolan a las niñas en los monte donde hay mas peligros*”; (...)[*me parece*] *aburridor por lo mismo [peleas]*”; (...)*“a mi me parece feo porque hay muchas peleas y muchos maltratos”*. (Cuestionario sobre arraigo, de los niños Tatiana Moreno, Darwin Casas, Daniela Mena, Maria Camila Mena y Cristian David Sánchez respectivamente. Nuevo Amanecer, Abril. 17, 2007).

Las opiniones mixtas o intermedias concentraron el 25,9 % de las respuestas de todo el grupo; esta vez, quienes las emitieron mayoritariamente fueron los niños blancos y morenos (el 41,6% de ellos) y luego los niños “negros” (13,3%).

Algunos de los comentarios de los niños blancos y morenos, todos ellos paisas, incluyeron expresiones como: “[a mi me parece] *muy vien muy chevere, aunque hay algunas peleas porque los chocuanitos de este barrio pelean mucho*”; (...) “*me parese muy bien pero roban muchas cosas*”; (...) “[me parece] *vien me gusta mucho claro que an muerto muchas personas*”; (...) “[me parece] *mal y a veces bien. Mal porque hay mucha buya los sábados y los domingos [,] bien porque es bonito y hay muchos niños*”. (Cuestionario sobre arraigo, de los niños Tania Sepúlveda, Angie Vásquez, Paula A. Holguín, y Katerin Martínez respectivamente. Nuevo Amanecer, Abril. 17, 2007). Por su parte, las respuestas mixtas de los niños “negros” fueron: “*algunas veces [me parece] muy chevere y algunas veces muy aburrido porque ay muchas peleas*”; (...) “*me parese que es muy rico porque hace fiestas una fiesta para los niños pero [no] a las de aduro [adultos] por que matan mucho*”;(Cuestionario sobre arraigo, de los niños Jorge Luís Rentaría y Wendy Mena respectivamente. Nuevo Amanecer, Abril. 17, 2007).

En síntesis, las descripciones verbales que realizan los niños sobre Nuevo Amanecer se centran principalmente en su aspecto social, complementando así sus representaciones gráficas que se central en el aspecto físico, formal y visual del barrio. La mitad de los niños “negros”, “morenos” y blancos” percibe positivamente su barrio. Para los niños negros los motivos se deben en principio a una experiencia de vida “feliz” en el barrio gracias a la presencia de amigos y fiestas; pero también a su aspecto físico que califican de “lindo”, “hermoso” por sus casas y de “chévere” por que tiene escuelas. Para los niños blancos y morenos los motivos también son del orden de una vivencia alegre, divertida y chévere en el barrio, que algunos asocian con las “recreaciones” culturales. También señalan mejoras en su calidad de vida en relación a barrios anteriores como el poder estudiar (disponer de escuelas cercanas), tener red de gas y carretera recientemente pavimentada.

Mientras tanto, las opiniones negativas del barrio se concentran entre los niños negros: un tercio de estos describe los conflictos producidos en la convivencia barrial entre los que nombran robos, muertes, peleas, violaciones y maltratos, argumentando así que Nuevo Amanecer se está volviendo “violento”, caliente”,

“maluco”, “feo”. Los niños negros no describen situaciones de confrontación interétnica, aunque están implícitas en muchas de los problemas nombrados. En cambio, las respuestas mixtas concentradas entre los niños paisas (más del 40% de estos) si aluden a la variante étnica en el origen de los conflictos: una niña antioqueña señala que los “chocoanitos” pelean mucho, y otra niña señala la “buya” (ruido) en los fines de semana. Es significativo por tanto, que las opiniones entre los niños antioqueños se dividan casi por partes iguales entre quienes están plenamente satisfechos en el barrio y quienes lo están medianamente por problemáticas como peleas, robos, bulla y muertes. Mientras tanto, las opiniones mixtas entre los niños negros son emitidas por tan solo una séptima parte de ellos, entre quienes sobresale la alusión negativa a las fiestas de los adultos porque matan mucho en contraposición de las de los niños, que son divertidas. Esta es la única referencia, poco conciente, de los conflictos interétnicos dada por los niños “negros”, donde además se señala la diferencia entre la conducta adulta “belicosa” y la infantil “armónica”.

El señalamiento generalizado de la “violencia” como el principal problema del barrio demuestra la conciencia infantil sobre su entorno urbano y deja abierta la pregunta por la percepción del barrio como un territorio de miedo. Sin embargo, solo una niña “negra” se refiere a Nuevo Amanecer y especialmente a “los montes” (sus alrededores) como sitios inseguros porque violan a las niñas. Así pues, los problemas de la violencia parecieran no percibirse como peligros inminentes dirigidos a los niños, sino situaciones indeseables entre los adultos, mientras que las escasas referencias a violaciones de niñas si pueden constituirse como un peligro real para estas.

De manera general, el territorio del barrio entre los niños no se describe como inseguro; no obstante, ello no descarta que el barrio en ocasiones se constituya en territorio de miedo y que por tanto se torne indeseable para casi la mitad de los niños; el barrio tampoco es definido como un espacio delimitado por grupos étnicos, por género o por edades. Esto es observable en la vivencia infantil del barrio, donde los niños “negros”, “blancos” y “morenos” están presentes por todas las etapas, recorriendo las calles y zonas verdes de Nuevo Amanecer. El

espacio público es el escenario principal de socialización y recreación de los niños, como lo evidenciaron los diarios infantiles en los que comentan su gusto por “salir”, comprar en las tiendas, visitar amigos y compartir en las calles.

3. Imaginarios de los niños de Nuevo Amanecer

Sueños infantiles

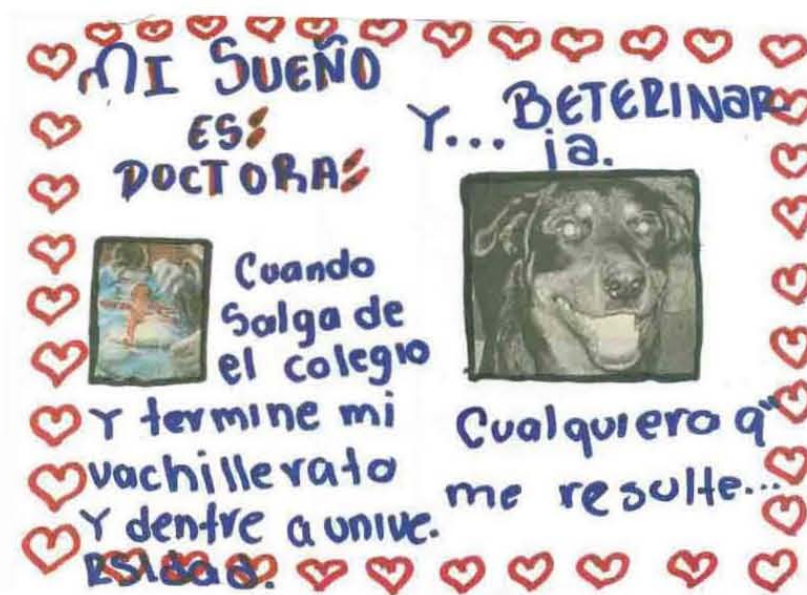
El taller de “mis sueños para ser feliz” fue especialmente esclarecedor de los deseos y necesidades de los niños, así como los ideales con los que esperan resolver sus problemas. En él se realizó una actividad de collage con material de revista y periódicos, de modo que los niños pudieran recortar imágenes que les fueran útiles para expresarse. Cada niño plasmó el número de sueños que consideró necesarios, atendiendo a diversas inquietudes que surgieron entre sí, como las carencias económicas en el hogar, las expectativas laborales (cuando sea grande), las condiciones materiales del barrio o las ilusiones de una vida en paz y armonía. Así, 11 de los 42 niños asistentes al taller (26.19 %) expresaron que desearían un cambio en las condiciones económicas del hogar. Estos deseos fueron emitidos indistintamente por niños chocoanos, costeños y antioqueños, pero principalmente por un tercio de los niños “blancos” y “morenos”, seguidos por una quinta parte de los niños “negros”.



Taller “mis sueños”, collage de Angélica María Jiménez

Algunos de sus escritos fueron: “mi sueño es... ayudar a mi mamá y a toda mi familia”; (...) “sacar mi familia adelante”; (...) “que en mi casa haiga muy comia”; (...) “quiero plata para conprar la comida”; (...) “mi sueño es... que (en) mi casas mede mas plata para el colegio”; (...) “que mi familia salga adelante”; (...) “yo quiero ser hacer]ce que]mi mabre vuque enpleo”; (...) “ayudar a mi familia y darle todo lo que necesitan”; (...) “tener]nevera”. (Escritos sobre los sueños de los niños Angélica Jiménez, Luz Dayana Mosquera, David Martínez, Deiber Rivera, Kelly Becerra, Leicy Palacios, Yuliza Mejía, Maria Yurleidy Andrade y Maribel Rodríguez respectivamente. Nuevo Amanecer, Sept. 12, 2006).

Este sueño está acompañado por la voluntad infantil de “salir adelante” y “ayudar” a las familias, para lo cual una de las condiciones mencionadas y deseadas por niñas chocoanas y paisas era terminar los estudios de bachillerato, e incluso ser profesionales; la mitad de las niñas paisas citaron este deseo o nombraron las carreras que desean ejercer, y un tercio de las niñas chocoanas también lo hicieron, mientras que los niños lo ignoraron.



Taller “mis sueños”, collage de Nalliby Vargas

Las profesiones más nombradas son las de “doctoras”, donde se ubican casi todas las respuestas de las niñas “negras” y gran parte de las de las niñas “paisas”, y además “profesoras”, principalmente para las segundas. Otro oficio alternativo ampliamente valorado por todas las niñas como medio para “salir

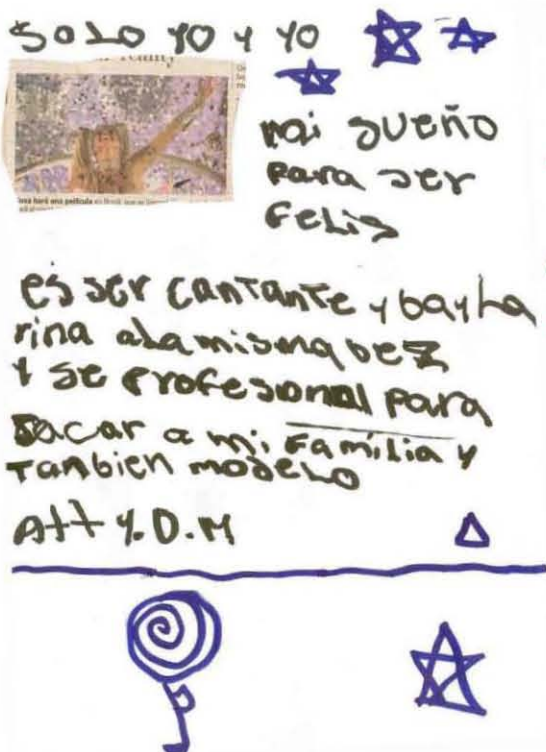
adelante” es el modelaje. Un 31% de las niñas paisas y un 36% de las chocoanas sueñan con ser modelos, añadiendo justificaciones como “*Me gusta el modelaje porque es una tecnica muy importante*” o “[yo quiero] *ser la modelo del barrio para representarlo. Y irme a participar a otras partes y ganar los reinados para sacar a mi familia adelante*”. (Escritos sobre los sueños de las niñas Yersury y Luz Dayana Mosquera respectivamente. Nuevo Amanecer, Sept. 12, 2006). El modelaje es asumido como una actividad altamente productiva a nivel económico, que además, genera fama y prestigio social y está acompañado con los imaginarios de ser “*actrices, reinas y princesas*” de los concursos nacionales de televisión y belleza, o de las pasarelas de la moda en Medellín.



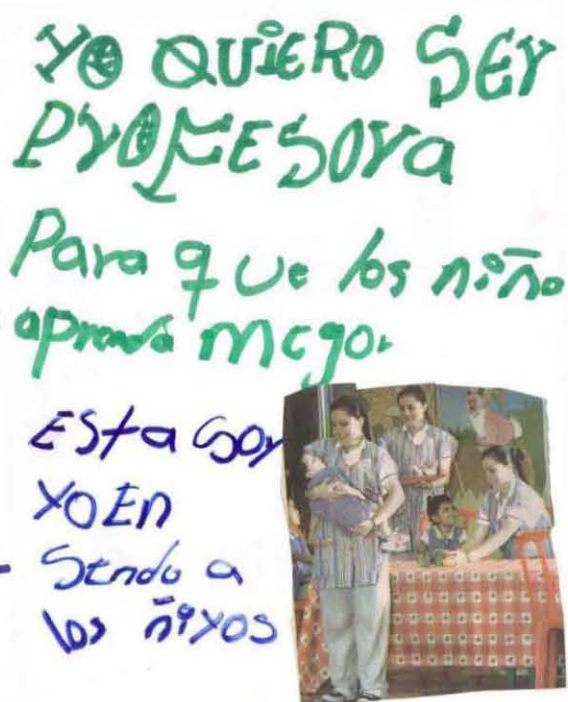
Taller “mis sueños”, collage de Yersury Mena

Dibujo de Princesa, personaje elegido por Yuliza Mejía, Taller “personajes de mitos, cuentos y leyendas

En conjunto, el modelaje ocupa el 33% de los sueños femeninos. Seguido de éste, las niñas sueñan con ser doctoras (un 25%), cantantes (13%), bailarinas (8%), profesoras (8%) y otros oficios como diseñadoras, atletas o actrices (13%). Estos imaginarios son compartidos tanto por las niñas paisas como chocoanas, privilegiando las primeras el modelaje, la medicina y la docencia, y las segundas el modelaje, la medicina, el canto y el baile.



Taller "mis sueños", collage de Yuliana Díaz

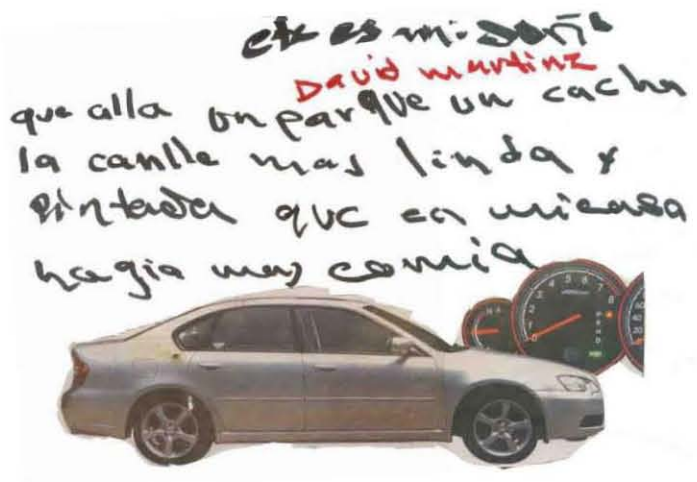


Taller "mis sueños", collage de Waidy Rivas

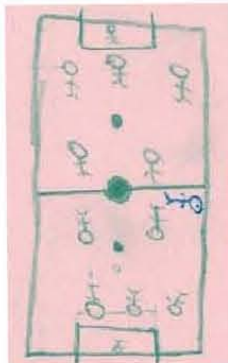
Entre los niños, los deseos de ejercer algún oficio están dirigidos más que al ámbito profesional, (solo un niño chocoano menciona desear ser doctor), a actividades como ser "futbolistas", "tenderos" o "mecánicos". Todas estas actividades fueron nombradas por niños "negros", entre quienes prevalece el sueño de ser futbolista (30%). Sin embargo, muchos de ellos, como los demás niños paisas y costeños pasan por alto un sueño laboral y se centran en desear ser "fuertes", en recortar imágenes de carros y también en desear mejores condiciones económicas para sus familias y la transformación física del barrio.



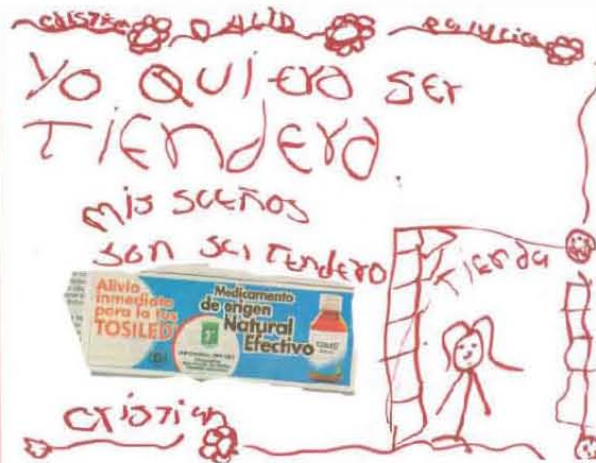
Taller "mis sueños", collage de Misael Murillo



Taller "mis sueños", collage de David Martínez



Jair Rentarías dibujo en diario infantil



Taller "mis sueños", collage de Cristian Sánchez



Yilber Mosquera, cuento taller de Cedesis, Abril 24, 2007

Otro de los sueños más recurrentemente señalado por los niños, fue el deseo de una vida en paz y armonía. Tanto niños como niñas, “negros”, “blancos” y “morenos” lo mencionaron, concentrando un 25% de las respuestas de los niños “blancos” y “morenos” y un 20% de los niños “negros”.

