

Pedagogas cimarronas en Bogotá: mujeres afrocolombianas construyendo re-existencias, esperanza y memorias por un Vivir Sabroso

Pedagogas Cimarronas in Bogota: Afro-Colombian women building re-existences, hope and memories for a Vivir Sabroso

Jessica Nathalie Corpas Figueroa

RESUMEN

Este artículo presenta algunas reflexiones que provienen de la tesis doctoral sobre experiencias de participación política de mujeres negras/afrocolombianas sobrevivientes del conflicto armado, quienes hacen parte de procesos organizativos en Bogotá entre 2010 a 2017 y se centra en las memorias de las mujeres, en aquellas relacionadas con la vida en territorios afrodescendientes y con la identidad afrocolombiana. La estrategia metodológica es de tipo cualitativa con un ejercicio permanente de reflexividad fundamentada en la recuperación de epistemologías afrodescendientes, latinoamericanas y caribeñas, feministas y decoloniales, como asunto determinante en el acercamiento, abordaje y construcción de reflexiones en cuanto a las experiencias de participación política de las mujeres. Se afirma que las mujeres negras/afrocolombianas son Pedagogas Cimarronas, y que posibilitan con sus prácticas re-existencias para la población afrocolombiana a través de la musicalidad desde la composición e interpretación, la danza, la gastronomía, la estética del cabello afro, así como prácticas político-afectivas. A su vez estas pedagogías cimarronas, son el núcleo que impulsó el devenir de las mujeres como sujetos políticos en la ciudad. Son también claves de creatividad, esperanza y acercan a las poblaciones afrocolombianas en Bogotá a un Vivir Sabroso.

Palabras clave: Pedagogías cimarronas; mujeres afrocolombianas; re-existencias; memorias; Bogotá.

Jessica Nathalie Corpas Figueroa 

Universidad Nacional de Cuyo – Argentina. corpasjessica@gmail.com

ABSTRACT

This article presents some reflections that come from a doctoral thesis on experiences of political participation of black/Afro-Colombian women survivors of the armed conflict, who are part of organizational processes in Bogotá between 2010 to 2017. It focuses on the memories of women related to life in Afro-descendant territories and Afro-Colombian identity. The methodological strategy is qualitative, with a permanent exercise of reflexivity based on the recovery of Afro-descendant, Latin American and Caribbean, feminist and decolonial epistemologies, as a determining issue in the approach, approach, and construction of reflections on the experiences of women's political participation. We affirm that black/Afro-Colombian women are Maroon Pedagogues, and that they make possible with their practice's re-existences for the Afro-Colombian population through musicality from composition and interpretation, dance, gastronomy, the aesthetics of Afro hair, as well as political-affective practices. In turn, these *Pedagogías Cimarronas* are the nucleus that drove the development of women as political subjects in the city. They are also keys to creativity, hope and bring Afro-Colombian populations in Bogota closer to a Vivir Sabroso.

Keywords: Afro-Colombian women; Bogotá; Memories; Pedagogías cimarronas; Re-existences.

1. Introducción

Este artículo presenta algunos hallazgos de la investigación doctoral, que indagó por las experiencias de participación política de mujeres negras/afrocolombianas sobrevivientes del conflicto armado en Colombia, vinculadas con procesos organizativos en Bogotá entre 2010 a 2017. Que se posicionó desde una noción de la participación política diferente a la representación partidaria, en cambio, se destacan aspectos situados de la participación, dónde lo político incluye las prácticas culturales y las 'pedagogías cimarronas' que reflejan las memorias ancestrales de los pueblos afrocolombianos, el trabajo ampliado de cuidados que realizan las mujeres en las organizaciones y las redes socioafectivas que construyen.

Durante una década de trabajo investigativo en esta temática, se identificó un problema recurrente: los marcos epistemológicos, teóricos y conceptuales para interpretar los problemas sociales que circulan en los ámbitos académicos continúan cargados de miradas eurocéntricas, coloniales, de racismo estructural y de sexismo. El papel y el lugar de epistemologías afrodescendientes y feministas sigue siendo periférico. Lo cual ubica sus problemáticas en posiciones de escasa visibilidad y representación en los ámbitos académicos. En esa exploración interpeló, además, la propia condición de la investigadora como mujer afrodescendiente, migrante y de sectores populares.