YO DESEO SER PROFESORA
DE CUALQUIER GRADO
PARA QUE LOS NIÑOS
aprendan a que la
Violencia no conduce
A NADA BUENA



Taller "mis sueños", collage de Évelin Montoya

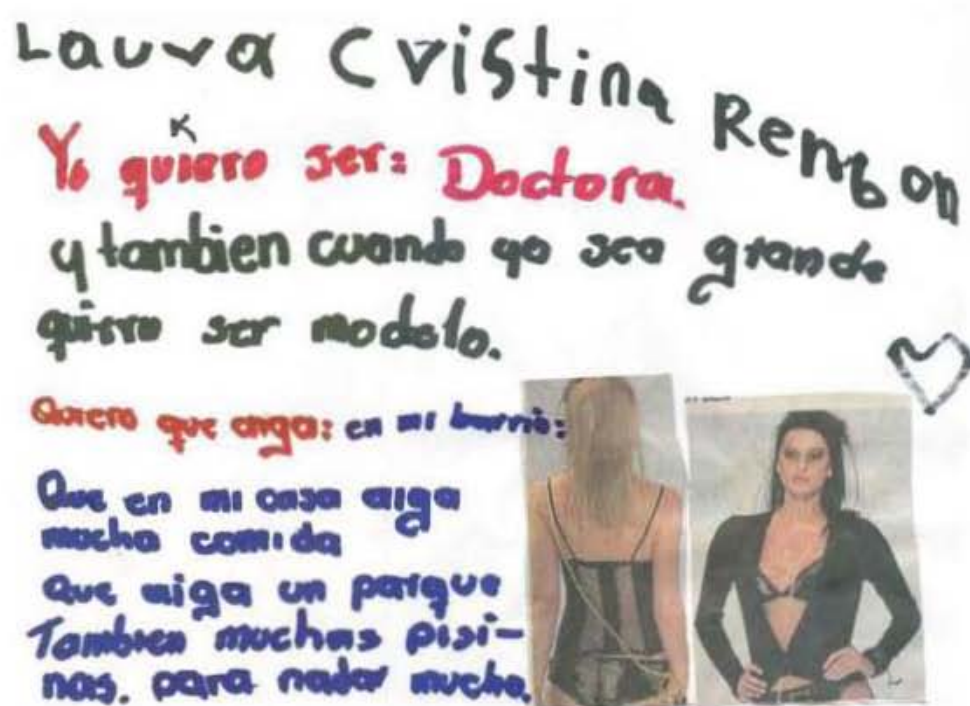


Taller "mis sueños", collage de Katerine Díaz

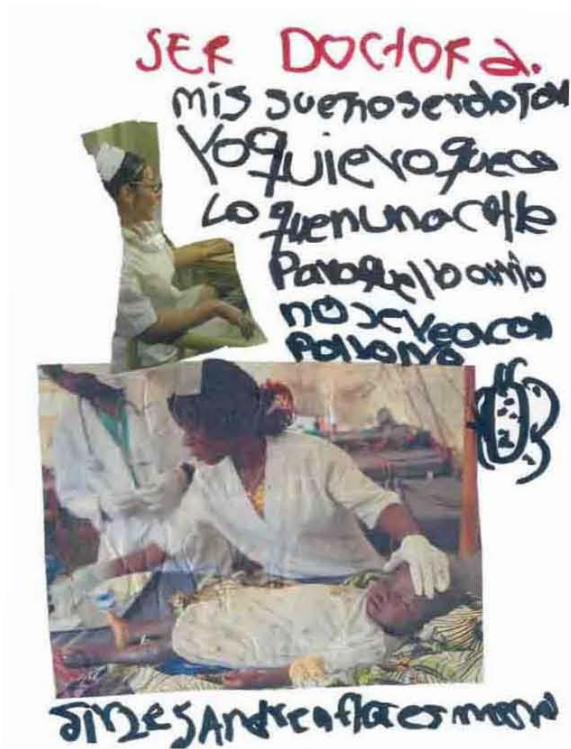
Al respecto escribieron comentarios como: “[mi sueño es] que mi barrio cambie que no ayan mas peleas”; (...) “compartir las palabras para sentirme bien”; (...) “un mundo sin guerra. Y que las películas no sean para la guerra sino para enseñar”; (...) “yo quiero ser profesora de cualquier grado para que los niños

aprendan a que la violencia no conduce a nada”; (...) “mi sueño es que en la mano de Dios no peleen que bibamos felises para siempre cuando uno este solo y felises”; (...) “me gusta vivir en un futuro con mucha paz, harmonia y respeto”; (...) “quiero mucha paz y que niguna persona pase por la pobresa”; (...) “ser muy feliz y no cer mala porque no me gusta”; (...) “ser feliz y tener un guen ogar y tener un buen deber y tamvien tener buenos conpañeros”. (Escritos sobre los sueños de los niños Yesenia Bedoya, Deiber Rivera, Estefanía Montoya, Évelin Montoya, Kate Yuselis Santos, Katerine Diaz, Melissa López, Paula A. Holguín y Yency Andrade respectivamente. Nuevo Amanecer, Sept. 12, 2006).

También otro porcentaje considerable de los niños soñaba con que fueran mejoradas las condiciones materiales del barrio (22,5 % del total del grupo); así lo señalaron una cuarta parte de los niños “blancos” y “morenos” y una quinta parte de los “negros”. Algunos de sus comentarios fueron: “que alla un parque una cacha la canlle más linda y pintada”; (...) “que coloquen una calle para quel barrio no se vea con polvo”; (...) “que han una pisina”; (...) “que aiga un parque también muchas piscinas para nadar mucho”. (Escritos sobre los sueños de los niños David Martínez, Sirley A. Flores, Juliana Roldán y Laura Rendón respectivamente. Nuevo Amanecer, Sept. 12, 2006).



Taller “mis sueños”, collage de Laura Cristina Rendón



Taller "mis sueños", collage de Sirley Andrea Flores

En síntesis, los sueños de los niños de Nuevo Amanecer describen como éstos recientes la violencia que ha acompañado sus vidas y que aun los rodea en el barrio con situaciones como peleas y muertes. También describen el impacto de la pobreza en aspectos tan fundamentales como el hambre que se vive en los hogares. Los sueños entonces consistieron en su mayoría en resolver las condiciones adversas por las que atraviesan las familias negras y paisas del barrio. Las soluciones se concentran en tener un empleo exitoso para apoyar a los padres y las diferencias radicaban en el tipo de empleo deseado entre niños y niñas que podía variar de actividades informales, como "ser tendero" al ejercicio de una profesión como "ser doctora".

Varios de los sueños entre los niños chocoanos están relacionados con actividades corporales como ser modelo, futbolista, cantante, bailarina, atleta, pero también existe una valoración creciente entre las niñas por la educación para alcanzar niveles de estudio superiores y ejercer oficios como la medicina. Ésta, a su vez, es una carrera apetecida por las niñas paisas y responde en ambos casos a imaginarios de prestigio, al igual que el modelaje, pero también a las carencias en servicios médicos del barrio. El modelaje claramente domina el

imaginario femenino y su incorporación junto con la de otros oficios como ser cantante, actriz o futbolista está ampliamente ligada al consumo masivo.

• ***El territorio deseado: un “Nuevo Amanecer” en el futuro***

El cuestionario sobre el arraigo pretendía indagar adicionalmente por el “territorio deseado” entre los niños, el cual no necesariamente se corresponde con el territorio “vivido”. Así pues, en la encuesta se preguntó: si pudieras elegir cualquier lugar, ¿dónde te gustaría vivir y por qué?

A esta pregunta, un 40,7 % de los niños de todo el grupo respondieron señalando como territorio deseado el lugar de origen familiar; sus respuestas correspondían a la mitad de los niños “blancos” y “morenos” y a una tercera parte de los niños “negros”. Algunos de sus comentarios fueron: *“ami me gustaría vivir en el choco porque no hay biolencia haya”; (...)* *“me gustaría vivir en caucasia porque alla esta toda mi familia y porque alla no me tratan tan mal como los de aqui”; (...)* *“[me gustaría vivir] en la costa porque me parece muy bien porque alla esta mi abuelita”; (...)* *“[me gustaría vivir] en santa marta por aya esta el mar podemos ver los peces los tiburones la vallena y otros animales mas y tambien estar con mi familia”; (...)* *“[me gustaría vivir] en apartadó porque no hay violencia y porque hay parques y piscinas”; (...)* *“[me gustaría vivir] en el choco porque hay rio y puedo comer pescado”; (...)* *“[me gustaría vivir] en chigorodó porque esta el mar”; (...)* *“en el choco porque ese es el puedlo donde yo me crie y alla cumpli los 10 años de nasida”; (...)* *“[me gustaría vivir] en el choco porque es mas rico que aca alla vive una tia mia y mi abuelita porque alla no hay peleas”*. (Fragmentos de cuestionario sobre arraigo, de los niños Daniela Mena, Tania Sepúlveda, Estéfani Murillo, Álvaro Rodríguez, Camila Vargas, Yuleicy Córdoba, Deiber Rivera, Wendy Mena y Maria Camila Mena respectivamente. Nuevo Amanecer, Abril. 17, 2007).

Seguidamente las respuestas señalaron a Medellín (33,3% del grupo) como territorio deseado, en el que algunos niños aludieron a la ciudad en su totalidad y otros especificaron su propio barrio u otros barrios dentro de ésta. Los comentarios al respecto correspondieron en principio a niños “negros” tanto

nacidos en la ciudad como en el Chocó (un 40% de ellos), quienes fueron además los que señalaron otros barrios diferentes al actual. Los argumentos de los niños negros fueron: *“me gustaría vivir aquí porque es divertida”*; (...) *“si me tocara descojeria Manrique a una cuadra del parque y porque vive mi familia”*; (...) *“me gustaría bivar en Paris porque es muy divertido para mí, porque me divierto mucho con mis amigos”*; (...) *“[me gustaría vivir] en Enciso el Pinal porque alla no ay tanta pelea”*. (Fragmentos de cuestionario sobre arraigo, de los niños Juan David Palacios, Yuliana Díaz, Kelly Moreno y Melisa Mena respectivamente. Nuevo Amanecer, Abril. 17, 2007). En segundo lugar un 25% de los niños paisas eligieron a Medellín y al propio barrio como su territorio deseado. Los comentarios de los niños paisas fueron: *“[me gustaría vivir] en Medellín porque puedo ir al parque de allí puedo ir a metro cable y al tren”*; (...) *“este [es el lugar donde me gusta vivir]”*. (Fragmentos de cuestionario sobre arraigo, de los niños Laura Rendón y Angie Vásquez, respectivamente. Nuevo Amanecer, Abril. 17, 2007).

Finalmente, una cuarta parte de los niños señalaron como territorio deseado otros lugares que no coinciden con el territorio familiar ni con el actualmente habitado; estos lugares responden más bien a sus propios imaginarios sobre otras ciudades colombianas. Las respuestas al respecto correspondían tanto a niños “negros” (26,6%) como “blancos” y “morenos” (25%), de origen paisa y costeño. Varios de sus comentarios fueron: *“me gustaria vivir en cali”*; *“[me gustaría vivir] en Turvo porque es muy bacano”*; *“[me gustaría vivir] en Turbo porque no ace tanto frío”*; *“[me gustaría vivir en] cartagena porque no hay mucha bulla como haca y goso mas en la playa”*; *“[me gustaría vivir] en cartafena pro que me gusta el mar pero tiro pisina”*; *“vogota me gusta porque disen que en vogota es muy vieno”*. (Fragmentos de cuestionario sobre arraigo, de los niños Jorge Rentaría, Darwin Casas, Wilder Cuesta, Katerin Martínez, Yurley Daniela Duque y Paula Holguín respectivamente. Nuevo Amanecer, Abril. 17, 2007).

Resumiendo, el territorio deseado entre los niños negros está representado mayoritariamente por Medellín (40%), seguido de el Chocó (33%) y finalizando con las ciudades de Turbo y Cali (26%). Mientras que entre los niños “blancos” y “morenos”, paisas y costeños, corresponde en primera instancia a los lugares de

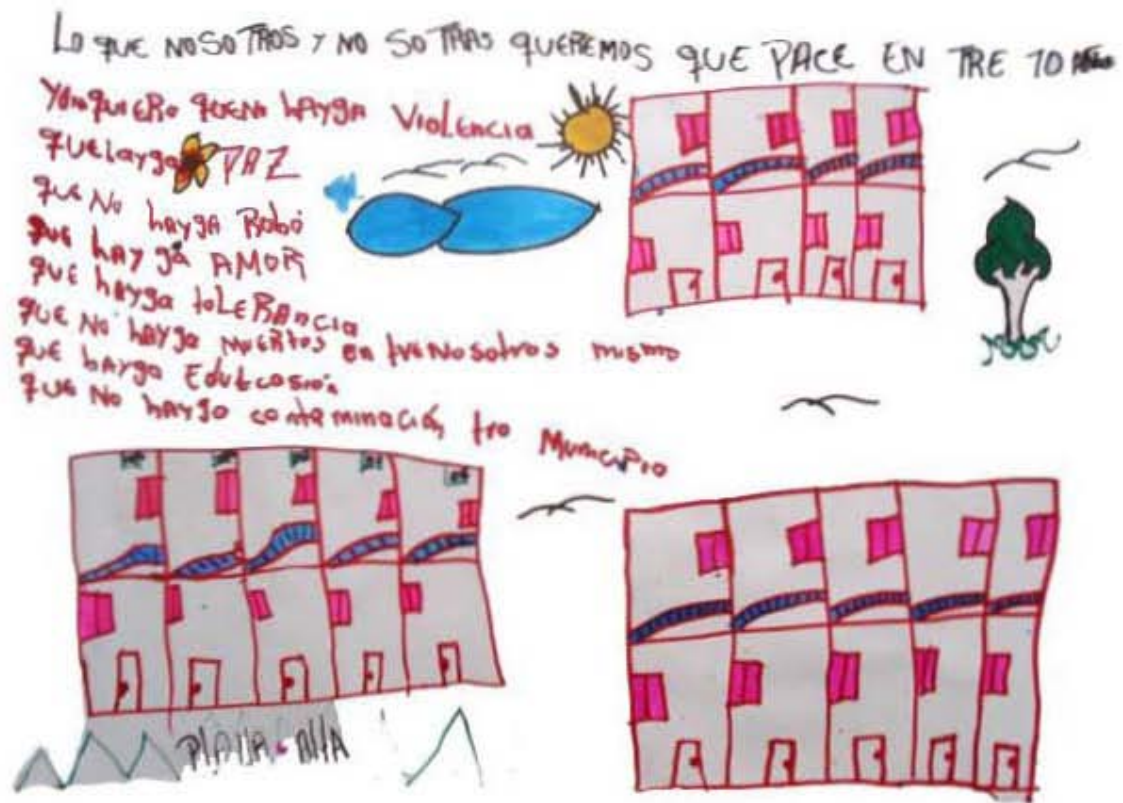
origen familiar (50%) y luego a Medellín (25%) y otras ciudades como Cartagena y Bogotá (25%).

La preferencia de Medellín entre los niños negros responde nuevamente a una experiencia de vida “divertida” y para potenciarla muchos de ellos desearían vivir en otros barrios diferentes al actual por motivos como la presencia de familiares y amigos y la disminución de las peleas en estos lugares. Los niños paisas que eligen a Medellín lo hicieron por razones materiales como sus parques, el metro y el tren (el metro), mientras que, los que eligieron a los lugares de origen familiar lo hicieron principalmente por razones afectivas y vivenciales como la compañía de su familia y las posibilidades de una mayor diversión, además de la ausencia de violencia. Estas mismas razones primaron entre los niños “negros” que desearían regresar al Chocó. La diversión para estos niños está asociada a elementos acuáticos como el mar, ríos, piscinas y también a parques.

En último lugar se encuentran las respuestas que relacionan el territorio deseado con otras ciudades del país, elegidas por una cuarta parte tanto de los niños “negros”, como “blancos” y “morenos”. Varias de las ciudades elegidas son atractivas por elementos como el mar, la playa, la piscina y entre estas Turbo y Cali, preferidas por los niños “negros” tienen en común la presencia numerosa de población “negra”, clima caliente y vida “tropical”.

Una mirada transversal sobre los tres tipos de territorios deseados por los niños (el actual, el abandonado o el idealizado) evidencian algunas constantes: el territorio deseado debe ser un lugar “divertido”, que se comparta en presencia de amigos y familia, alejado de la “violencia” y donde el componente acuático pueda estar presente en mares, ríos o piscinas.

Esta información sobre el territorio deseado se complementa con un taller hecho en compañía de la Corporación Cedesis; en él se les solicitó a los niños que expresaran sus deseos hacia Nuevo Amanecer y luego que dibujaran por grupos el barrio con el que soñaban en el futuro.



Dibujo colectivo sobre el barrio deseado a futuro, grupo de niños de Cedesis



Dibujo colectivo sobre el barrio deseado a futuro, grupo de niños de Cedesis

Los niños sueñan con un barrio tolerante, pacífico, amoroso, donde no haya robos ni muertos; que disponga de escuelas, centros de salud y lugares recreativos y donde los colores y las flores predominen sobre la “contaminación”. Estos sueños, tejidos colectivamente (entre grupos de diversos integrantes), reafirman el ideal infantil de una convivencia armónica, y señalan su conciencia sobre los conflictos adultos al proponer que no haya más muertes entre sus propios habitantes.



Dibujo colectivo sobre el barrio deseado a futuro, grupo de niños de Cedesis

• **Juegos infantiles y territorio barrial**

El juego es una actividad constitutiva de la infancia, que se transforma de unas edades a otras. Entre los niños menores de Nuevo Amanecer, las actividades lúdicas surgen de manera creativa, improvisada y poco reglada. El espacio público del barrio es el escenario ideal para muchos de estos juegos como “mamacitas”, (en el que se recrea la vida familiar de padres e hijos), donde se construyen cocinas y alcobas con palitos, ladrillos y objetos recogidos. También juegos individuales como elevar cometas, (papalotes), o escarbar en la tierra, y juegos colectivos como las “bolitas” (canicas). Sin embargo, estos juegos son

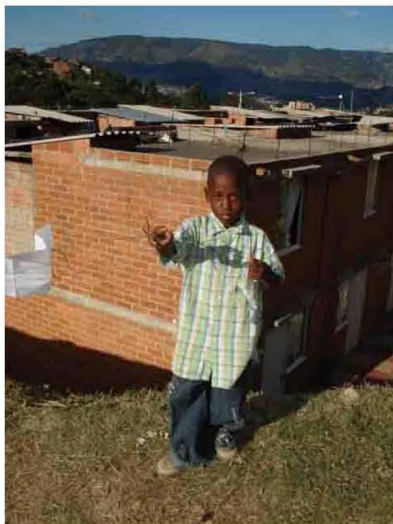
abandonados tempranamente por los niños y entre los 7 y 12 años aparecen juegos más dinámicos y reglados, que se realizan en grupos mixtos dentro de las casas y también las calles y zonas verdes del barrio. Los juegos grupales en el espacio público traducen el interés de niños y niñas en interactuar más intensamente con el sexo opuesto y anticipan su preadolescencia. En los diarios personales los niños nombraron varios de estos juegos como: *chucha cogida*, *golosa*, *mallita*, *bolitas*, *balones*, *escondidijos*, *ponchado*. Y también otros realizados en sus casas como: *jugar en el celular*, *bailar en grupo*, *jugar karate*, *hacer "flandis"* (postre), *jugar play*, *jugar con agua*, *jugar pelea*, o actividades como *escuchar música*, *cantar* y *pintar*.



Dibujo de juego entre amigos; diario de Duván, niño "negro" de Nuevo Amanecer. Sept. 20 de 2006.

Otros pasatiempos están relacionados con actividades deportivas como montar bicicleta, disfrutar de la piscina o las quebradas (cuando la escuela, las instituciones o los paseos familiares lo propician), y en especial jugar fútbol, deporte que no es exclusivamente masculino, pues las niñas en ocasiones lo practican, además de estar presentes como espectadoras y porristas de los torneos infantiles realizados en el barrio. El fútbol fue una de las actividades más mencionadas dentro de los diarios de niños y niñas "blancos", "morenos" y

“negros”; no solo se practica, sino que se lleva un seguimiento tanto de los partidos barriales como del campeonato nacional.