Por ello, se buscó de manera intencionada y se utilizaron las producciones intelectuales de mujeres y varones afrodescendientes de Latinoamérica y el Caribe, con énfasis en mujeres intelectuales. Tarea nada sencilla. Sin proponérselo de entrada, el trabajo construyó marcos de interpretación robustos desde lo epistemológico, lo conceptual y lo metodológico, que tenían que estar a la altura del fenómeno estudiado.

En artículos precedentes se ha fundamentado acerca de la necesidad de ampliar la producción de conocimientos acerca de poblaciones afrodescendientes y en concreto de mujeres afrodescendientes de Latinoamérica y el Caribe. La subalternidad que les circunda encuentra sus orígenes en diferentes sistemas de dominación, que en conjunto han oprimido durante siglos a las personas afrodescendientes. Cuestión que trasciende a las desigualdades estructurales de poblaciones racializadas, sino que además ha cimentado el borramiento epistémico del pensamiento afrodescendiente.

Santiago Arboleda Quiñonez (2011) introdujo la categoría de “clandestinización del pensamiento afrodescendiente”, para explicar el proceso estructural, histórico y multivalente, originado en la colonialidad y naturalizado, por el cual la política académica ha clandestinizado públicamente el pensamiento intelectual afrodescendiente en Colombia y en la región. Cuestión que materializa la violencia e injusticia epistémicas impuestas a estas comunidades.

Esta clandestinización del pensamiento y de la existencia afrodescendiente, es parte de la estrategia para imponer un “saber” como universal y único, para subalternizar a todas aquellas poblaciones con saberes y formas de vida diferentes a la dominante, para naturalizar jerarquías y relaciones de opresión. Para validarse como universal, este “saber”, necesita borrar la producción sociocultural de ciertos sujetos, y anularles como sujetos de conocimiento, se trata de una injusticia epistémica (De Sousa, 2011; Mandujano, 2017).

La injusticia epistémica se agrava cuando se trata de las mujeres, su lugar en la producción de conocimientos es aún más clandestino (López, 2021). Diferentes autoras refieren la escasez de material académico acerca de problemas sociales de mujeres negras afrocolombianas y menos aún producido por intelectuales negras/afrodescendientes. El borramiento epistémico y la invisibilidad contundente (Lamus, 2009) del papel político de las mujeres negras/afrocolombianas en la historia, las ciencias sociales y la política, sigue siendo un reclamo en vigor (Lozano, 2016, Lamus, 2008). Incluso se observa que, en las ciencias sociales críticas, que discuten en torno a la raza, racialización y feminismos, se reproduce un orden patriarcal y colonial (Santiesteban, 2017).

Es recurrente que en las reflexiones de intelectuales negras/afrodescendientes, se invite a otras mujeres negras a investigar sobre los problemas que les atraviesan, a proponer “metodologías de (producción) conocimiento o reflexividades” propias (Santiesteban, 2017, p. 27), a investigar por las memorias, experiencias y narrativas de las mujeres negras y afrocolombianas, como claves para posicionar sus formas de vida, pensamiento y acciones colectivas (Lozano, 2010; Santiesteban, 2017; Viveros, 2007; Lamus, 2012).

De ahí la importancia de recuperar epistemologías afrodescendientes y feministas, que permitan develar conocimientos de resistencia, de defensa de la vida, de rebeldías. Las cuales no sólo se encuentran en la producción académica, sino en las experiencias organizativas de mujeres afrocolombianas sobrevivientes al conflicto armado que hacen parte de procesos organizativos en Bogotá. Sus trayectorias y prácticas en la ciudad para reconfigurar la vida después de padecer la

violencia política son expresiones vivas del legado de resistencia ancestral de los pueblos africanos en las Américas, con las que enfrentaron a una nueva diáspora, la del desplazamiento forzado del Pacífico colombiano a la capital del país.

La pregunta orientadora es: ¿de qué manera las prácticas y estrategias de participación desplegadas por mujeres negras afrocolombianas sobrevivientes del conflicto armado en organizaciones sociales en Bogotá entre 2010 y 2017 favorecen a la construcción – preservación–reconfiguración de memorias ancestrales y del pasado reciente? Y en la vía del eje específico ¿cómo contribuyen dichas prácticas a la preservación de Buenos Vivires o del Vivir Sabroso en Bogotá?

Se observa que las desigualdades que afectan a las poblaciones afrodescendientes en el mundo son resultado de un proceso histórico y sistemático de larga data: la trata trasatlántica de personas africanas y su diáspora. El cual produjo afectaciones históricas, políticas, materiales, simbólicas, ontológicas y subjetivas que aún perviven. Diferentes autoras/es, argumentan que la trata trasatlántica de personas africanas, su esclavización, genocidio y deshumanización, consolidaron la acumulación capitalista y la colonialidad, y a su vez abrieron el sendero de una forma de jerarquización humana sin precedentes.

Estos procesos de opresión sistemática, deshumanización y jerarquización, relegaron a afrodescendientes e indígenas a posiciones de marginación, “visibilización negativa” (Albán, 2018), borramiento y negación que perduran hasta la actualidad (Quijano, 2000; Campoalegre, 2017; Segato, 2017; Sarmiento, 2017; Miranda, 2018; Martínez, 2011; Lozano y Peñaranda, 2007; Mosquera y Rodríguez, 2009).

Así se apuntaló el eurocentrismo, construyendo sobre África y sus descendientes una filosofía del desprecio, ante la cual, y en contra posición los pueblos africanos y sus descendientes en la diáspora han desplegado luchas y resistencias a lo largo de los tiempos, orientadas a posicionar una filosofía de la dignidad afrodescendiente. Esto implica, recuperar las matrices de la existencia y pensamientos de la africanía, “nuestros propios mundos, nuestra cosmovisión, nuestras formas de ser, gesticular, caminar, amar, ser, compartir”, o en palabras del autor, afroepistemologías (García, 2018, p. 65).

José Caicedo (2017) analiza en profundidad las implicancias subjetivas y simbólicas de la diáspora africana, sostiene que allí comienza el proceso de dignificación de la existencia afrodescendiente, tanto en trayectorias personales como colectivas. Donde, la oralidad y la espiritualidad han tenido un papel central en la preservación de la africanía, donde la transmisión de prácticas, creencias y tradiciones fue de generación en generación.

La diáspora significó la lucha y reconfiguración emocional y política de la negritud como condición ontológica, que han permitido mantener vivo el puente entre África y su existencia transformada en las Américas (Flor, 2019; Silva y Xavier, 2018). Esto ha implicado procesos de recuperación y de performatividad acorde a un contexto de sincretismos religiosos y socioculturales. Así como el diseño de estrategias, métodos y técnicas que han viajado en el tiempo, preservando la africanía desde miradas dignificantes y liberadoras que le hacen frente a las violencias e injusticias

de antaño y del presente. Lo que se expresa como, las insurrecciones, los cimarronismos (De Laforcade, 2017; Campoalegre, 2017; Rosero, 2015; Arcos, 2014,) o las resistencias tácticas (Caicedo, 2017). Cuestiones necesarias para la re-existencia, es decir la batalla por la liberación ontológica y la dignificación.

El artista e investigador afrocolombiano Adolfo Albán Achinte desarrolló la categoría de re-existencias (Albán, 2018), para referir a los procesos desplegados por comunidades afrodescendientes en los siglos posteriores a la esclavización, para preservar y reconstituir su pensamiento, formas de vida propia, sus espiritualidades y modos de organización social y comunitarios, imprescindibles para la pervivencia de tradiciones, prácticas y legados en territorios como Latinoamérica y el Caribe.

Betty Ruth Lozano Lerma investigadora y activista negra afrocolombiana, quien ha dedicado gran parte de su carrera investigativa a recuperar y posicionar el lugar/papel de las mujeres negras afrocolombianas como sujetos histórico-políticos, en el proceso de dignificación de las comunidades afrodescendientes en el país, señala que son las mujeres negras quienes han diseñado y puesto en marcha “insurgencias epistémicas” (Lozano, 2016, Yáñez, 2020) que son estrategias que expresan saberes, conocimientos, cosmogonías y epistemologías desplegadas por las mujeres negras, quienes las han puesto al servicio de la humanidad y de la naturaleza para una vida digna o un buen vivir, como alternativa al capitalismo, el extractivismo y la explotación; están cimentadas en creatividad colectiva y tienen el potencial de transformar realidades, con ello consolidan un “hábitus cimarrón” (Lozano, 2016, pp. 15 y 176).