Niño elevando cometa hecha por él mismo y partido de fútbol en campeonato infantil de Nuevo Amanecer

Adicionalmente, otra actividad de gran diversión consiste en tener la posibilidad de “salir a la calle” y encontrarse con los amigos para “recochar” (charlar). La calle por tanto es el espacio de encuentro donde se gestan los juegos tradicionales, los juegos deportivos y otros juegos espontáneos como cocinar en fogatas improvisadas. Es además el lugar donde se presentan actividades públicas que organizan las instituciones, como la proyección de cine en las noches, o las ferias culturales. De modo que los niños habitan la calle durante las tardes y hasta las primeras horas de la noche, o incluso media noche durante los fines de semana, y en ella se encuentran, “charlan”, “molestan” y se reúnen para ir a eventuales fiestas dentro de alguna casa.

En síntesis, las calles y zonas verdes del barrio son el principal territorio de juego y socialización infantil, seguido de sus casas. El espacio público en su totalidad es aprovechado por los niños como zona de juego y encuentro, de modo que en ausencia de parques, inventan actividades lúdicas recursivas haciendo uso del territorio barrial y los materiales que este ofrece. Dentro de su uso del barrio no se observan separaciones de los espacios. Niños y niñas circulan de una etapa a otra, aunque mayoritariamente permanecen en la que corresponde a su vivienda. Sus encuentros tampoco están exclusivamente diferenciados por condiciones

étnicas, aunque en este sentido sí es notable la asociación espontánea, tanto dentro de los grupos recreativos institucionales como en la vida informal de niños “negros” entre sí y niños “blancos” entre sí. Dentro de estos grupos, los niños de origen costeño, morenos, funcionan como comodines que se articulan a ambos. No obstante, el juego intercultural está presente en el barrio y se da fundamentalmente en “playa alta” como lugar habitado por muchos niños antioqueños, chocoanos y unos pocos costeños. En “playa baja” son pocas las familias antioqueñas y costeñas que habitan y su número aumenta ligeramente en “playa media”, no obstante muchos niños de estas etapas también tejen relaciones amistosas con los niños “negros” vecinos.



Carlos Córdoba, Yuleicy Córdoba y Angie Vásquez; “las mejores amigas”; vecinas de “playa media”

Este uso multiétnico de la totalidad del territorio barrial se potencia además con las diferentes localizaciones de los espacios recreativos: los torneos de fútbol tienen lugar en “playa alta” por las condiciones horizontales y amplitud de su calle; los ensayos dentro del grupo de danzas infantil se realizan en una casa dentro de esta misma etapa, la recreación de Cedesis tiene por sede la carpa en “playa media”, o en su defecto la guardería en los límites entre “playa media” y “baja”, y los ensayos del grupo de danzas, teatro y modelaje se realizan en una casa en “playa baja”. Así pues la múltiple participación infantil en estas actividades conlleva a su desplazamiento continuo por todos los sectores del barrio y la socialización entre niños de una etapa y otra.

• **Historietas de vida**⁷⁹

Un taller fue dedicado a la creación de las “historietas de vida”; en él se le pedía a los niños que eligieran algunos momentos muy importantes de su vida y los dibujara en episodios con texto a manera de historietas.



Detalle de niñas pintando historieta de vida

Entre las situaciones narradas estaban aquellas relacionadas con el Colegio (ingreso por primera vez), con vivencias dolorosas (castigos, tristeza y fundamentalmente el recuerdo del incendio), y en especial con vivencias alegres, como noviazgos, paseos, celebraciones religiosas y en familia, o la realización de actividades favoritas como bailar, jugar, nadar, ir a fiestas, comer cono, elevar cometas e ir al campo y coger frutas. Las imágenes que acompañaban el texto reafirmaban estas actividades. En ellas se observaban escenas de casas al rojo vivo, del colegio, de ríos, charcos y piscinas, de los alumbrados de diciembre en Medellín, de globos y fiestas, de noches estrelladas y paisajes soleados.

⁷⁹ Los resultados de este taller no se exponen a totalidad, pues repiten situaciones ya descritas o por describir; en lugar de ello, los fragmentos de las historietas están introducidos a lo largo del texto complementando otros apartados.



Ingreso a la escuela; historieta de Yerly Jhoana Gil

De fiesta y comiendo cono; historieta de Tatiana Moreno



Llorando; historieta de Kelly Moreno



Feliz; historieta de Tatiana M. Rivas

Estas historietas de vida corroboran la afinidad con el baile y el agua entre los niños “negros”, su memoria, en algunos casos, de una vida rural en la que recogían frutas y disfrutaban de ríos y charcos, que se expresa además en el gusto por nadar y el logro que ello significa.



"Nadando"; historieta de Tatiana Moreno



"Bailando" y "cogiendo manzanas"; historieta de Kelly Moreno



"El día en que aprendí a nadar"; historieta de Cristian Barrios



"casi me ahogo"; historieta de Viviana Abadía

Las historietas también manifiestan el impacto de la violencia y el desplazamiento entre los niños, simbolizado de manera general en el incendio de La Mano de Dios; varios niños paisas y chocoanos señalaron éste como un acontecimiento doloroso que marcó sus vidas, con narraciones como: *"el día en que mi casa se quemó, perdón, solo mi casa no, muchas casas, se quemaron, muchas cosas como equipos, televisores, neveras, etc., todo eso explotaba. Muchas personas tenían sus casas muy organizadas, muy bonitas, pero todos esos esfuerzos, de conseguir algo más se pierden todas las fuerzas"*. (Cristian, historieta de vida).



Incendio de barrio la "Mano de Dios"; historieta de vida de Cristian Barrios



Incendio de barrio la "Mano de Dios"; historieta de vida de Yerly Jhoana Gil

El desplazamiento intraurbano provocado con el incendio implicó el abandono de un territorio de arraigo fuertemente introyectado en la experiencia de vida infantil. No en vano, un 40% de los niños del grupo extraña su antiguo barrio, de modo que el incendio es el principal acontecimiento colectivo de desarraigo entre los niños de Nuevo Amanecer. En cambio, no hay una conciencia clara del desplazamiento rural que vivieron sus familias y de las marcas que esta vivencia pudo haber dejado en las vidas adultas; ello se debe a que muchos de los niños

nacieron una vez asentados sus padres en Medellín o migraron posteriormente; y se evidencia al contemplar sus imaginarios sobre los lugares de origen familiar, los cuales son señalados como lugares de paz, donde no hay peleas ni muertos.

- **Medios, consumo cultural y territorios ficcionales**

P: “¿Cuál es tu lugar favorito?”

R: “Estados Unidos” (risas)

P: “¿Por qué?”

R: “Ahhh.... Mayami... porque allá está Mía, Roberta, pues, todos los de *rebelde*”.

P: “¿Quiénes son esos?”

R: “¡los de rebelde!”

P: “ahh, los de la telenovela!”

(Entrevista a Yuleicy Córdoba, Niña de Nuevo Amanecer, Sept. 19, 2006)

El consumo cultural entre los niños, proviene fundamentalmente de dos medios: la radio y la televisión. En relación a la radio, es clara la preferencia de las emisoras de música como reguetón y otros ritmos “bailables” (salsa, vallenato) de manera generalizada; en sus elecciones se evidencia la influencia adulta, en donde el gusto varía desde la música electrónica, hasta la música romántica; gustos que además en los hogares chocoanos incluyen otras músicas “negras” no muy difundidas en la radio como la champeta, el hip-hop, el reggae y la música de chirimía consignada en cds. En torno al reguetón y a los géneros musicales del pop latino, giran algunas figuras del estrellato admiradas principalmente por las niñas paisas, costeñas y chocoanas, como “Shakira” quien cuenta con un reconocimiento especial por ser “bonita” y “buena bailarina”.

La televisión es el mayor medio de consumo infantil; al igual que la radio, su consumo es generalizado y la programación elegida se impone entre todo tipo de hogares. En sus diarios personales, los niños hicieron alusión al hábito de ver televisión con una frecuencia casi diaria, hábito que es compartido en ocasiones con grupos de amigos en casas que disponen de programación internacional por cable. Entre sus programas favoritos están las novelas, los “realities” y los “muñequitos” (o tiras cómicas), como por ejemplo: “*el desafío*” (reality); “*Sábados Felices*” (humor); “*sin tetas no hay paraíso*” (novela); “*las noticias del entretenimiento*” (farándula); y “*power rangers*” (muñequitos).

Los medios consumidos obran en modelar las actividades recreativas infantiles y los juegos practicados. Durante un taller de la corporación Cedesis, en el que se dialogaba sobre el derecho a la recreación, los niños propusieron jugar “expedición”; al preguntar en qué consistía el juego dijeron que se trataba de superar pruebas como lo hacían en el reality titulado “Expedición Robinson”. En este juego los concursantes debían cortar hojas, brincar obstáculos, y realizar cualquier tipo de prueba propuesta.

Si bien la vida de los niños de Nuevo Amanecer se define entre el territorio de origen familiar y la ciudad de destino, existen otros territorios que pueblan sus imaginarios de orden ficcional. Estos generalmente se configuran con los lugares, personajes y prácticas que el consumo legitima. Se trata de los espacios donde viven “las estrellas” de la música pop y la televisión. No en vano, las niñas sueñan con escenarios para bailar, cantar y modelar y los niños con escenarios del fútbol internacional. Estos territorios “ficionales” son alimentados desde los medios masivos, desde la asimilación de referentes culturales como el modelaje paísa y desde el tipo de oferta cultural a la que tienen acceso todos los niños de Nuevo Amanecer. Los medios promueven modelos de vida, conducta e imagen corporal que son asimilados por los niños, ajustando sus sueños, deseos y procesos de construcción identitaria y representación territorial a algunos de estos imperativos del consumo masivo.

4. El territorio corporal

Los niños de Nuevo Amanecer participan en varios grupos culturales y recreativos conformados por algunas mujeres del barrio y por las instituciones allí presentes. Entre estos se encuentra “el grupo de danzas de la Tía Julia”, también llamado “la chirimía”⁸⁰, el grupo de danza, teatro y modelaje de la profesora “Esneda” y la “recreación” de Cedesis, que es el nombre con el que los niños reconocen el espacio de reunión con la institución. Para los niños “recreación” es

⁸⁰ Recuérdese que “chirimía” es el nombre con el que se conoce al conjunto musical tradicional chocoano y la “música de chirimía” alude a toda la variedad de ritmos chocoanos tocados por esta agrupación, tales como “abozaos”, “danzas”, “contradanzas”, “currelaos”, etc.

sinónimo de diversión, alegría, “proyectos”, estar contento, “hacer actividades”, pintar, jugar, entre otros. Desde su perspectiva, hay suficientes fuentes de recreación en el barrio gracias a la cantidad de actividades ofrecidas, entre las que se incluyen el trabajo con los grupos mencionados y otras actividades esporádicas como paseos a piscina y a otros lugares, programados por las ONG y las escuelas. Todos estos grupos están abiertos para la población infantil en general y no diferencian por género, edad o procedencia étnica. Adicionalmente, una minoría de niños “negros” participa en actividades deportivas, que les implica un ritmo de entrenamiento intenso, como algunas niñas que tienen sus prácticas de atletismo a las 3:00 pm, durante casi toda la semana. Como se verá a continuación gran parte del trabajo de estos grupos tiene una relación directa con la vivencia y la representación del cuerpo entre los niños.

- ***Música, cuerpo y baile***



Presentación de danzas afrocolombianas en Feria Multicultural a cargo de niños de Nuevo Amanecer, Ago. 13, 2006

El trabajo desde la música, el canto y especialmente, la danza, tiene gran acogida entre los menores, por lo que las instituciones dan cabida, dentro de sus programas, a estos intereses. Para este fin, la Corporación Cedesis vinculó un tallerista durante un semestre que trabajó con los niños desde el canto y la danza tradicional “afrocolombiana”. En estas y otras sesiones como las de “la tía Julia”, los niños han conocido un amplio repertorio de canciones infantiles de la tradición musical colombiana y de los ritmos negros (tanto caribeños como del Pacífico). Los ensayos con la “chirimía” de la tía Julia son los jueves en las noches; este es un grupo permanente y especializado en danzas reconocidas

como “negras” tales como “mapalé” o “bullerengue”; sin embargo, aunque sus integrantes son mayoritariamente niñas “negras”, también incluyen algunos niños “negros” y niñas “blancas” y “morenas” que voluntariamente desean aprender estos bailes. Las canciones son aprendidas y cantadas con entusiasmo, pero sin duda, el fuerte de las habilidades infantiles no está en la voz sino en el manejo del cuerpo, al bailar, siendo la danza y las actividades rítmicas y de coordinación (ejercicios con palmas por ejemplo), los componentes más disfrutados. Los niños “negros” identifican algunos requisitos para el baile: “*se necesita movimiento, se necesita ritmo, se necesita música, se necesita vestuario*”, (Entrevista a Katerine Díaz), pero no nombran como requisito el disponer de habilidades para bailar, esta capacidad se da por hecha:

P: “¿cualquier persona podría aprender a bailar?”

R: “Sí. Hasta Carlos [hermanito bebé], que cualquier música que escucha empieza a bailar, ¿cierto Carlos?”

(Entrevista a Yuleicy Córdoba, Niña de Nuevo Amanecer, Sept. 19, 2006)

El aprendizaje del baile entre los niños “negros” se inicia desde el hogar, observando a los familiares adultos moverse y bailando en casa, o con la participación en fiestas de parientes y de niños. La danza por lo tanto, no es simplemente una actividad introducida por las instituciones en la vida de los niños “negros”, (como sí puede serlo en la de los niños “paisas”), sino una experiencia cotidiana en los hogares y un motor para la producción de espacios de socialización:

“Pues vea, en el momento en que a mi me da de bailar, pues [es] cuando yo escucho cualquier canción... y entonces, bueno, como por acá hacen “farra” [fiestas], una “chiquiteca” [bailes para niños], pues entonces yo [me] voy para allá. En la casa de Cristian [hacen chiquitecas]. Vea, en diciembre, pues este, el que pasó, Angélica hizo una, Angélica la que es de acá,... hizo una amiguita mía de por allí, hizo... hum, no es que acá en diciembre hacen muchas chiquitecas”.

(Entrevista a Yuleicy Córdoba, Niña de Nuevo Amanecer, Sept. 19, 2006)

Pero además, a los niños les gusta hacer del baile una actividad donde se potencien sus habilidades. En los diarios infantiles femeninos tanto paisas como costeños y chocoanos, se nombra con frecuencia la asistencia a “danza”, es decir, al grupo de “la tía”, o “la chirimía”, donde las niñas participan con

entusiasmo, debido a que su talento es escenificado en presentaciones públicas y eventualmente es recompensado con algún tipo de obsequio:

“llegó la tía con un señor y nos cambiamos porque íbamos a balar chirimía y bailamos *pan caliente*, *mojana* y *chiribomba*. Después bailaron las grandes y cuando terminamos de bailar nos dieron unos cuaderno con lapicero borrador sacapuntas regla y una caja de colores” (Diario de María Yurleidy Andrade, niña de Nuevo Amanecer, Sept. 24, 2006)

Estos estímulos incentivan el fomento del baile en los menores, razón por la cual, varias de las niñas “negras” sueñan con ser además de modelos, bailarinas y cantantes. La escenificación del baile es pues razón de orgullo y afirmación de la identidad cultural negra, asociada ésta última dentro de los imaginarios nacionales con las habilidades corporales para la danza y el manejo de la eroticidad, (Wade, 1997). La enorme facilidad expresiva que tienen los niños “negros” a través de la danza, se evidencia especialmente en coreografías de reguetón compuestas por ellos mismos al reunirse con amigos en sus casas. Sus movimientos expresan no solo seguridad en el manejo del cuerpo, sino un notable lenguaje erótico con el cual captan las miradas de niños y grandes, convirtiéndose su danza en motivo de orgullo ante la admiración colectiva.

El reguetón es la música preferida por los niños a pesar de que desde las organizaciones se han hecho “esfuerzos” por cambiar estos modelos de consumo cultural y remitirlos a sus músicas originarias. Algunos de ellos conocen canciones tradicionales del Pacífico, reproducidas en el hogar por medio de la tradición oral cantada, o por las grabaciones de música de chirimía realizadas por intérpretes tradicionales y contemporáneos, como el grupo “Saboreo”, oídas por los adultos:

P: “¿conoces alguna canción chocoana?”

R: “La tetona” [risas]

P: “¿a quien se la has oído cantar?”

R: “A mi mamá porque mi mamá tiene un cd de eso [chirimía]; está también “la quita maridos”

(Entrevista a Yuleicy Córdoba, Niña de Nuevo Amanecer, Sept. 19, 2006)

Estas músicas son disfrutadas por los niños, quienes además aprenden a bailarlas en los espacios anteriormente citados. Sin embargo, el profesor de danza de de la corporación Cedesis comentaba que cuando ponía a los niños

música del Pacífico no la reconocían: “no saben que es eso”. En cambio, la participación infantil en la feria de la multiculturalidad se fundamentó en presentaciones de reguetón, las cuales dominaron la programación si se compara con algunas presentaciones de danzas tradicionales negras y canciones como “Mohana” o “Aguacerito llové”. En las coreografías de reguetón, el componente sexual es evidente tanto en las letras de las canciones, como en los movimientos que se desarrollan en el baile, aunque no es tan clara la conciencia infantil sobre estos.



Presentación de coreografías de reguetón en Feria Multicultural a cargo de niños de Nuevo Amanecer, Ago. 13, 2006

Lo que se mantiene como constante en el baile de los niños “negros” no es el tipo de música, que puede variar de los ritmos del Pacífico al mapalé, el reguetón, el hip-hop, etc., sino el lenguaje corporal desenvuelto que se maneja en cada una de ellas. Este lenguaje corporal es considerado un talento nato “negro”, que pasa a ser escenificado y que se impone como modelo para los menos expertos, los niños paisas, entre quienes, sin embargo, hay varios que participan de los grupos mencionados, mostrando sus habilidades. Es en esta escenificación de la cultura chocona y “negra” por medio del baile y de su penetración en los espacios, usos y modelos de las otras culturas, que Mosquera y Provansal (2000) plantean la idea del baile como una herramienta de negociación de alteridades, como capital simbólico con el cual, en este caso los niños afirman su identidad “negra” y obtienen un puesto entre la sociedad paisa. En definitiva, es en esa puesta en escena, en ese hacer ver al otro las

potencialidades que se consideran propias, donde se reafirma la construcción de identidad cultural.

- **Modelaje**



Luz Esneda Quinto, coordinadora de grupo de modelaje y niñas de Nuevo Amanecer en presentaciones públicas

Además de la danza, otra de las actividades fomentadas desde estos grupos culturales es el modelaje entre las niñas. En Nuevo Amanecer existe un espacio de formación en esta temática, ofrecido por la profesora Luz Esneda Quinto. Se trata de una mujer chocoana, (Riosucio, Chocó), de 27 años, quien llegó a la ciudad buscando posibilidades laborales y de estudio. En Medellín entró en contacto con varias instituciones y agrupaciones de canto y danzas “negras”, y de teatro y modelaje. Debido a su belleza física y al cuidado que le consagra a su cuerpo y su forma de vestir, (muchas de su ropa es intervenida por ella misma), es admirada por las niñas del barrio. Su grupo está conformado por más de 50 niños y niñas entre los 8 y 14 años, paisas, chocoanos y costeños (en su mayoría mujeres), con quienes se reúne los sábados para enseñarles un poco de danza, teatro y modelaje. La jornada va de 3 a 6 pm, destinando una hora para cada actividad. La participación es libre y voluntaria; en la conformación del grupo no hubo límites para la recepción de sus participantes, pero la demanda masiva y creciente del número de ellos, conllevó a cerrar el cupo en 50 niños.



Desfile ecológico, Oct 22, 2006; detalle de vestuario de Desfile "Que viva Colombia", Feria Multicultural, niñas modelos. Ago. 13, 2006



Niñas de Nuevo Amanecer modelando en las calles del barrio. Desfile ecológico, Oct 22, 2006, y Desfile "Que viva Colombia", Feria Multicultural, Ago. 13, 2006.

De las tres actividades (danza, teatro y modelaje), la más apetecida es esta última, donde se concentran gran parte de las niñas integrantes y ha sido el área que ha generado mayores resultados para difundir. En varias ocasiones el trabajo realizado con las niñas del grupo de modelaje ha sido presentado al barrio, en eventos públicos como "la feria de la multiculturalidad" (organizada por la Corporación Cedesis) o el día de la "jornada ambiental" (organizado por la Corporación Fenavip). En estos eventos, las niñas han modelado por las calles del barrio, haciendo alusión a temas como la diversidad cultural de Colombia, inherente a la propia configuración del grupo, o a la economía del reciclaje. Su presentación, además de las coreografías de reguetón, es una de las actividades más esperadas dentro de estas celebraciones públicas por todos los niños del barrio y también por jóvenes y adultos. Así pues, el modelaje cuenta con una

aceptación y una acogida amplia entre los niños de Nuevo Amanecer; devenir modelos es el deseo de varias de las niñas “negras”, “morenas” y “blancas” del barrio, como pudo verse en sus collages sobre los sueños para ser feliz. Sin embargo, algunas instituciones visualizan como perjudiciales estas actividades recreativas puesto que su ejercicio puede desencadenar en el riesgo de procesos de prostitución infantil. No obstante, la profesora Esneda recibió a fines del 2006 un premio municipal titulado “capital semilla” por su trabajo artístico y cultural con los niños y se encuentra preparando un montaje que combina la danza, el modelaje y la dramatización infantil con el canto y la música de los adultos del grupo de la memoria chocoana. En éste, ella además diseña vestuarios y coreografías.

- ***Imagen del cuerpo***

Como se ha podido apreciar, la cultura chocoana se expresa fuertemente por medio del cuerpo. El lenguaje corporal “negro” tiene gran protagonismo en los ámbitos de la vida cotidiana, festiva y ritual, con elementos como la espontaneidad en la expresión, el manejo gestual y de la voz, la habilidad y el gusto por el canto, el baile, la expresión oral, etc. Ese cuerpo vivido, cuerpo de la experiencia, es también un cuerpo representado, “cuerpo forma” o “cuerpo materia”. Por tanto, el cuerpo en su plano físico o como “imagen” también es territorio de inscripción cultural que evidencia los cuidados que se le dirigen y los parámetros con los que se evalúa su presentación.

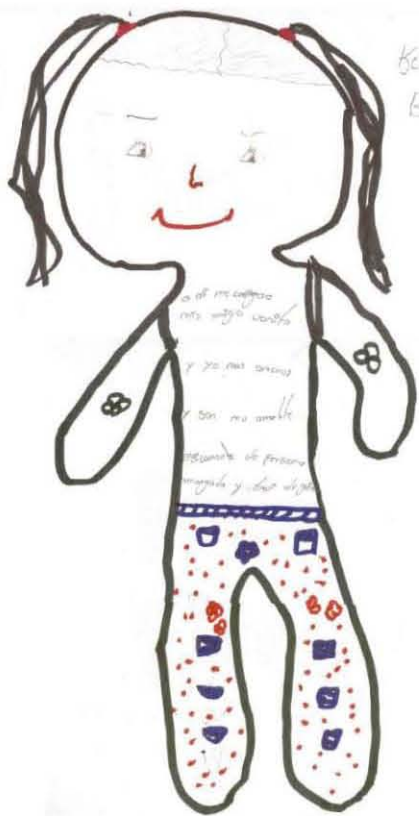
En relación a la temática de la imagen corporal se realizó un taller titulado “cómo me veo, cómo me ven”; en éste se pretendía tanto recoger una mirada personal de sí mismo, como una mirada subjetiva sobre la forma como se piensa que se es visto por los otros. Por tanto, se solicitó a los niños realizar una descripción física de su cuerpo y otra de su forma de ser o “personalidad”. Las descripciones sobre la personalidad fueron menores que las realizadas sobre el aspecto físico. Al hablar de su forma de ser el 41,6% de los 36 niños asistentes a este taller se evaluaron afirmativamente y solo el 11,1% lo hicieron de manera negativa; el resto lo pasaron por alto. Las evaluaciones afirmativas tanto de niños como niñas

de diversas procedencias, utilizaron calificativos como soy *alegre, divertido, feliz, contento, amigable, cariñoso, estudiosa, responsable, cuidadosa, juiciosa, respetuoso, amable, etc*; entre estos adjetivos predominaron los alusivos a la alegría (60% de las respuestas), seguidos de aquellos alusivos a la amabilidad (40%), aunque en muchos casos se usaron ambos. Algunos escritos fueron: “*me siento feliz contento y muy rico*”; (...) “*a mi me gusta ser así amable con las personas del barrio*”; (...) “*[soy] respetuosa alegre feliz y hermosa*”; (...) “*me veo muy bien por dentro porque soy amable*”. (Escritos sobre autorretratos de los niños Cristian Sánchez, Álvaro Rodríguez, Yency Andrade y Waidy Rivas respectivamente. Taller “Cómo me veo, como me ven”, Nuevo Amanecer, Sept. 12, 2006).



Autorretrato de niño Cristian D. Sánchez. Taller “Cómo me veo; cómo me ven”

Algunos niños se evaluaron a la vez afirmativa y negativamente; las pocas evaluaciones negativas procedentes de un niño paisa y tres niñas choconas utilizaron calificativos como *bravo, aburrido, grosera, rabiosa y amargada*.



Kelly
Becerra

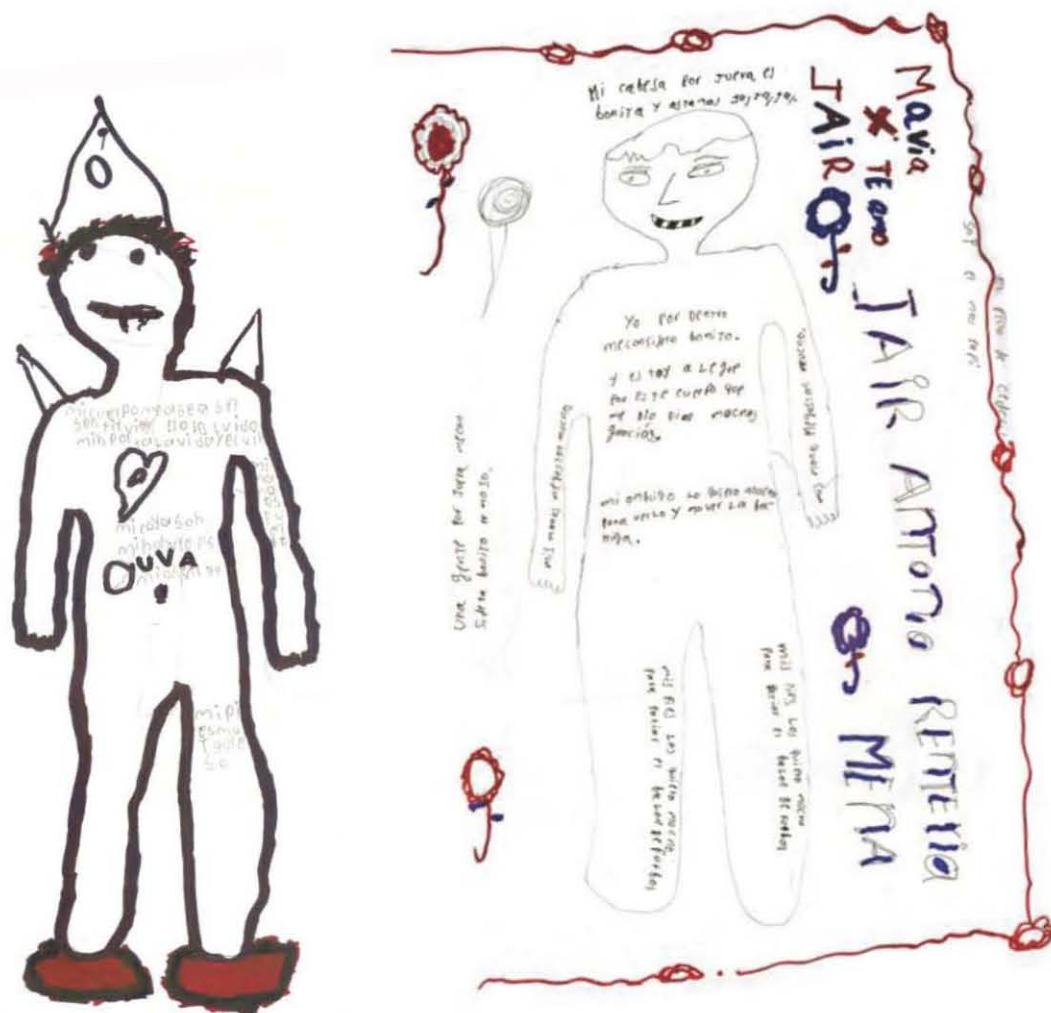


Yessica Mosquera

Autorretratos de niñas Kelly Becerra y Yessica Mosquera. Taller "Cómo me veo; cómo me ven"

Al describirse físicamente, las niñas privilegiaron la utilización de categorías de *belleza* para definirse. Las valoraciones se repartieron en tres bloques, (bonita, normal, fea), donde predominó una aceptación del propio cuerpo con valoraciones afirmativas de "normalidad" o de "belleza" (el 75% de las respuestas femeninas) sobre las respuestas de "fealdad" (25%). Principalmente fueron las niñas paisas (blancas) quienes se definieron como "bonitas" (el 53,3% de ellas) y luego las niñas chocoanas y costeñas (31,2 %). Ser bonita o "linda" también se asocia con ser "elegante" (por ejemplo en el porte del cuerpo) entre las niñas "negras" y "morenas". En cambio, el señalamiento de "ser normal" primó entre las niñas "negras" (43,7% de ellas) en relación a las niñas paisas (20%). Ser "normal" o "común", se entiende como una actitud de sencillez ante el otro y aceptación consigo mismo. En última instancia, ser fea, (una cuarta parte de las niñas paisas y chocoanas se describieron como tal) se asocia con ser gorda, flaca, cabezona o ancha. En síntesis, puede suponerse que la mayoría de las niñas están satisfechas con su cuerpo y le dan mayor importancia a la "belleza" de su figura sobre otras cualidades corporales. Solo una descripción de una niña

“morena” (de origen costeño) rebasó la categoría de belleza para incluir la de salud: *“me beo bien. me siento saludable. me beo elegante”*; (Katerine Díaz, Sept. 12, 2006).



Autorretratos de los niños Duván Rentería y Jair Rentería. Taller “Cómo me veo; cómo me ven”

En cambio, entre los niños las categorías utilizadas para describir su cuerpo físicamente privilegiaban cualidades de salud, bienestar físico, movilidad y eventualmente belleza. Algunas de sus frases fueron: *“mi cuerpo me a se hace a ser sentir vien y llo lo cuido, minporta la vida”*; (...) *“Él refiriéndose a si mismo es muy alegre, con su cuerpo de vida y aire fresco”*; (...) *“mi cabeza por juera es bonita y asta mas, ja, ja, ja. Yo por dentro me considero bonito y estoy alegre por este cuerpo que me dio Dios muchas gracias. Mis manos me gustan mucho. Mi ombligo lo quiero mucho para verlo y mover la barriga. Mis pies los quiero mucho para patiar el balon de futbol”*. (Escritos sobre autorretratos de los niños Duván Rentería,

Katherine, Deiber Rivera y Jair Rentería respectivamente. Taller “Cómo me veo, como me ven”, Nuevo Amanecer, Sept. 12, 2006).

Nótese cómo para dos niños, (uno “blanco” y otro “negro”) su cuerpo es vida, y para un tercero de origen chocoano, su cuerpo es movimiento, es decir, es el medio para “mover el ombligo” (bailar) y patear el balón (jugar fútbol), de manera que su cuerpo es el instrumento con el cual se divierte, es la herramienta para el placer.

En relación a cómo son vistos por los demás, los niños y niñas “negros” y “mulatos” consideran que son apreciados positivamente y vistos como normales; sus opiniones se dividen proporcionalmente en dos categorías: la de “bonitos” o la de “comunes”, “normales”, “más o menos”: *“La gente me miran, [me] dicen bonita, respetuosa, porque me ven linda, respetuosa, alegre, feliz y hermosa”; (...)[los demás] me ven vien entre si o no común”;*(Escritos sobre autorretratos de las niñas Yenci Yineth Andrade y Kare Yused Santos, Nuevo Amanecer, Sept. 12, 2006). Mientras tanto los niños paisas olvidan describir cómo son vistos por otros, y las niñas hacen una evaluación crítica acerca de la subjetividad en la mirada de los demás, afirmando, en varios casos, que podían ser evaluadas de diferentes maneras. Según ciertas niñas paisas la gente y sus compañeros en general, podían observarlas tanto afirmativa como negativamente. Pero sus amigas “sinceras” y familiares sin duda las veían “bonitas” y las estimaban. Así por ejemplo algunas niñas afirmaron: *“A mi me considera mi familia mis amigos bonita”; (...)* *“los demas unos me ven bonita y hay otros que me ben fea pero a mi me resvala lo que piense”.* (Escritos sobre autorretratos de las niñas Daniela Manclares y Dina Mejía respectivamente. Taller “Cómo me veo, como me ven”, Nuevo Amanecer, Sept. 12, 2006).

Nuevamente las descripciones se centran en el plano físico, siendo en su mayoría afirmativas, aunque con un cierto escepticismo entre algunas niñas paisas. El privilegio por describirse físicamente expresa la importancia de la imagen corporal entre los niños, preocupación que se acrecienta con la adolescencia, y que pronostica, en este caso, su próximo ingreso en ella. Así

pues, pareciera que los niños se afirman en la mirada positiva o neutral que les dirigen familiares y amigos y poco les importa la mirada de fuera, que no esté estrechamente vinculada con sus afectos. Sin embargo, cuando se pasa del plano narrativo de sus descripciones verbales, al plano gráfico de sus autoretratos, se explicita la influencia de la imagen corporal impuesta por la ciudad y los medios en sus ideales corporales y sus efectos en la auto-representación los niños “negros”. Antes de pasar a su análisis, es importante describir un poco este modelo corporal idealizado en Medellín. Al respecto enuncia Timisay Monsalve para el caso de las adolescentes de la comuna nororiental de la ciudad:

“A través de la televisión, en los comerciales y los programas de farándula se transfieren los modelos de belleza. Y son las modelos de ropa, especialmente las paisas, las que las adolescentes refieren como imagen de belleza a seguir: Ana Sofía Henao, Natalia París y Tatiana de los Ríos. En el plano nacional las modelos: Claudia Bahamón y nuevamente Natalia Paris. En el plano orbital, el modelo de belleza lo imponen las cantantes: Britney Spears, Jennifer López y Thalía, entre otras”. (Monsalve, 2006:178)

La “estética corporal” que acompaña al modelo de cuerpo paisa idealizado se fundamenta en la imagen de mujer rubia, trigueña, y voluptuosa, que según Monsalve se impuso en Medellín a través de la mafia:

“El lugar por excelencia a donde migraron los narcotraficantes de Medellín fue a Estados Unidos de América. De allí importaron no solo el estilo de vida, sino, además, el modelo de mujer rubia, de grandes senos, piel tostada a la manera de las zonas de Miami y Florida, pero con la leve modificación de que en su cultura se exaltaba la voluptuosidad de piernas y caderas prominentes”.⁸¹
(Monsalve, 2006:176-182)

El modelo planteado permea los imaginarios de los niños “negros”, “morenos” y “blancos” de Nuevo Amanecer, quienes lo infieren del entorno sociocultural urbano y de los medios de consumo, especialmente la televisión. Gran parte de

⁸¹ La autora presenta un recuento de la transformación de la figura de mujer en la historia reciente del Medellín popular, en la que la mafia entra a promover la adopción de una nueva estética corporal femenina y un cambio en la vida afectiva y sexual de las mujeres de la ciudad, ofertando la prostitución. (Monsalve, 2006:176-182).

la programación que observan, como novelas y realities reproduce estos ideales corporales. El modelo de belleza corporal “masivo” es especialmente asimilado por las jóvenes en el barrio. En su adopción por la población negra aparecen parámetros excluyentes relacionados con el color de piel, los rizos del cabello, la manera de portarlo y hasta el vestuario que se elige. Así pues, el cuerpo negro insertado en la sociedad paisa se ve confrontado con la idea de belleza dominante en Medellín y en esta confrontación se desencadenan procesos de “blanqueamiento” físico y cultural.

En el barrio puede observarse eventualmente a mujeres negras de edades entre los 15 y 35 años usando rulos y cremas para alisarse el cabello, cepillándose y luciendo extensiones de cabello lacio; estos tratamientos no son exclusivos de las mujeres “negras”, también son propios de las paisas, quienes en lugar de tubos para alisar el cabello tienen hábitos como “plancharlo” con calor. No obstante, los peinados “negros”, de trenzas menuditas y numerosas, enfiladas sobre el cuerpo cabelludo, son frecuentes y altamente elaborados y diversificados especialmente entre las niñas, aunque también entre mujeres jóvenes y adultas.

La imagen corporal impuesta por los medios y las modelos de ropa paisas tiene otras repercusiones sobre la forma como las jóvenes de Nuevo Amanecer se visten y “arreglan” su cuerpo. El “arreglo personal” dentro de los barrios populares de Medellín es determinante en el embellecimiento, e incluye además del cuidado y porte lacio del cabello (largo), el aseo personal, el vestuario y el arreglo de las uñas en el caso femenino y las tres primeras en el masculino (Monsalve, 2006). “Ponerse bonito”, como lo expresa un niño en su diario es “*Vestirme bien, ponerme la camisa, bien bonito, zapatos nuevos*”. (Diario de Duván Rentería, niño de Nuevo Amanecer, Sept. 24, 2006). Sin embargo, esta preocupación paisa por el “arreglo corporal” no está presente en la infancia ni de los niños paisas, ni de los chocoanos y costeños de Nuevo Amanecer, como si puede estarlo entre los adolescentes y las mujeres jóvenes de ambos grupos. Tampoco la preocupación por vestir a la moda y por la “presentación personal”, aunque en ocasiones los niños se “arreglen” y se “pongan bonitos” para las fiestas. El

vestuario de los niños “negros” de Nuevo Amanecer está compuesto de ropas ligeras, cortas y cómodas que facilitan su agilidad y movimiento. Sus ropas y zapatos “destapados” (o también el caminar con los pies descalzos), responde tanto a un imaginario de cultura “tropical”, como de moda local “paisa” ajustada a una estética “negra” y a las condiciones económicas familiares.