En un sentido semejante, el investigador afrovenezolano Jesús García (2018), alude a las “pedagogías cimarronas”, como estrategias, métodos y técnicas impulsadas por las poblaciones afrodescendientes, que, sostenidas en las espiritualidades, se materializan en prácticas concretas y cotidianas como la gastronomía, la sanación ancestral, la partería, los rituales mortuorios, la danza, la música, la estética corporal, entre otras. Alude a su carácter de cimarronas porque estas pedagogías han resistido a través de los tiempos a sociedades coloniales, sexistas y racistas.

En clave de las afroepistemologías, de los feminismos negros y antirracistas, la investigación se sostiene en las categorías de colonialidad del poder (Quijano, 2000) y colonialidad de género (Lugones, 2008; Mendoza, 2010), aterrizadas en la matriz moderno colonial racista de género (Espinosa, 2016; De Aragão, 2017), porque los estudios decoloniales permiten expandir modos de interpretación. Interesa una episteme moderno colonial que incorpora el estatus teórico-epistémico del sexo-género (Segato, 2010).

A partir de esta trayectoria de investigación se sostiene que las mujeres son *Pedagogas Cimarronas*, porque son ellas quienes trabajan para preservar el pensamiento y formas de vida propias de las poblaciones afrocolombianas en la ciudad. Son las mujeres quienes apuestan por la reconstrucción y resignificación de memorias ancestrales y de memorias de un pasado reciente afectado por el conflicto armado.

Por ello, el objetivo de este artículo es presentar las “insurgencias epistémicas” (Lozano Lerma, 2016) o las “pedagogías cimarronas” (García, 2018) creadas y desplegadas por mujeres negras/afrocolombianas sobrevivientes del conflicto armado en Colombia, vinculadas con procesos organizativos en Bogotá entre 2010 a 2017, con las cuales contribuyen a la dignificación de las poblaciones afrodescendientes, así como a Buenos Vivires – Vivir Sabroso en Bogotá.

En concreto, se propone dar cuenta de aquellas prácticas orientadas a mantener vivas las memorias del pensamiento, cosmovisión, espiritualidades, tradiciones y formas de vida propias de las poblaciones afrodescendientes, que incluso viajando a través del tiempo y de los contextos (por múltiples procesos diaspóricos) y con transformaciones de por medio, han mantenido vigente el puente entre África y sus descendientes.

2. Metodología

Esta investigación, se sostiene en un diseño epistemológico-metodológico de tipo cualitativo, con aportes del paradigma constructivista (Sautu, 2005), se realizó una “elección teórica, metodológica y política” que profundizó en ciertas relaciones de poder/dominación: capitalismo, patriarcado y colonialidad, en los que se sostiene el análisis de categorías como clase, género, raza, etnia, desde una perspectiva situada (Lamus, 2017). Y que, sin desconocer la existencia de otro tipo de relaciones, condiciones y posiciones, condujo la investigación a dar visibilidad a cierto sujeto subalternizado y ciertos aspectos de sus trayectorias, como asuntos apremiantes (Vasilachis, 2006).

En paralelo, se posiciona desde una ética del cuidado en la investigación social con sujetos subalternizados, como una apuesta decolonial que intenta hacer el mayor esfuerzo de vigilancia epistemológica, para que la investigación sea menos extractiva, invasiva y asimétrica (Herz y Marconatto, 2016).

Se construyeron relaciones intersubjetivas (Salgado, 2007; Lamus, 2017), en las que las mujeres negras/afrocolombianas tuvieron un papel activo en la producción de significados y conocimientos; no fueron meras fuentes de información. En tanto a la condición como investigadora negra/afrocolombiana, hubo una fuerte interpelación por los procesos organizativos por los que transitó y en algunos casos se involucró en distintas acciones junto a las mujeres organizadas.

Finalmente, de las epistemologías feministas se recupera la noción de experiencia por su potencial para identificar las múltiples aristas de ciertas representaciones socioculturales en un momento histórico concreto. Estudiar las experiencias, permite conocer las representaciones de quien transita la experiencia (como sujeto y como grupo social) y de quien la investiga (Stone, 1999. p. 95).

En la recolección de información, se combinaron aspectos del método etnográfico y del método biográfico para la recopilación y el análisis de la información. Lo que permitió reconstruir

las trayectorias de participación política de 16 mujeres negras afrocolombianas sobrevivientes del conflicto armado, en once procesos organizativos en Bogotá, también se dialogó con funcionarias y funcionarios de instituciones públicas. Esto fue posible a través de diferentes técnicas: relato de vida (Cornejo et al 2008), entrevistas en profundidad, entrevistas semiestructuradas, observación participante (Jociles, 2018), grupos de discusión, notas de campo y relatos de vida. Asimismo, un análisis documental relacional entre 33 documentos para identificar la producción intelectual de investigadoras negras/afrocolombianas y la conexión entre trabajos acerca de racialización y de feminismos antirracistas.