No obstante, la presión de los modelos corporales foráneos y en especial de la discriminación y señalamiento que se hace sobre el cuerpo “negro” en espacios como la escuela, deja sus huellas en los imaginarios infantiles, en sus formas de representación del territorio corporal y en los ideales que construyen sobre éste. A través de los autorretratos se evidenciaron algunas de estas presiones.



1 y 2, autorretratos de Cristian Barrios y Katerine Taller “Cómo me veo; cómo me ven”

De 30 niños “negros” que pudieron colorear su retrato, solo cuatro decidieron hacerlo de color café, provocando algunas risas entre sus compañeros por haber quedado “muy negritos” (imágenes 1,2,3,4). Otras niñas de 11 años, pintaron su imagen con color caqui (autorretratos 5 y 6). Una de ellas afirmó que con un color más oscuro quedaría muy feo su dibujo, y la otra dijo que ella había nacido blanca y que se había quemado.



3 y 4, autorretratos de Yuliana Díaz y Nelly Moreno. Taller “Cómo me veo; cómo me ven”

Algunos de los niños eligieron colorear solamente la ropa y eventualmente la boca y los ojos de su rostro (imagen 7), prefiriendo dejar la piel sin color. Otras niñas prepararon rosado para pintarse y afirmaban que habían preparado “color piel” (imágenes 8, 9 y 10). La mayoría de los retratos femeninos lucía el cabello liso y largo y no recogido y trenzado como lo llevan las niñas “negras”.



5 y 6, autorretratos de Karen Yused y María Yurleidy Andrade. Taller “Cómo me veo; cómo me ven”



7 y 8, autorretratos de Jhon David Mosquera y Tatiana M. Rivas. Taller “Cómo me veo; cómo me ven”



Autorretratos de Diana Abadía y Viviana Abadía. Taller “Cómo me veo; cómo me ven”

Sumando los grupos de trabajo de la mañana y la tarde, entre 60 descripciones, (de las cuales 2/3 partes correspondían a niños negros), solo dos niñas mencionaron ser “morenas”, (una de las cuales tachó la palabra negra para remplazarla por esta segunda). La referencia “racial” fue omitida tanto en las descripciones escritas con en las gráficas. Esta omisión puede deberse al deseo de borrar una experiencia dolorosa por la cual cotidianamente los niños “negros” son señalados como tales y discriminados en sus colegios. Recordando el

contexto escolar, son numerosas las narraciones que realizan los maestros sobre situaciones de “racismo” en clase, ante las cuales, los niños hacen poca alusión en sus diarios o trabajos. Así pues, el silenciamiento sobre estas experiencias de rechazo en sus narraciones orales o escritas se hace visible en la sustitución del modelo corporal “negro” por el “blanco” dentro de las representaciones gráficas. Este reemplazo de la imagen “real” por la imagen “idealizada” (o impuesta) paisa, se observa de manera marcada en las niñas, entre quienes la presión social por modelar el cuerpo es mayor.

En síntesis, el territorio corporal tienen gran importancia entre los niños negros de Nuevo Amanecer; el cuerpo es el elemento con el que interactúan entre sí y con otros niños; es el vehículo por el que encaminan el juego, el goce y la práctica de habilidades como el baile y los deportes. El lenguaje corporal infantil reproduce la expresividad corporal descrita para los adultos; se trata de una movilidad generosa y rítmica de todas sus partes: piernas, brazos, caderas, tronco; movilidad que se despliega en el balanceo acompasado del caminado, en las posturas sin desplazamiento con la espalda estirada y en el baile cadencioso; esta movilidad se acompaña de una gestualidad que incluye la articulación de voz, movimiento y gesto, y del uso de la voz como un instrumento enfático que en su volumen, entonación y acento dotan de gran expresividad a las palabras.

La fluidez en el lenguaje corporal “negro” y su amplia capacidad expresiva explica la facilidad con que las niñas “negras” aprenden las técnicas de modelaje relacionadas con un “saber llevar el cuerpo” que se refleja en la seguridad en el andar, en la cadencia al desplazarse y en el “posar”. De esta manera las niñas han incorporado un imaginario local paisa a un ámbito íntimo de su cultura: su corporalidad.

El cuerpo, es el principal recurso para la afirmación de la identidad cultural entre los niños “negros”; identidad que asocian con un uso característico de éste, proveniente de un territorio “ancestral” y en muchos casos imaginario: el Chocó, donde su gente es alegre, festiva, bailadora y cantadora. Este uso diferencial del cuerpo expresado en habilidades de las cuales los niños negros son portadores,

los posiciona en el barrio en un lugar privilegiado dentro de los contextos “recreativos” y lúdicos infantiles. Sin embargo, el cuerpo “negro”, a la vez de ser la base para la reafirmación cultural, es el objeto por excelencia de la discriminación y la exclusión. Ese cuerpo vivido y disfrutado, cuerpo que se valora por sus potencialidades expresivas, por el sentir, el comunicar y el ser, no es el mismo cuerpo representado, el de la imagen, que se preocupa por el parecer. Así pues, los niños “negros” se enfrentan a modelos foráneos tanto de imagen corporal (ideal estético paisa), como de conducta corporal, pues según los comentarios de sus maestros son vistos como bullosos, alegres y en ocasiones rabiosos y ofuscados; por tanto el cuerpo representado evidencia esta confrontación del modelo foráneo con la imagen personal, terminando por ser adoptando como ideal mediante una representación “blanqueada”.

Esta relación entre el tipo de información diferencial que ofrecen las representaciones gráficas y orales es una constante que aparece en las diversas escalas territoriales. El territorio dibujado de la ciudad, el barrio, la casa o el cuerpo es un espacio descrito fundamentalmente en su plano físico en el cual se expresan referencias a los modelos ideales interiorizados. Mientras tanto, el territorio representado oralmente describe el plano social, emotivo y experiencial. Así, el cuerpo se pinta blanco, pero se describe alegre y se vive con el placer negro; la casa se pinta moderna, pero en la manera de ser habitada sigue reproduciendo las prácticas domésticas chocoanas; el barrio se dibuja ordenado y solitario, pero en su espacio público se privilegia la vida colectiva y en los relatos orales se describe su contexto social, amigable entre los niños y violento entre los adultos; y la ciudad se pinta como un territorio “mecánico”; pero se valora en el discurso oral por su carácter “divertido”. En esta medida, las representaciones gráficas complementan las verbales y cada una de ellas da cuenta de una faceta diferente del territorio incorporado.

CONCLUSIONES

I

Para las familias migrantes del Chocó a Medellín, el desplazamiento forzado ha acarreado procesos de re-localización simbólica y material del territorio en la ciudad y procesos de reconstrucción de su identidad cultural negra ajustándola al contexto local. En esta re-elaboración del territorio y de la identidad negra se han retomado tanto elementos tradicionales, algunos de los cuales se han ido globalizando, como modernos que se han incorporado como propios.

De esta investigación se desprende que los principales recursos de reconstrucción del “territorio de origen” chocoano en la comunidad de Nuevo Amanecer son las redes de parentesco, la vivencia colectiva del espacio público y el baile, acompañadas con la siembra, el canto, la comida y las prácticas medicinales. El baile, por ejemplo, evidencia como se actualizan estos referentes identitarios: a pesar de que dentro de la vida cotidiana se han dejado de reproducir las danzas locales del Pacífico, éstas se han convertido en la motivación para generar espacios de formación infantil, en los cuales los ritmos afrocolombianos hacen parte de los “espectáculos culturales” de eventos públicos en el barrio; pero además, como habilidad, el baile sigue siendo un componente reconocido como negro, que se actualiza con el tiempo y la llegada de nuevos ritmos.

Como contraparte, otras prácticas “tradicionales” en desuso son actualizadas con la llegada de parientes y amigos, como por ejemplo la tradición oral y musical difundida con la potencialización del grupo “memoria chocoana”, gracias al arribo de un joven percusionista al barrio; o también la reproducción de las prácticas funerarias rurales en la ciudad (como la construcción del altar al muerto, la realización de la novena y los cantos de alabaos), con la muerte violenta de un hombre de Nuevo Amanecer y la visita de sus parientes venidos del Chocó; o finalmente, la actualización de la ombligada con “periódico” para dotar a la recién nacida de “inteligencia” que la habilite para la vida urbana, a partir del nacimiento

de una nieta en la ciudad. Estos sucesos permiten ver las diferencias entre los migrantes chocoanos recientes y los habitantes del barrio que llevan más de diez años en Medellín. La mayoría de familias chocoanas, asentadas hace largo tiempo, se han acomodado a la vida urbana y en este “acomodo” abandonaron varias de las prácticas rurales nombradas anteriormente como en desuso. No obstante, su reactivación es posible en la medida en que persiste un espacio socio-cultural propicio para ello, consistente en un territorio barrial con habitantes, usos y prácticas mayoritariamente de origen “negro”, con familias de amigos y parientes que viven el espacio público del barrio y su propio cuerpo de una manera fluida, colectivizada por medio del encuentro, la fiesta y la gestualidad.

Otro ejemplo de relocalización es el vínculo con el agua, que sigue vigente como un elemento disfrutado por grande y chicos, por lo que el “espacio acuático”, constituyente del territorio rural chocoano, sigue representando un territorio de afectos, simbolizado en la figura del río y sustituido por quebradas y piscinas. En este sentido, el río se constituye en lo que Giménez (2000) identifica como “geosímbolo”, es decir, en un lugar que culturalmente adquiere una dimensión simbólica que alimenta la identidad.

Como elementos globales que han sido incorporados a la identidad sobresale el vestuario y la música comercial identificada como “bailable”, gran parte de la cual proviene del Caribe y está asociada con un origen cultural negro que se mezcló y popularizó para nuevos gustos. Así pues, la música “tropical” (salsa, vallenato, reguetón) no es característicamente chocoana, pero sí la forma como es vivida.

Los elementos anteriormente nombrados evidencian como al “actualizarse” el territorio, al “re-localizarse” después de una situación de migración forzada, se presentan “ajustes” que dan cuenta de los procesos de continuidad y cambio cultural en la territorialidad de los migrantes negros a Medellín. Por tanto, el análisis de la reconstrucción territorial hecha por los pobladores negros en Nuevo Amanecer permite constatar que el territorio, en su versión interiorizada por los sujetos, presenta un carácter *dinámico* que varía con el paso del tiempo, la

movilidad de los agentes que lo producen y sus sucesivos reacomodos en el plano material. Así pues, el territorio es reconstruido y ajustado a las recientes necesidades de vida de los sujetos, dentro de los nuevos contextos socioculturales y espaciales, por lo que puede sustentarse que su creación no depende del componente físico-geográfico. De esta manera, los migrantes chocoanos pueden prescindir del referente material y medioambiental de origen sin abandonar del todo sus prácticas territoriales.

Los ajustes y préstamos que en ello se producen son consecuencia de la *interacción* del desplazado chocoano con el “otro”, el paisa que habita en el lugar de destino: la ciudad de Medellín. Esta interacción, vista como un diálogo desigual entre ambos grupos, define situaciones de exclusión-inclusión en el contexto barrial y del corregimiento de Altavista. Ejemplo de ello son los espacios de nucleación negra como los bailaderos de playa baja y el mismo barrio de Nuevo Amanecer como territorio de dominio chocoano. En contraparte, se evidencian espacios como la escuela y los barrios vecinos, donde la discriminación hacia lo negro está presente por medio de chistes, burlas y comentarios que se realizan de manera encubierta o explícita.

Esta confrontación interétnica trae consecuencias dramáticas como el número creciente de muertes en el barrio, las hostilidades entre adultos y el deseo de varios habitantes blancos mayores por cambiar de lugar de residencia. Además introduce una visión del territorio barrial como territorio de la “violencia” y del “miedo” presente entre sus habitantes y especialmente entre las mujeres que temen por la vida de sus hijos jóvenes. De manera que estas familias desplazadas consecutivamente a causa de la violencia, primero por el conflicto armado colombiano y luego por las disputas entre grupos armados urbanos, cuyos móviles traducen no solo la lucha por el territorio sino la confrontación interétnica, no han podido salir de este contexto. Una vez más el territorio habitado deviene “territorio de miedo” y “discriminación” y con ello introduce la posibilidad de nuevos éxodos. Por tanto, resulta pertinente hablar de

“afroreparación”⁸² para el caso de Nuevo Amanecer, como el concepto que evidencia la necesidad de acciones tangibles para la transformación de la estructura piramidal de la sociedad en Colombia.

Una afroreparación en Nuevo Amanecer comienza por fortalecer la autoestima, y fomentar el reconocimiento de lo negro como parte integrante del corregimiento, la ciudad y la nación, desde espacios como la casa, el barrio y la escuela. Continúa con el reclamo de una ciudadanía plena e incluyente dentro de la vida barrial y urbana que vislumbre derechos generales y específicos, y contemple a los habitantes de Nuevo Amanecer como agentes no exógenos a la ciudad; implica además la búsqueda de una educación interétnica y el apoyo a las iniciativas de organización de grupos culturales y proyectos de formación infantil en torno al canto y las danzas chocoanas y afrocolombianas. Finalmente, hay que hablar de afroreparación en Nuevo Amanecer aludiendo al desplazamiento forzado, a las pérdidas materiales y afectivas y a la desprotección de esta comunidad, doblemente desplazada. La historia de estas familias es una muestra explícita de cómo operan los mecanismos de la guerra y la exclusión social en Colombia y por tanto su difusión contribuye a dar voz a sus gentes y a combatir la invisibilidad de este fenómeno.

II

La reconstrucción del territorio chocoano en Nuevo Amanecer nutre la experiencia infantil en lo que respecta a sus procesos de representación territorial y construcción identitaria. Del contexto barrial y familiar el niño “negro” retoma modelos de vida cercanos al universo chocoano, los cuales conjuga con los modelos que infiere de la sociedad paisa y de los medios de consumo. El análisis de las diversas escalas y dimensiones del territorio entre los niños

⁸² El concepto de “afroreparación” es un término que se inserta en el campo del derecho internacional a partir de la III Cumbre Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y otras formas de Intolerancia realizada por la ONU en Durban, Sudáfrica, en 2001: “La reparación debe entenderse como compensación económica, garantía de derechos sociales, económicos y culturales y participación amplia y efectiva lograda por medio de todas las medidas necesarias de asegurar la plena ciudadanía” (Mosquera, 2007:28 aludiendo a Sánchez, 2007).

“negros” evidencia cómo éstos conciben el Chocó, la ciudad, el barrio y su propio cuerpo en medio de esta confluencia de diversos referentes culturales, y plantea algunas diferencias en su visión de mundo con relación a los otros niños blancos y morenos, así como diferencias internas entre sí de acuerdo a situaciones como edad, género y tiempo de estadía en la ciudad.

El Chocó, por ejemplo, es un territorio de los afectos y la memoria para los niños “negros”; el arraigo a este espacio está presente principalmente entre los niños mayores de 10 años, quienes nacieron allí y dispusieron de una experiencia de vida prolongada en la región. Su evocación se activa al recordar la vida de los abuelos o en presencia de quebradas y piscinas, pero también está implícito en los hábitos de la vida doméstica y barrial, en elementos como la comida, el uso del espacio público y el baile. Además, este territorio es referenciado en espacios recreativos como “la chirimía de la tía Julia”, o en los montajes recientes con la profesora Esneda y el grupo “Memoria Chocoana”, donde los niños escuchan la música y la tradición oral del Chocó y aprenden a bailarla y cantarla.

El territorio chocoano es por tanto, el escenario donde se ubica el “origen”, el lugar que referencia la identidad étnica y cultural construida colectivamente. Muestra de ello es que tanto los niños nacidos en esta región como aquellos nacidos en Medellín, eligen adscribirse a él como “territorio identitario”. Este espacio portador de identidad es, sin embargo, un lugar más imaginario que real para los niños “negros” nacidos en Antioquia y todos aquellos que llevan más de la mitad de su vida viviendo en la ciudad. La falta de experiencias concretas dentro de la geografía chocoana conduce eventualmente a idealizarlo con expresiones como “allá no hay violencia”, que manifiestan además la poca conciencia infantil del desplazamiento forzado rural que vivieron las familias. Un equivalente podría estar representado en la imagen que de África tienen ciertos sectores de la organización negra en Colombia, con la notable diferencia de que en esta “diáspora reciente” no existen intereses explícitos de parte de los niños por esencializar su cultura y aferrarse de manera nostálgica a este territorio. El Chocó no está presente en su cotidianidad y, en reemplazo, su imagen entra a formar parte las figuras simbólicas de “lo negro” junto con otras locales,

nacionales y globales que pueblan los imaginarios sobre los que se sustenta la identidad cultural.

Lo que se concibe específicamente como chocoano dentro del imaginario infantil son las fiestas tradicionales, los productos locales, la referencia geográfica al río y la concepción de su gente como “raza fina”, fuerte, alegre, festiva, musical, bailadora y cantadora. Todos estos elementos que rescatan los niños “negros” siguen presentes de alguna manera en su cotidianidad y son parte fundamental de su vida. Por ello, el Chocó como componente identitario está lejos de desaparecer aunque se trate de un referente en el que comienzan a diluirse otros elementos culturales y geográficos entre los niños menores. Este es el caso de los conocimientos sobre las actividades de subsistencias (minería, pesca, agricultura, tala de madera, etc.), de la configuración de los poblados ribereños (casas lacustres, troncos familiares), de las prácticas rituales y mágicas y de la religiosidad negra (velorios, arrullos, chigualos, etc.).

Por su lado, Medellín es un territorio construido entre los niños “negros” a partir de un uso limitado del espacio urbano y de los imaginarios que de él se infieren. La ciudad dibujada prioriza una idea de “modernidad” en su aspecto físico, que se complementa con la ciudad hablada, propia de la experiencia, que describe un espacio de vida alegre. Su valoración positiva entre los niños “negros” sobrepone aspectos vivenciales, como la diversión en compañía de amigos y familiares, a aspectos materiales como disponer de “casas bonitas” y metro. Sin embargo, esta faceta afectiva y de la experiencia, primordial para los niños “negros” en su construcción de arraigo territorial, se ve perturbada por la violencia urbana; por ello la vida en Medellín se está tornando indeseable. En esta medida, aunque la ciudad es el territorio que gran parte de los niños “negros” han incorporado como propio, es el espacio en el que han trascendido la mayor parte de sus vidas, y se valora con agrado, no representa el lugar que concentra la mayoría de los sueños infantiles, los cuales se reparten entre Medellín, el Chocó y otras ciudades de carácter “negro” o “tropical”.

Los indicadores del “territorio deseado” coinciden en definir un espacio libre de violencia, compartido entre familiares y amigos, dotado de elementos acuáticos; los niños sueñan con mejores condiciones sociales y económicas y una existencia en paz. Pero sus localizaciones materiales de este ideal territorial demuestran que no existe en el presente un lugar preferencial que aglutine el referente territorial colectivo de los niños “negros” de Nuevo Amanecer, y evidencia el efecto del desplazamiento en la dispersión de una imagen de territorio unitaria, como puede ser el referente del Chocó entre los adultos. Como consecuencia, se produce una nueva identidad “negra” infantil atada de manera ambivalente a múltiples territorios que pronostica su posible movilidad hacia nuevos espacios y con ello muchas maneras de ser “negro” y “chocoano” en Medellín y otras ciudades nacionales, y también la dispersión progresiva del Chocó como referente geográfico.

Así pues, la migración de los padres conduce a una identidad socioterritorial múltiple y a un arraigo ligado a varias geografías, y por tanto, la relación identidad-territorio en este caso no es unívoca, sino que responde a “múltiples pertenencias” que podrían calificarse de “incompletas”. Por ejemplo, en el caso de Medellín los niños “negros” se identifican como habitantes de la ciudad, pero su sentido de pertenencia a ésta se ve limitado por las condiciones efectivas de su inclusión en el contexto social paisa. La cultura paisa se ha caracterizado por la negación de lo negro y en ello se expresa la dificultad urbana para concebir a los niños negros como ciudadanos, propios de Medellín. Un “paisa-negro” pareciera ser una contradicción en los términos dentro de la lógica ciudadana. A pesar de que el señalamiento persiste en contextos como el escolar, dentro del territorio barrial los niños blancos y morenos de Nuevo Amanecer dan cabida a la multiplicidad cultural en su territorio, en el que el diálogo y la convivencia interétnica son posibles.

Nuevo Amanecer es el territorio más fielmente representado por los niños “negros” tanto en su aspecto físico como social. Ello se debe a que la experiencia de vida infantil transcurre fundamentalmente en este espacio en el que los menores reconocen los acontecimientos que se producen en él y se ven

afectados por estos. Sus dibujos muestran una aproximación fiel a la “realidad” que reproduce la distribución del barrio por etapas, la serialidad de sus casas y su geometría cuadriculada, y describe aspectos de su vida social como “las peleas”, los muertos y la falta de “comida” en los hogares. El barrio dibujado prioriza nuevamente el aspecto formal en el que se valora una imagen de “conjunto residencial” moderno (diferente a los ranchos) y un entorno natural circundante. Los niños representan una idea de un territorio rururbano que se aprecia por disponer de ambas características y evidencia su afinidad con este contexto semi rural, semi urbano, producto de la adecuación de los hábitos de vida campesina de las familias desplazadas a esta zona periférica de la ciudad.

Por su parte, los relatos verbales ilustran la experiencia de vida infantil dentro de Nuevo Amanecer y su opinión sobre este espacio. El barrio es el territorio infantil por excelencia, donde los niños tejen sus relaciones sociales, juegan, se encuentran y definen sus identidades colectivas. De ahí su importancia y trascendencia: se trata del espacio donde los niños negros, blancos y morenos interactúan entre sí, es decir, de un territorio que no es exclusivamente negro, aunque éste domine. Ello hace de Nuevo Amanecer un territorio propicio para el fortalecimiento de la cultura chocoana entre sus migrantes, pero también para ensayar la convivencia intercultural entre sus menores. Así pues, la división que se da entre los adultos del territorio por “etnia” (“negro-blanco”), o por “clase” (“playa alta, media, baja”), no se hace explícita entre los niños. No existe un sector del barrio exclusivo para unos y otros: los niños son los verdaderos usuarios del territorio barrial en su extensión, juegan unos con otros y se mueven por todas sus zonas. Además participan conjuntamente en los espacios de recreación, los cuales son provistos por instituciones locales y por mujeres negras que han introducido prácticas de la cultura chocoana en la vida infantil de los niños paisas y costeños.

Gracias al trabajo de las instituciones presentes y a los espacios de juego, recreación y formación colectivos, estas rupturas étnicas no se dan de manera marcada entre los niños y a cambio se ha reflexionado en numerosas ocasiones sobre la tolerancia, lo que invita a soñar con que estos pequeños pobladores

están flexibilizando la incorporación del otro en sus vidas. Los relatos infantiles manifiestan una voluntad y un sueño común de una experiencia de vida en paz, mientras que identifican la conflictividad intercultural que aparece en el barrio a nivel de los adultos, donde sus fiestas terminan con peleas. Como consecuencia, Nuevo Amanecer es valorado positivamente solo por un poco más de la mitad de los niños “negros”, gracias a una experiencia de vida “divertida” y a las mejoras físicas y educativas que obtuvieron en este espacio, visibilizándose en cambio, el impacto de la violencia en sus representaciones presentes y futuras del barrio.

La Mano de Dios por su parte es un territorio de la nostalgia, que expresa la experiencia del desarraigo entre los niños de Nuevo Amanecer. Este antiguo barrio fue señalado de manera recurrente como un espacio de vida que se extraña, es decir, como ese lugar que eventualmente sí hubiera podido unificar un sentido de pertenencia territorial colectivo y común a todos los niños negros, blancos y morenos.

Por último, el cuerpo entre los niños negros es el territorio íntimo que en mayor medida les pertenece y del que más se sirven en su construcción de mundo. En su faceta vivida, es el principal elemento de afirmación de la identidad cultural, gracias a la reproducción de un lenguaje corporal colectivizado por toda la comunidad “negra” en la vida informal y los lugares públicos del barrio; lenguaje que se potencia en espacios recreativos como los grupos de danza y las actividades deportivas donde las habilidades de los niños negros se resaltan como un “talento nato”. Este cuerpo vivido que se reafirma en sus capacidades expresivas, en su lenguaje, fuerza, alegría y vitalidad, difiere del cuerpo representado gráficamente, en el cual se proyecta una imagen idealizada de un modelo corporal foráneo.

El modelo corporal difundido por los medios de consumo y los imaginarios paisas, confronta la imagen de los niños “negros”, desestabilizando su valoración y autoestima. Ello se hace visible en los autorretratos, donde la representación de sí mismo no responde en muchos casos a la realidad del “ser”, sino a la del “parecer” o “deber ser”. Su impacto recae especialmente entre la población

femenina por el peso que la cultura paisa le otorga a la valoración de la mujer a partir de su belleza corporal, “arreglo” y exhibición, promovida en actividades como el modelaje. Como consecuencia, al definirse físicamente las niñas privilegian la belleza corporal por encima de otras categorías característicamente negras en lo que respecta a la vivencia del cuerpo, como la movilidad y el bienestar, las cuales son usadas por los niños.

Las exigencias de “embellecer” el cuerpo y ajustarlo al modelo paisa, pueden conducir en la adolescencia a su transformación física y simbólica, con cambios materiales y en la forma de vivir el cuerpo en el aplacamiento, silenciamiento y quietud de su conducta. Así pues, la construcción del cuerpo es polémica y contrastante, pues por un lado, éste es el territorio identitario principal y es la herramienta de la cual se despliegan los demás componentes reconocidos como “negros” entre los niños: el baile, el canto, la música, la festividad y alegría; pero por el otro, es el objeto por excelencia de la discriminación “racial” y de la exclusión. Éste es además, el territorio donde se están efectuando la mayoría de préstamos entre los niños paisas y chocoanos. Estos intercambios se dan por medio de actividades como el baile y el modelaje. Muchas niñas blancas y morenas están inscritas en los programas de danzas “afrocolombianas” y clases de modelaje impartidas por mujeres negras; niñas y niños paisas también aprenden a bailar reguetón al estilo “negro” y diseñan sus propias coreografías. Del lado opuesto, las niñas “negras” han incorporado a sus imaginarios la “cultura del modelaje” paisa desplegando un lenguaje corporal diferencialmente negro.

En síntesis, los procesos de consolidación territorial e identitaria de los niños negros de Nuevo Amanecer son importantes en la medida en que esclarecen qué está pasando con su herencia cultural y territorial chocoana. Los territorios infantiles, en proceso de construcción evidencian la redefinición de los referentes tradicionalmente identificados como negros, la disolución progresiva del territorio geográfico chocoano y de numerosas facetas de su vida cultural en la memoria de los niños de menor edad, la incorporación de nuevos referentes identitarios y territoriales blancos como puede ser el gusto por el modelaje y el arraigo a

Medellín y la priorización del cuerpo como territorio identitario que no depende necesariamente en su construcción de referencias geográficas.

Los niños están creciendo en una ciudad que se ha pensado blanca, pero que actualmente se “diversifica” y abre espacios para la participación negra y el reconocimiento de la “multiculturalidad” que la habita. Son pobladores de un barrio de mayoría negra que interactúa con otros no negros de muchas maneras: combatiendo y peleando, pero también conviviendo y jugando. Y han establecido numerosos afectos sociales y territoriales que los anclan a la ciudad. En esta medida, como plantea Hoffmann (2001), la ciudad es el caldo de cultivo de las etnicidades e identidades negras del futuro, pero también de los territorios negros por venir, producto de un contexto en situación de cambio en el que a su vez se están redefiniendo las relaciones interétnicas entre algunos de sus nuevos pobladores. Así, Medellín se ha enriquecido con los flujos migratorios, los cuales además entran a cuestionar los referentes étnico-geográficos que configuran un orden hegemónico entre las regiones céntricas, andinas y blancas, y las periferias “tropicales” negras.

Hoy en día la cultura negra continúa siendo la contraparte de lo que define a la paisa. No obstante, la presencia creciente negra en la ciudad, aun cuando se señale como “diferente” ha cobrado visibilidad, constituyéndose como uno de los múltiples grupos que configuran lo urbano. En esta medida, la invisibilidad de “lo negro” en el territorio antioqueño puede plantearse en términos de su expulsión del imaginario de “lo paisa”, es decir, como componente que se opone a lo que socialmente se define como “cultura paisa”, pero no en términos demográficos y territoriales, como grupo étnico que tiene presencia principalmente en las costas de Antioquia y en su capital, y que cuenta con los mismos derechos generales y específicos de cualquier otro grupo localmente establecido, como es el caso de las poblaciones indígenas del departamento. Ello se debe al proceso desencadenado a nivel nacional por la Ley 70 y las políticas de discriminación positiva hacia “lo negro”, las cuales han generado en Medellín una serie de recursos y espacios públicos para el apoyo a esta población. Por tanto, se puede pensar que las representaciones sobre las correspondencias raciales y

geográficas, que definen lo negro como propio de las zonas costeras y periféricas, se encuentran en proceso de flexibilización dentro del territorio urbano, en la medida en que en la realidad, la migración negra a las ciudades se ha intensificado notablemente, concentrando en ellas a un 70% de su población.

De manera general, en la representación del cuerpo, la casa, el barrio y la ciudad se manifiesta una doble faceta: la primera correspondiente al aspecto físico del territorio, al ámbito de lo “visible”, la “fachada”, la “imagen” a un “deber ser” que en su representación se hace blanco, ordenado, moderno, limpio; y la otra correspondiente al aspecto “vivido” del territorio, al ámbito socio-cultural, comportamental, implícito de sus usos. Mientras en el aspecto físico se ha dado una transformación de “la forma” una “modernización” de ésta ante la presión homologante del medio, en el contenido subyacente persisten los usos y hábitos diferencialmente negros del territorio. Ambos procesos de representación son complementarios y portadores de facetas particulares de la visión de mundo infantil, y dan cuenta al yuxtaponerse, de la complejidad inherente a los procesos identitarios y territoriales de los niños, debido a las variables de desplazamiento, globalización e interacción étnica en las que se desarrollan sus vidas.

Hacer ahora un análisis de los procesos de representación territorial de los niños negros de Nuevo Amanecer permite aclarar los elementos que se están poniendo en juego, para con base en ellos, orientar nuevos procesos de afirmación cultural y construcción de modelos culturales alternos para la convivencia interétnica y con esto, contribuir en la producción de sociedades menos violentas donde la interculturalidad sea realmente posible.

BIBLIOGRAFÍA

- Agudelo, Carlos Efrén. "No todos vienen del río: construcción de identidades negras urbanas y movilización política en Colombia". En: Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia". Eduardo Restrepo y Axel Rojas -editores-. Grupo de Investigación para la etnoeducación, Universidad del Cauca. Colección Políticas de la Alteridad. Popayán, 2004.
- Agüero, Gustavo. "Prácticas y representación". En: Representaciones en ciencia y arte. Compilación: Leticia Minhot y Ana Testa. Ed. Brujas, Argentina, (Córdoba), 2003.
- Aguilar, Soledad. "Inmigrantes negros. Recreación y adaptación cultural en la ciudad de Bogotá. Universidad Nacional, Tesis de grado. Bogotá, 1995. En: Morales Villegas, Inírida. "Identidades étnicas en las ciudades, afrodescendientes en Bogotá". En: Revista Tendencias y Retos, # 38. Bogotá, Dic, 2003.
- Aguirre Baztán, Ángel. "La Identidad Cultural" En: antropológica 3. Revista de Etnopsicología y etnopsiquiatría. Identidad Cultura y Sociedad. Tercera Época, España, 1999.
- Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados, ACNUR. Informe "Tendencias Globales 2006"; Apartados publicados en Periódico El Tiempo, (20/06/07). <http://www.eltiempo.com/politica/2007-06-20> (Consultado en Mayo de 2007)
- Álvarez, Manuela. "Prácticas espaciales y regímenes de construcción de ciudad en Tumaco". En: "De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia". Camacho, Juana y Restrepo, Eduardo; editores. Fundación Natura. Ecofondo. Instituto colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, 1999.
- Álvarez, Víctor M. "Poblamiento y Población en el Valle de Aburrá y Medellín, 1541-1951". En: historia de Medellín, Tomo I. Suramericana de Seguros -50 años- 1ra edición, 1996. Director Jorge Orlando Melo, Bogotá, 1996.
- Arango, Ana María. Alcaldía de Medellín; Conferencia, "Políticas Públicas para la población afrodescendiente en Medellín", (Apuntes) Evento Sur-Sur. Medellín, 2006.
- Arocha, Jaime. "Ombligados de Ananse, hilos ancestrales y modernos del Pacífico colombiano". Centro de Estudios Sociales, (CES). Fac. de Ciencias Humanas. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1998. P. 15.
- Asociación Campesina de Antioquia (ACA). "Estadísticas del censo de la comunidad desplazada de Nuevo Amanecer". Publicado en: Memorias del IV Foro departamental sobre la problemática agraria y desplazamiento forzado; Memorias. Medellín, 25 de Agosto, 2006. www.acantioquia.org (Consultado en Septiembre de 2006)
- Barabás, Alicia. "Diálogos con el Territorio". Vol. I. (Introducción). Instituto Nacional de Antropología e Historia, INAH, México, 2003.
- Bartolomé, Miguel. "Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México". Instituto Nacional Indigenista, INI. Ediciones Siglo XXI, México, 1997.
- Barth, Fredrik. "Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales". Editorial fondo de cultura económica, México, 1976.
- Bastide, Roger. "Las Américas negras. Las civilizaciones africanas en el Nuevo Mundo". 1ra. Ed. París, 1967. Ed. castellana Alianza Editorial S. A., Madrid, 1969.
- Bello, Martha Nubia y Peña, Nayibe. "Migración y Desplazamiento forzado. De la exclusión a la desintegración de las comunidades indígenas, afrocolombianas y campesinas". En: "Utopía para los excluidos, el multiculturalismo en África y América Latina". Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2004.
- Borja Sebastia, Jordi. "La Ciudad Conquistada". En: Rev. Corporación Región # 32, Medellín, 2001.
- Botero Gómez, Fabio. "Vida cotidiana y cultural urbana en Medellín, 1930-1950". En: historia de Medellín, Tomo I. Suramericana de Seguros -50 años- 1ra edición, 1996. Director Jorge Orlando Melo, Bogotá, 1996.