En cuanto al análisis de la información la estrategia combinó elementos de la teoría fundamentada y del método etnográfico, atendiendo a un paradigma interpretativo de la investigación cualitativa, lo que favoreció una constante revisión y reflexión, la ida y vuelta a los datos, así como el énfasis en la lectura y análisis en contexto. El análisis tuvo cuatro fases: a). recopilación de información, transcripción, relectura y edición inicial, b). relectura, codificación parcial y nueva edición para subir al software de procesamiento de datos; c) re-codificación y definición de categorías; d) relectura del informe final del software, edición manual final y reorganización de los capítulos.

Los datos decantaron en cuatro categorías, en este artículo se aborda aquella relacionada con “memorias de las mujeres relacionadas con la vida en territorios afrodescendientes y con la identidad afrocolombiana”.

3. Desarrollo

Las mujeres que compartieron sus experiencias de participación política son originarias de diferentes departamentos y municipios de la región del Pacífico colombiano. Región que es habitada principalmente por poblaciones afrocolombianas e indígenas, que cuenta con una enorme diversidad cultural, así como riqueza inmensa en términos de biodiversidad. Es una zona estratégica en los niveles geográfico, político, económico y militar. Allí diferentes actores se disputan el control territorial y de los bienes comunes de la naturaleza, con intereses distintos: ensanchar el capital a través del extractivismo o la agroindustria a gran escala, favorecer capitales transnacionales y de élites locales, sembrar y producir cultivos ilícitos de exportación, fortalecer las estructuras de grupos armados, profundizar políticas neoliberales.

Y aunque las comunidades campesinas, indígenas y afrodescendientes siguen defendiendo la vida, la autodeterminación y la dignidad, para sobrevivir, muchas comunidades étnicas tuvieron que abandonar sus territorios, los cuales fueron apropiados posteriormente por testaferros y así legalizados en manos de actores económicos legales o ilegales (Defensoría del Pueblo, 2016).

Las mujeres negras/afrocolombianas han vivenciado de modo directo personal, familiar y en sus comunidades diferentes violencias, como la apropiación por parte de los actores armados de las viviendas y terrenos de las personas y con ello su desterritorialización; desapariciones forzadas, amenazas, hostigamientos, violencia sexual, asesinatos de familiares, masacres, reclutamiento

forzado de niñas y niños, secuestro, exposición pública y desmembramientos. Estas violencias forzaron a las mujeres a abandonar sus territorios de origen y re-asentarse en Bogotá. Todas ellas, vivenciaron el desplazamiento forzado, que es uno de los delitos más visibles en el marco del conflicto armado colombiano, con más de 8 millones de personas afectadas. Es un hecho que marcó un momento de ruptura y desarraigo de las mujeres con sus territorios y con sus formas de vida ancestrales; hecho que lo vivieron de manera singular.

A ese proceso de desarraigo y desterritorialización por motivo del conflicto armado en Colombia, se lo identifica como una nueva diáspora dentro del territorio nacional (Laó-Montes, 2018). El re-asentamiento en Bogotá ha sido complejo, las mujeres y sus familias se re-asentaron en las periferias de la ciudad, padeciendo los rigores de una sociedad racista, sexista y clasista, pero además unas condiciones materiales de vida infrahumanas, caracterizadas por no contar con servicios e infraestructura mínima necesaria para una vida digna. Y valga decir, que en Bogotá también habitaron territorios cargadas de violencias de actores armados e incluso algunas de ellas se encontraron de nuevo con sus victimarios.

La violencia por el conflicto armado y el desplazamiento forzado lleva a la pérdida o separación de los y las integrantes de las familias y por tanto a la reorganización de los grupos familiares en el lugar de reasentamiento. En muchas ocasiones las mujeres se convierten en el único o principal sostén de sus hogares, por lo que además del trabajo de cuidados, tienen que encarar estrategias para garantizar la subsistencia en un mercado laboral excluyente. Pero en la ciudad, la inserción laboral es especialmente difícil para ellas, pues llegaron a incorporarse a un mercado laboral precarizado, en el que acceden a empleos temporarios e informales, expuestas a diferentes formas de explotación, discriminación y violencias.