- Botero Herrera, Fernando. "Barrio Populares en Medellín, 1890-1950". En: historia de Medellín, Tomo I. Suramericana de Seguros -50 años- 1ra edición, 1996. Director Jorge Orlando Melo, Bogotá, 1996.
- Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento, Codhes. Boletín "Codhes informa" # 69, Bogotá, 12 de Septiembre, 2006. www.codhes.org. (Consultado en Mayo de 2007)
- Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento y Pastoral Social. "Conclusiones de la problemática del desplazamiento forzado en Colombia entre 1995 y 2005; Bogotá, 10 de febrero de 2006. www.codhes.org.co. (Consultado en Mayo de 2007)
- Córdoba, Ovidio. "De entre las Llamas y las Cenizas", Gerencia de Negritudes, Gobernación de Antioquia. Medellín, 2006.
- Corporación para el desarrollo comunitario y la integración social: CEDEPIS, "Reconstrucción y Fortalecimiento del tejido social de la comunidad de Nuevo Amanecer", primer semestre, 2006.
- Coupé, François. "Migración y urbanización 1930-1980". En: historia de Medellín, Tomo II. Suramericana de Seguros -50 años- 1ra edición, 1996. Director Jorge Orlando Melo, Bogotá, 1996.
- Cunin, Elisabeth. "Identidades a flor de piel. Lo "negro" entre apariencias y pertenencias: categorías raciales y mestizaje en Cartagena (Colombia)". Instituto Colombiano de Antropología e Historia; Universidad de Los Andes; Instituto Francés de Estudios Andinos; Observatorio del Caribe Colombiano. Bogotá, 2003.
- Decreto 2569 de 2000.
<http://www.mininteriorjusticia.gov.co/adminFiles/Decreto%202569%20de%202000.pdf>
(Consultado en Junio de 2007)
- Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas, DANE. "Censo 2005"
<http://www.dane.gov.co/censo/> (Consultado en Junio de 2007)
- Diccionario temático de Antropología. Segunda edición. Coordinador: Aguirre Baztán, Ángel. Ed. Universidad de Barcelona, 1993.
- Escobar, Arturo. "Desplazamiento, desarrollo y modernidad en el Pacífico colombiano". En: Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia". Eduardo Restrepo y Axel Rojas -editores-. Grupo de Investigación para la etnoeducación, Universidad del Cauca. Colección Políticas de la Alteridad. Popayán, 2004.
- Escobar, Arturo. "Política Cultural y Biodiversidad: Estado, Capital y Movimientos Sociales en el Pacífico Colombiano". En: Antropología en la Modernidad. Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá, 1997.
- Ferro Medina, Germán. "Contexto religioso en la costa Pacífica: resistencia, tradición mestiza y afirmación de identidad". En: "Construcción territorial en el Chocó. Vol. I. "Historias regionales". Coordinadora Patricia Vargas Sarmiento. Programa de historia local y regional del Instituto Colombiano de Antropología, ICAN-PNR, con la organización OBAPO, 1993.
- Friedemann, Nina y Vanín, Alfredo. "Entre la tierra y el cielo; magia y leyendas del Chocó". Ed. Plantea, Bogotá, 1995.
- Galeano, Paula. "Sabores negros para paladares blancos". En: "De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia". Camacho, Juana y Restrepo, Eduardo; editores. Fundación Natura. Ecofondo. Instituto colombiano de Antropología (ICAN), Bogotá, 1999.
- Gerencia de Negritudes de la Gobernación de Antioquia:
<http://www.etniasdecolombia.org/organizaciones/afros/indexafros.htm> (Consultado en Mayo de 2007)
- Giménez, Gilberto. "La cultura como identidad y la identidad como cultura". Conferencia magistral presentada en el Tercer Encuentro Internacional de Promotores Culturales, realizado en Guadalajara, Jalisco, del 26 al 30 de abril de 2005. <http://www.gimenez.com.mx/>
(Consultado en Octubre de 2007)

- Giménez, Gilberto. "Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas". En: Revista Alteridades. Miradas antropológicas ante una realidad compleja. Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Iztapalapa, división de Ciencias Sociales y humanidades. Departamento de Antropología. Año 11, # 22, México, jul-dic, 2001
- Giménez, Gilberto. "Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural". En: Globalización y Regiones en México. Coordinadora Rocío Rosales Ortega. Programa universitario de estudios sobre la ciudad. Fac. de Ciencias Políticas y Sociales; UNAM. Primera edición: Junio, 2000. Edición Miguel Ángel Porrúa, México, 2000.
- González Escobar, Luís Fernando. "Sirio-libaneses en el Chocó: cien años de presencia económica y cultural", En: Boletín Cultural y Bibliográfico # 44. Biblioteca Luís Ángel Arango, Vol. 34, OP Gráficas, Santa. Fe de Bogotá, 1997. Editado en 1998.
- Henao, Delgado Hernán. "Los desplazados: los nuevos nómadas". En: Nómadas. Departamento de Investigaciones. Fundación Universidad Central. N° 10, abr-oct, 1999.
- Hoffmann, Odile. "Conflictos territoriales y territorialidad negra. El caso de las comunidades afrocolombianas". En: Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias". 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia. Editores: Claudia Mosquera, Mauricio Pardo y Odile Hoffmann. Universidad Nacional de Colombia; Instituto Colombiano de Antropología e Historia; Institut de Recherche pour le Développement; Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos. Editorial Unibiblos, Bogotá, 2002.
- Hoffmann, Odile. "Del territorio étnico a la ciudad: las expresiones de identidad negra en Colombia a principios del siglo XX". En: Territorio y Cultura. Territorios de Conflicto y Cambio Socio Cultural. Grupo de Investigación Territorialidades. Departamento de Antropología y Sociología. Universidad de Caldas. Manizales, 2001.
- Instituto Popular de Capacitación. "Antioquia Fin de Milenio: ¿Terminará la crisis del Derecho Humanitario?". IPC, Medellín, 1999.
- Jaramillo, Ana María. "Criminalidad y violencias en Medellín, 1948-1990. En: historia de Medellín, Tomo II. Suramericana de Seguros -50 años- 1ra edición, 1996. Director Jorge Orlando Melo, Bogotá, 1996.
- Ley 70 de 1993: http://www.secretariasenado.gov.co/leyes/L0070_93.HTM (Consultado en Mayo de 2007)
- Londoño, Maria Eugenia; Tobón, Alejandro. "Abozao: de la subienda mestiza y mulata". En: Actas del III Congreso Latinoamericano de la Asociación Internacional para el Estudio de la Música Popular. 2001. <http://www.hist.puc.cl/iaspm/pdf/TobonyLondogno.pdf> (Consultado en Marzo de 2006)
- Losonczy, Anne-Marie. "La trama interétnica". Ritual, sociedad y figuras del intercambio entre los grupos negros y Emberá del Chocó". Instituto colombiano de antropología e Historia, ICANH, Instituto Francés de Estudios Andinos, Bogotá, 2006.
- Losonczy, Anne-Marie. "Du corps-diaspora au corps nationalisé: rituel et gestuelle dans la corporéité négro-colombienne". Cahiers d'Etudes africaines, 148, XXXVII-4, France, 1997.
- Mena, Zulia. "La comunidad negra y la relación campo-poblado en el Chocó". En: "Construcción territorial en el Chocó. Vol. I. "Historias regionales". Coordinadora Patricia Vargas Sarmiento. Programa de historia local y regional del Instituto Colombiano de Antropología, ICAN-PNR, con la organización OBAPO, 1993.
- Meza, Andrés. "Trayectorias de los afrodescendientes en el comercio callejero de Bogotá". En: Revista colombiana de antropología, vol. 039. Bogotá, Ene-Dic. 2003.
- Misión Claretiana en el Chocó. Revista Mama-U. # 2. Quibdó, Colombia, 2000.
- Mons, Alain. "La metáfora social: Imagen, territorio, comunicación. Ed. Nueva Visión. Buenos Aires, 1994.
- Monsalve Vargas, Timisay. "Crecimiento, cultura y formación social en adolescentes de Medellín: una aproximación a la estructura y la percepción estética". Tesis doctoral en Antropología física. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones antropológicas, Facultad de filosofía y Letras. México, Abril, 2006.

- Montes, Patricia. "Asentamientos del pueblo negro y sus grandes retos". En: "Construcción territorial en el Chocó. Vol. I. "Historias regionales". Coordinadora Patricia Vargas Sarmiento. Programa de historia local y regional del Instituto Colombiano de Antropología, ICAN-PNR, con la organización OBAPO, 1993.
- Morales Villegas, Inírida. "Identidades étnicas en las ciudades, afrodescendientes en Bogotá". En: Revista Tendencias y Retos, # 38. Bogotá, Dic. 2003.
- Mosquera Rosero-Labbé, Claudia. Barceló, Luiz Claudio, Editores. "Afro-reparaciones: Memorias de la Esclavitud y Justicia Reparativa para negros, afrocolombianos y raizales. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2007.
- Mosquera, Claudia. Provansal, Marión. "Construcción de identidad caribeña popular en Cartagena de Indias a través de la música y el baile de champeta". En: Revista del Observatorio del Caribe colombiano- AGUAITA- No 3. Junio, Cartagena, 2000.
- Mozejko, Danuta Tereza. "El yo como representación". En: Representaciones en ciencia y arte. Compilación: Leticia Minhot y Ana Testa. Ed. Brujas, Córdoba, Argentina, 2003.
- Olivé, León. "Representaciones, producción de conocimiento y normatividad: un enfoque naturalizado. En: Representaciones en ciencia y arte. Compilación: Leticia Minhot y Ana Testa. Ed. Brujas, Córdoba, Argentina, 2003.
- Ortiz, Renato. "Otro territorio". En: Revista Antropología #12. Octubre, 1996. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos. Edita: Grupo Antropología, Madrid, 1996.
- Oslender, Ulrich. "Espacio e identidad en el Pacífico colombiano". En: "De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia". Camacho, Juana y Restrepo, Eduardo; editores. Fundación Natura. Ecofondo. Instituto colombiano de Antropología (ICAN), Bogotá, 1999.
- Oslender, Ulrich. "Geografías de terror y desplazamiento forzado en el Pacífico colombiano. Conceptualizando el problema y buscando respuestas". En: Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia". Eduardo Restrepo y Axel Rojas -editores-. Grupo de Investigación para la etnoeducación, Universidad del Cauca. Colección Políticas de la Alteridad. Popayán, 2004.
- Personería de Medellín. "Lo que el ciudadano debe conocer", cartilla pública. 2006.
- Presidencia de la República. Primera dama: Jacquín Strouss de Samper. Consejería Presidencial para la Atención Integral a la Población Desplazada por la Violencia. "Los desplazados: esa Colombia que no podemos ignorar". Imprenta Nacional de Colombia, Bogotá, 1997.
- Quinchía Roldán, Suly María. "Territorios e identidades negras en contexto de conflicto; una aproximación desde el desplazamiento forzado. Tesis de Licenciatura en Antropología. Fac. de ciencias sociales y humanas. Departamento de Antropología. Universidad de Antioquia, Medellín, 2003.
- Rebón, Julián. "Conflicto armado y desplazamiento de población; Chiapas 1994-1998". Fac. Latinoamericana de Ciencias Sociales: FLASCO. Ed. Miguel Ángel Porrua, librero editor, México, 2001.
- Restrepo Eduardo. "Comunidades negras del Pacífico colombiano". Texto Guía del Museo de la Universidad de Antioquia. Chapel Hill, NC. Abril del 2002a.
- Restrepo Eduardo. "Políticas de la alteridad: Etnización de "comunidad negra" en el Pacífico sur colombiano. En: The Journal of Latin American Anthropology. Northwestern University, Anthropology Department, American Anthropological Association 1902-2002. Editor: May Weismantel; guest editor, Peter Wade. Vol. 7 # 2. USA, 2002b.
- Restrepo Eduardo, "Territorios e identidades híbridas", En: "De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia". Camacho, Juana y Restrepo, Eduardo; editores. Fundación Natura. Ecofondo. Instituto colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, 1999.

- Restrepo, Eduardo. "Cultura y Biodiversidad". En: Arturo Escobar y Álvaro Pedrosa (Eds), *Pacífico: ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. Cerec. Bogotá, 1996a.
- Restrepo, Eduardo. "economía y simbolismo en el Pacífico negro". Tesis de licenciatura, Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Universidad de Antioquia, Medellín, 1996b.
- Reyes Cárdenas, Catalina. "Vida social y cotidiana en Medellín, 1890-1940". . En: historia de Medellín, Tomo II. Suramericana de Seguros -50 años- 1ra edición, 1996. Director Jorge Orlando Melo, Bogotá, 1996.
- Roldán, Helena. Copiladora. "La escuela en la tradición oral". Colección "lenguaje, literatura y educación". Universidad Nacional de Colombia, programa para la educación en los territorios de frontera. Ed. Plaza y Janés, Bogotá, 1991.
- Romero, Marco. "Desplazamiento Forzado: Entre la guerra y la economía política del despojo". Presidente Codhes, 2007. www.codhes.org.co (Consultado en Mayo de 2007)
- Sánchez, Jhon Antón. "Estrategias afrocolombianas en el Pacífico: conflicto, territorio y región". Revista Territorio y Cultura. Territorios de Conflicto y cambio socio cultural. Grupo de Investigaciones Territoriales. Departamento de antropología y Sociología. Universidad de Caldas. Manizales, 2001.
- Uribe de Hincapié, María Teresa. "Estructura social de Medellín en la segunda mitad del siglo XIX". En: historia de Medellín, Tomo I. Suramericana de Seguros -50 años- 1ra edición, 1996. Director Jorge Orlando Melo, Bogotá, 1996.
- Uribe de Hincapié, María Teresa; Naranjo Giraldo, Gloria Elena; Nieto Nieto, Gloria Patricia; Jaramillo Arbeláez, Ana María; González Gil, Adriana; Hurtado Galeano, Deicy Patricia; Cardona Restrepo, Fernando. "Aproximaciones Teóricas y Metodológicas al desplazamiento de población en Colombia". En: Desplazamiento forzado en Antioquia. Bogotá, Secretariado Nacional de Pastoral Social, Instituto de Estudios Políticos de la Universidad de Antioquia Conferencia Episcopal de Colombia, Bogotá, 2001.
- Valencia Restrepo, Jorge. "La industrialización de Medellín y su área circundante". En: historia de Medellín, Tomo I. Suramericana de Seguros -50 años- 1ra edición, 1996. Director Jorge Orlando Melo, Bogotá, 1996.
- Vanin, Alfredo. "Cultura del Litoral Pacífico: todos los mundos son posibles". En: Colombia Pacífico, Pablo Leyva, Sta. Fe de Bogotá, 1993.
- Vargas, Patricia. "Propuesta metodológica para la investigación participativa de la percepción territorial en el pacífico". Dentro de compilación: "De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia". Camacho, Juana y Restrepo, Eduardo; editores. Fundación Natura. Ecofondo. ICANH, Bogotá, 1999. P.
- Wade, Peter. "Gente negra, nación mestiza; dinámicas de las identidades raciales en Colombia". Ed. Universidad de Antioquia. Instituto Colombiano de Antropología, Siglo de Hombre Editores. Ediciones Uniandes. Bogotá, 1997. (1ra ed. en Inglés, 1993).
- Wade, Peter. "Raza y ciudad: los choconos en Medellín". En: Revista Antioqueña de Economía y Desarrollo. # 3. Medellín, 1987.
- Wade, Peter. "Trabajando con la cultura: grupos negros de rap e identidad negra en Cali. En: "De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia". Camacho, Juana y Restrepo, Eduardo; editores. Fundación Natura. Ecofondo. Instituto colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, 1999.
- Wikipedia Enciclopedia Libre. <http://es.wikipedia.org> (Consultado en Mayo de 2007)
- Wouters, Mieke. En: afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias. 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia. Editores: Claudia Mosquera, Mauricio Pardo, Odile Hoffmann. Universidad Nacional de Colombia; Instituto Colombiano de Antropología e Historia; Institut de Recherche pour le Développement; Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos. Editorial Unibiblos, Bogotá, 2002.

ANEXOS

LISTAS DE PARTICIPANTES

NIÑOS INTEGRANTES DE GRUPO DE CEDESIS:

1. ALVARO JOSÉ RODRIGUEZ JIMENEZ
2. ANGÉLICA MARÍA JIMENEZ
3. ANGIE PAOLA VASQUEZ MUÑETÓN
4. CRISTIAN DAVID MARTINEZ MORENO
5. DANIEL MARTINEZ MARTINEZ
6. DANIELA MANCLARES PEREZ
7. DANIELA MENA CÓRDOBA
8. DARWIN ESTIVEN CASAS ISARGÉN
9. DAVID MARTINEZ MARTINEZ
10. DEIBER ANDRES RIVERA CORREA
11. DENIS PATRICIA BECERRA
12. DIEGO URRUTIA
13. DINA MARCELA MEJÍA SALAS
14. DUVAN ALEXIS RENTERIA MENA
15. ELKIN FLOREZ MENA
16. ESTEFANI MURILLO ACOSTA
17. ESTEFANÍA MONTOYA BUITRAGO
18. EVELIN MONTOYA BUITRAGO
19. HEIDER RIVERA
20. JAIR ANTONIO RENTERÍA MENA
21. JONATHAN MAYO TAPIAS
22. JORGE LUIS RENTERÍA ASPRILLA
23. JUAN DAVID PALACIOS HURTADO
24. JULIANA MARCELA ROLDÁN
25. KAREN YUSED SANTOS ASPRILLA
26. KARINA PAOLA MORENO
27. KATE YUSELIS SANTOS ASPRILLA
28. KATERIN MARTINEZ BOLAÑO
29. KATHERINE DÍAZ
30. KELLY JOHANA MONSALVE
31. KELLY TATIANA BECERRA MOSQUERA
32. KETHI TATIANA MOSQUERA
33. LAURA CRISTINA RENDÓN
34. LEDYS MILENA MORA
35. LEICY PALACIOS ROBLEDOS
36. LEIDY MOSQUERA CERNA
37. LINA VICTORIA MOSQUERA
38. LUIS DAVID BECERRA MOSQUERA
39. LUISA FERNANDA MAZO
40. MARIA CAMILA MENA
41. MARIA CAMILA VARGAS RESTREPO
42. MARIA YURLEIDY ANDRADE
43. MARIBEL RODRIGUEZ
44. MELISA LÓPEZ
45. MELISA MENA HIGUITA
46. MILTON CASTILLO MORENO
47. NALLIBY VARGAS OQUENDO
48. PAOLA SALAS PALACIOS
49. PAULA ANDREA HOLGUÍN BORJA
50. PAULA ANDREA VERGARA MORALES
51. SANDRA MILENA CÓRDOBA MORENO
52. SEBASTIAN MUÑETÓN CASTRILLÓN
53. SIRLEY ANDREA FLORES MENA
54. STEPHANNY MURILLO
55. TATIANA MORENO RIVAS
56. TATIANA SEPÚLVEDA REYES
57. TATIANA ÚSUGA
58. WAIDY RIVAS MOSQUERA
59. WENDY SIRLEY MENA RENTERÍA
60. WILDER SMITH CUESTA
61. YACKELINE MONTENEGRO VELASQUEZ
62. YENCY YINETH ANDRADE
63. YERLY ALEJANDRA GIL
64. YERSURY MENA
65. YESENIA BEDOYA TAPIAS
66. YESSICA MOSQUERA
67. YILBER MOSQUERA
68. YULEICY CÓRDOBA QUINTO
69. YULIANA DIAZ MOSQUERA
70. YULIANA MOSQUERA HINESTROSA
71. YULIANA SANCHEZ
72. YULIZA MEJIA SALAS
73. YURLEY DANIELA DUQUE VARGAS

NIÑOS INTEGRANTES DE GRUPO MATUTINO:

1. ALEXANDER CASAS RENTERÍA
2. ANDREA ESTEFANÍA GARCÉS CÓRDOBA
3. BILLY YESID JARAMILLO ARBOLEDA
4. CINDY PAOLA MOSQUERA MIRANADA
5. CRISTIAN BARRIOS
6. DANIELA SOSA MAFLA
7. DIANA MARCELA ABADÍA PALACIOS
8. ERICA PATRICIA DURANGO HOYOS
9. JHON DAVID MOSQUERA PALACIO
10. JOE PALACIO
11. JOHN DAVID ARIAS VALDERRAMA
12. KELLY JHOANA GIL MARTINEZ
13. KELLY JHOANA MORENO RIVAS
14. LAURA MARYERI TABORDA MORALES
15. LENIS MOSQUERA
16. LUIS FELIPE MOSQUERA HURTADO
17. MARLEN MONTOYA ZAPATA
18. TATIANA MORENO RIVAS
19. VERÓNICA SALAZAR YEPES
20. VIVIANA MARIA ABADÍA PALACIOS
21. YANENCY ARROLLO CHAVERRA
22. YASMIN DAYANA GOES DAVIN
23. YENIFER MARCELA ARRIETA POSADA
24. YERLY JHOANA GIL MARTINEZ
25. YIRLEYSON CHAVERRA QUEJADA

ADULTOS INTEGRANTES DE GRUPO DE LA MEMORIA:

1. ANA ESCOLÁSTICA RÍOS PALACIO
2. ADRIÁN GARCÍA
3. CECILIO SANTOS SOUCEDO
4. ELVIA MOSQUERA CÓRDOBA
5. GUILLERMINA CÓRDOBA ARMIJO
6. KAREN CECILIA RIVAS CÓRDOBA
7. KATERINE QUINTO ARIAS
8. LUZ ESNEDA QUINTO ARIAS
9. MARIA DOLORES ASPRILLA
10. MARTA PAULINA MENA VALENCIA
11. MERY MURILLO LLOREDA
12. NIRLA MARÍA RENTERÍA ASPRILLA
13. SOL MARÍA MENA

PROGRAMACIÓN DE TALLERES INFANTILES

TÍTULO DEL TALLER	CONTENIDO	ACTIVIDADES	MATERIALES
como me veo, como me ven	Autopercepción Representación del cuerpo	<ul style="list-style-type: none"> Dibujar autorretratos a partir de silueta del cuerpo. redactar como me veo por dentro de la silueta y como me ven por fuera de esta. 	Papel, marcadores, vinilos
mi diario personal (dentro de taller sobre relaciones familiares)	Narraciones sobre vida cotidiana en colegio, hogar, barrio. (Taller coordinado por C. Cedesis)	<ul style="list-style-type: none"> Elaborar cuadernillos para diarios infantiles Decorar diario infantil (a realizar en casa durante el transcurso de una semana) 	Fichas de cartulina, lanas, marcadores
mi barrio	Percepción sobre territorio identitario	<ul style="list-style-type: none"> recorrido por el barrio redactar que me gusta y me disgusta de mi barrio dibujo del barrio 	Papel, lápices, anilinas de colores, pinceles
de paseo por la ciudad	Percepción sobre territorio urbano	<ul style="list-style-type: none"> subir a mirador para contemplar la ciudad redactar que me gusta y me disgusta de Medellín Dibujo al aire libre de la ciudad. 	Papel, lápiz, vinilos, pinceles
mis sueños	Representación sobre ideales (culturales, económicos, sociales, etc).	<ul style="list-style-type: none"> redactar mis sueños para ser feliz cuando sea grande. Ilustrar redacción con collage a partir de elementos recortados de revistas y periódicos 	Papel, marcadores, revistas, tijeras, pegante
historietas de vida	Narraciones selectivas sobre historias de vida	<ul style="list-style-type: none"> Elegir 8 momentos significativos de mi vida que desee contar Dibujar estos momentos a manera de episodios de una historieta sobre mi vida 	Papel, lápices, cinta, pinceles, anilinas de colores
los derechos de los niños	Identificación de conflictos (Taller diseñado por la C. Cedesis en el que participé)	<ul style="list-style-type: none"> Indagar por los derechos que los niños reconocen como propios. Por equipos: elegir uno de estos derechos y evaluar si se cumple dentro del barrio y como se podría mejorar su cumplimiento. Presentación de respuestas grupales. Presentación de cartilla sobre los derechos de los niños. 	Papel, marcadores, lápices, borradores
un viaje al pasado	Percepción de territorio de origen familiar Imaginarios y representaciones sobre este	<ul style="list-style-type: none"> con los ojos cerrados, realizar un viaje imaginario hacia la época de los abuelos: visibilizar sus actividades, comida, vestuario, formas de recreación, etc. Redactar la historia del viaje al pasado. Dibujar una imagen del cuento elegida. 	Block pinares, lápices, marcadores, vinilos, pinceles.
Mi región de origen	Percepción del territorio regional en tanto espacio geográfico y cultural	<ul style="list-style-type: none"> Redactar donde nació, como es este lugar y que lo caracteriza Conformación de grupos de trabajo de acuerdo a regiones de procedencia: cada grupo realiza un mural en el que presenta las características de la región en la que nació. (pueden ser culturales, geográficas, etc.) Presentación de resultados. 	Papel, lapiceros, cartulinas, marcadores, pinceles, anilinas de colores.
personajes de mitos, cuentos y leyendas	Conocimiento de tradición oral	<ul style="list-style-type: none"> Motivar con narración de un cuento tradicional colombiano identificar los personajes de cuentos, mitos y leyendas que conozco Redacción de un cuento conocido o inventado con personajes tradicionales y dibujo de su protagonista. 	Papel, lapiceros, marcadores de colores.

GUÍA DE MATERIAL ESCRITO EN TALLERES INFANTILES

CUESTIONARIO SOBRE ARRAIGO

Nombre: _____

Edad: _____ Lugar de nacimiento: _____

1. ¿Hace cuanto vives en Medellín?

2. ¿Cómo te parece la ciudad en la que vives? (describela)

3. ¿Cómo te parece el barrio en el que vives? (describelo)

4. si pudieras elegir cualquier lugar, ¿Dónde te gustaría vivir y por qué?

5. ¿extrañas algún lugar donde hayas vivido antes?, ¿cuál?, ¿por qué?

#	Nombre	Edad	Lugar de nacimiento	¿Hace cuanto vives en Medellín?
1	Wendy Sirley Mena Rentarías	10	Medellín	25 años
2	Maria Camila Mena	8	Medellín	Desde pequeña
3	Laura Cristina Rendón	7	Medellín	Toda la vida
4	Yuliana Díaz Mosquera	9	Medellín	Todos los años
5	Katerin Martínez	10	Medellín	Hace 9 años
6	Kelly Moreno Rivas	13	Chocó	Cuando tenía 9 años
7	Wilder Smith Cuesta	11	Medellín	12 años
8	Sirley Andrea Flores M.	9	Medellín	Hace 7 años
9	Tatiana Moreno Rivas	12	Quibdó, Chocó	Toda la vida
10	Juan David Palacios Hurtado	12	Chocó, 1994	Llevo 3 años
11	Deiber Andrés Rivera Cabrera	10	Chigorodó	8 años
12	Angélica María Jiménez	10	Medellín	toda la vida
13	Yuleicy Córdoba	11	Riosucio, Chocó	4 años
14	Melisa Mena Higueta	10	Medellín	No responde.
15	Darwin Estiven Casas Isarguen	11	Medellín	Toda mi vida, 12 años.
16	Daniela Mena Córdoba	11	Chocó, 1996	5 años
17	Tania Sepúlveda Reyes	10	Caucasia	hace 9 años
18	Estefani Murillo Acosta	7	Medellín	Todo la vida
19	Yurley Daniela Duque Vargas	11	Buenos aires	11 años
20	Cristian David Sánchez Moreno	12	Rionegro, chocó	Hace 1 año
21	Angie Vásquez Muñetón	9	Medellín	Desde que nació
22	Álvaro José Rodríguez Jiménez	10	Santa Marta, 1996 el 20	Hace 2 años

			de sept	
23	Paula Andrea Holguín Borja	10	Apartadó	10 años
24	Camila Vargas Restrepo	7	Medellín	Toda la vida
25	Sebastián Muñetón Castrillón	10	Medellín	Desde que nació
26	Jorge Luís Rentarías Asprilla	12	(borrado) Medellín	Desde pequeño
27	Lina Victoria Mosquera	7	Medellín	7 años
28	Milton Castillo Moreno	15	Medellín	Todos los años he vivido en Medellín
29	Élkin Florez Mena	11	Medellín	Todos los años he vivido en Medellín

Niños blancos y morenos: 12 (41,3%)

Niños negros: 17 (58,6%)

Niños que han vivido la mayor parte de su vida en Medellín: 21 (72,45%)

FORMATOS DE ENTREVISTAS DIRIGIDAS A LOS NIÑOS DE NUEVO AMANECER

NOMBRE:

LUGAR DE NACIMIENTO:

INSTITUCIÓN EDUCATIVA:

EDAD:

CUESTIONARIO 1:

- ¿De donde es tu familia?
- ¿Tienes familiares en el lugar donde nacieron tus papás? , ¿Quiénes?
- ¿Has visitado este lugar?
R. positiva/¿Cuándo fue la última vez que fuiste?, ¿cómo es?
R. negativa/¿te gustaría visitarlo?, ¿porqué?, ¿cómo lo imaginas?
- Descríbeme el paisaje de este lugar, el clima, el color, los olores
- ¿Qué es lo que más te gusta o te disgusta de este lugar?
- ¿Cómo viven los niños allá?, ¿cómo vive la gente allá?
- ¿Cómo vives tu acá en Medellín?, ¿cómo es la gente de acá?
- ¿Qué opinas de tu barrio?
- ¿Dónde te gustaría vivir?
- ¿Cual es tu lugar favorito?, ¿porqué?
- Describe a Medellín, el clima, el color, los olores
- ¿Te gusta o no te gusta Medellín?, ¿porqué?

CUESTIONARIO 2:

- ¿Qué música te gusta?, ¿porqué?
- ¿Sabes bailar esta música?, ¿cómo aprendiste?
- ¿Cuándo la bailas y en donde?
- ¿Participas en algún grupo de danza?, ¿Cuál? (horarios)
- ¿Qué se necesita para bailar?
- ¿Qué sientes cuando bailas?
- ¿Quiénes son buenos bailarines?, ¿porqué?
- ¿Qué otras músicas conoces?
- ¿Conoces la música del Chocó?, ¿te gusta?, ¿Por qué?
- ¿La sabes bailar?
- ¿Recuerdas alguna canción chocoana?, ¿Cuál? (si es posible cantarla)

ALGUNOS CANTOS CHOCOANOS RECOPIADOS DENTRO DEL GRUPO DE LA MEMORIA

ARRULLO
PARA CHIGUALIAR
TÍTULO: PASTORES,
PASTORES
CANTADORA:
ANA ESCOLÁSTICA
RIOS
REGIÓN: ALTO BAUDÓ
(Vereda Santa Rita)

Coro:

Pastores, pastores
Vamos a Belén
A ver a María
Y al niño también

Toditos los monos
Beben chocolate
Y el más chiquitico
Lo bebe y lo bate

Coro

Toditos los monos
Se van a bañar
Y el más chiquitico
Lo llevan a ahogar

Coro

Allá van los monos
Por el palo arriba
El mono más viejo
Va de boca arriba

Coro

Allá van los monos
Por el palo abajo
El mono más viejo
Va de boca abajo

ARRULLO
PARA CHIGUALIAR
TÍTULO: EL ARMADILLO
CANTADORA:
ANA ESCOLÁSTICA
RIOS
REGIÓN: ALTO BAUDÓ
(Vereda Santa Rita)

Esto dijo el armadillo
Subiendo por un bejuco
Que si los perros me
alcanzan
Será porque voy maluco

Coro:

Y aquí traigo canasto,
sirguero
Para el hombre traigo
aquí

El armadillo pidió
De su cola un mecedor
Para que muevan el guate
Las muchachas de
Quibdo

Coro

El armadillo pidió
De su concha palancana
Pa' que se laven la cara
Las muchachas de la
sabana

CANCIÓN DE CHIGUALO
AL AHIJADO MUERTO
CANTADOR:
CECILIO SANTOS
REGIÓN: QUIBDÓ,
CHOCÓ

Buenos días comadre
muy buenos días señor
¿cómo quedó mi ahijaro?
enjerme quedó

y buenos días comadre
y buenos días señor
¿cómo quedó mi ahijaro?
Hay grave quedó

Buenos días comadre
mi buenos días señor
¿cómo quedó mi ahijaro?
Su ahijado se murió

Coro:

Y ahora e', y ahora e'
Y ahora e', y ahora e'

Para cortar la tela,
y ahora e'
Para cortar café,
y ahora e'
Para cortar e' cigarrillo,
y ahora e'
Para cortar la candela,
y ahora e'
Para cortar el tabaco,
y ahora e'

(repite varias veces el
coro hasta
comenzar nuevamente
con las
estrofas, acelerando
ritmo)

ALABAO

TÍTULO:

SILENCIO VENGO

PIDIENDO

CANTADORA:

ANA E. RÍOS

REGIÓN: ALTO BAUDÓ

(Vereda Santa Rita)

Silencio pido señore´
Toritos pongan cuidado
Porque he venido a
buscar
Los pasos que me han
faltado (bis)

Y el paso que me ha
faltado
Y el que he venido a
buscar
Por decirle a mis amigo´
Que ya no lo´ vemos más
(bis)
Con los ángeles ayer
Y es verdad lo´ mecía
Que yo a los cielos subí
Con los ángeles ayer
(bis)

Con los ángeles ayer
Y es verdad lo mecía
Que a descansar con
frecuencia
Cien años la santa cruz
(bis)

CANCIÓN PARA JUGAR

TÍTULO: MATICA DE

ALBACA

CANTADOR:

CECILIO SANTOS

REGIÓN: QUIBÓ,

CHOCÓ

matica de albaca
te quiero sembrar”
matica de albaca
te quiero sembrar”

Coro:

yo la sembraría
no tengo lugar
yo la sembraría
no tengo lugar
yo la sembraría
no tengo lugar

matica e´ cebolla
te quiero sembrar” (bis)

Coro

yo la sembraría
no tengo lugar (3 veces)

matica e´ cilantro,
te quiero sembrar” (bis)

Coro

yo la sembraría
no tengo lugar (3 veces)

(se continúa así,
nombrando matas del
entorno como tomate,
poleo, maíz alternando
con el coro; esta canción
tiene un estilo
responsorial, donde se
rotan los turnos: quien
 nombra la mata no debe
repetir, luego los demás
responden con el coro;
entonces la persona
siguiente debe nombrar
una nueva planta y así
sucesivamente, mientras
se acelera la canción).

CANCIÓN PARA JUGAR

TÍTULO: VOS TENÉS

MARIDO

CANTADORA:

MARIA DOLORES

ASPRILLA

REGIÓN: BETÉ. CHOCÓ

Vos tenes marido
Yo no tengo, no
Y si no tenes
Aquí toy yo
Y si no tenes
Aquí toy yo

Nota: este estribillo se
repite brincando de
persona en persona. Se
canta el verso en forma
de diálogo entre las
parejas, luego se brinca a
la persona siguiente hasta
pasar por todo el grupo

CANCIÓN PARA

ZAPATEAR

TÍTULO: CHACHAJO

CANTADORA:

MARIA DOLORES

ASPRILLA

REGIÓN: BETÉ. CHOCÓ

Aquí en esta casa fue
Que yo metí mi soleda
(bis)

Hay si me hacen calentar
Por Dios que la saco
afuera (bis)

Yo tenía mis llesqueritos
Todos llenos de aserrín
(bis)

Vengan hombe y mujer
Alevanten pollerín

Algunas canciones de improvisación con versos implican un esfuerzo creativo especial en quien dirige el canto; el cantante principal asigna los turnos para versar, señalando a la persona elegida por medio de un verso creado para esta; el verso compuesto generalmente hace alusión al nombre y las cualidades de la persona a quien se dirige:

CANCIÓN PARA JUGAR
TÍTULO: ALLÁ VAN LOS MONOS
CANTADORA:
MARTA PAULINA MENA
REGIÓN:
TUTUNENDO, CHOCÓ

(Marta):
Allá van los monos
(responde coro) Cae, cae
Tomando aguardiente
(responde coro) Cae, cae
El mono más feo
(responde coro) Cae, cae
Se llama Vicente
(responde coro) Cae, cae

Coro:
He, cae, cae
Palito cae, cae, cae (bis)

(se continúa el canto echando versos improvisados y repitiendo el coro entre un verso y otro. Aparece el estilo responsorial donde se alternan los turnos y se acompaña entre todo con el coro.) Por ejemplo:

(Marta):
Allá van los monos
(responde coro) Cae, cae
Tomando aguardiente
(responde coro) Cae, cae
La mona más gorda
(responde coro) Cae, cae
Se llama María
(responde coro) Cae, cae

Coro

(sede el turno a Maria):
Ayer pasé por tu casa
Me tirastes un limón
El limón cayó en mi pecho
Y el sumo en mi corazón

Coro
(Marta):
Allá van los monos
Tomando aguardiente
La mona más necia
Se llama Doña Mery

(Mery):
Donde hay palo podrido
No faltan los alacranes
Donde hay muchachas hermosas
No faltan los haraganes

Coro

(Marta):
Allá van las monas
Por un algarrobo
La mona más alta
Se llama Caterine

Coro

(Caterine):
Ayer que te quería
Te decía lindo, bonito, hermoso
Y hoy que te odio
Te digo feo, maluco, asqueroso

Coro
(Marta):
Allá van las monas
Por esta callecita
La mona más callejera
Dicen que es Anita

Coro

(Doña Ana):
Allá arriba en aquel alto
Tengo un pozo de agua clara
Donde se baña mi novia
Con vino de agua rosada

Coro

(Marta):
Allá van las monas
Subiendo una escalera
La mona más alta
Dicen que es Dolores

Coro

(Dolores):
Yo sembré mi palma e´ coco
Donde el agua no corría
Yo le di mi corazón
Al que no lo merecía

(...)⁸³

⁸³ El texto en amarillo es el que varía según la composición que Marta hace de cada próximo cantante y el nombre en rojo alude a la persona a quien le asigna el turno de versar.

CANCIÓN PARA VERSAR
TÍTULO: ME VOY PA´ BETÉ
CANTADOR:
CECILIO SANTOS
REGIÓN: QUIBÓ, CHOCÓ

(Cecilio Santos):

Yo quisiera a usted mirarla
Pero tengo los ojo´ oscuro´
Con un cariño muy grande
Aquí les doy mi saludo

Coro:

A dios canoa, me voy
pa´Beté
Mirando la luna, me voy
pa´Beté
Pa´ onde vas, pa´ Beté
(bis)

(Cecilio):

Ayer me llegó una carta
En cada punto un botón
En el centro iba manchada
Con sangre e´ mi corazón

Coro:

A dios canoa, me voy
pa´Beté
Subiendo la aurora, me
voy pa´Beté
Bajando la aurora, me voy
pa´ Beté
Pa´ Beté, pa´Bete (bis)

(Se continúa improvisando
versos y rotando el turno
del cantante, mientras se
alterna con coro; en estilo
responsorial). Ejemplo:

(Elvia):

De la peña vierte el agua
Del agua vierte el madroño
De la boquita de tú y yo
Nació un lindo San Antonio

Coro

(Elvia):

De la peña vierte el agua
Del agua vierte el pescado
De la boquita de tú y yo
Nace un ángel encalnado

Coro

(Mery):

Águilas que van volando
Y en el pico llevan flor
Llevame este papelito
Donde está mi corazón

Coro

(Esneda):

Un mango bien madurito
Se le chupa la pepita
A mi novio bien queridito
Yo le chupo la lengüita

Coro

(Mery):

Un tabaco que se apaga
No lo vuelvas a encender
Un amor que se te vaya
No lo vuelvas a coger

Coro

(Doña Pepa):

Decis que no me quieres
Porque no te he dado
nada
Tocate la barriguita
Y verás que estas preñada
Coro

(Doña Ana):

Atrasito de mi casa
Tengo un zumito e´ poleo
Cada vez que el ventea
Me parece que lo veo

Coro

(Dolores):

Vos decis que sos bonita
Vos no sos bonito nada
Más bonita es mi perrita
Que tienen chanda en la
cara

Coro

(Adrián):

Adelante e´ mi casa
Tengo una mata e´ cilantro
Diga que es lo que usted
me hace
Para yo quererla tanto