El racismo estructural se va convirtiendo en la principal problemática que enfrentan las personas negras/afrocolombianas sobrevivientes del conflicto armado reasentadas en Bogotá. Pero, además para las mujeres afrocolombianas se combina sexismo/racismo que se materializa en las relaciones con las instituciones y con la comunidad receptora, cuestiones que no eran tan evidentes en sus lugares de origen como se ha enunciado en otros artículos. Sumado a ello, el ser 'víctimas' del conflicto armado es una condición de estigmatización en el interior de las comunidades en las que se insertaban, pero, a su vez, se convirtió progresivamente en una identidad estratégica y común en el proceso de lucha por su reparación.

En medio de ese entramado, las mujeres negras afrocolombianas han desplegado formas de apropiación de la territorialidad de Bogotá, de las localidades y barrios en las que habitan. Lo que Lozano (2016) refiere como una "política de lugar" (p. 82), que responde a un proceso histórico que desde la esclavización desafiaba a las y los afrodescendientes a sobrevivir y reconstruir formas de vida en un territorio diferente al propio. Para sobrevivir y reconstruir la vida han sido centrales los procesos de reagrupación de las familias extensas y comunidades afrodescendientes, a través de la creación de organizaciones sociales y culturales de población afrocolombiana, las prácticas de cuidado ampliado a la comunidad, las luchas por el mejoramiento de la zona, y el despliegue de "pedagogías cimarronas" (García, 2018).

En las experiencias de participación política de las mujeres afrocolombianas en Bogotá, se observa esto de modo tangible, en artículos precedentes se ha señalado la manera en que organizarse y participar de procesos colectivos, las condujo a un cambio progresivo de intereses: primero relacionados con necesidades básicas, con el reconocimiento como sobrevivientes del conflicto armado y luego con la necesidad de recuperar sus memorias del pasado reciente y ancestrales (Corpas y Anzorena, 2021).

Fueron las mujeres quienes motivaron la toma de conciencia acerca de lo imperativo de la recuperación y transmisión de sus saberes, tradiciones y modos de vida ancestrales con un sentido político; como uno de los principales aprendizajes adquiridos en sus trayectorias de reasentamiento y organización. Se trata de ‘insurgencias epistémicas’ o ‘pedagogías cimarronas’, que expresan las memorias de la afrodescendencia en cantos, danzas, composición musical, interpretación de instrumentos propios, festividades tradicionales de las regiones, lo estético, el sincretismo entre religiosidades africanas y el cristianismo, la gastronomía y otras prácticas que, si bien en la ciudad se transforman por el proceso diaspórico mismo, son politizadas, recuperadas, valorizadas y dinamizadas en Bogotá.

Musicalidad y espiritualidad

En esta investigación, se reconoce que la musicalidad tiene una fuerte presencia en la vida cotidiana de las mujeres afrocolombianas y sus comunidades, tiene una conexión inescindible con la naturaleza y la espiritualidad (Tobón, 2010). Estos conocimientos incluyen la interpretación de instrumentos propios de las comunidades del Pacífico colombiano, los cantos y la oralidad, la danza y las corporalidades en movimiento con énfasis en los significantes políticos y ontológicos implicados. Las pedagogías cimarronas que extienden las mujeres tienen que ver con un conocimiento transmitido desde lo oral, a lo largo de las generaciones.

Al respecto de la oralidad y la corporalidad, Alejandro Tobón (2010) explica que “el ritmo, el canto colectivo y la expresión corporal” (p. 47) de las poblaciones afrodescendientes que fueron esclavizadas, se constituyeron en aspectos centrales de la construcción de memorias colectivas, expresan el extenso proceso de adaptación geográfica y social, y dan cuenta de una nueva cultura, una mixtura entre la africanía y la nueva vida en las Américas.

En la musicalidad (no solo allí) hay un componente presente de la cultura negra/afrocolombiana y es la alegría, cuestión que no es una condición natural de las personas afrodescendientes, ni un esencialismo. Sino más bien, una herramienta de la que se han valido históricamente para expresar diferentes tipos de emociones y situaciones. Una cuestión simbólica necesaria para la re-existencia frente a una historia ancestral de desarraigos.

Las mujeres afrocolombianas en Bogotá han desplegado una estrategia clave en sus organizaciones y es enseñar a niñas, niños y juventudes los conocimientos propios, como forma de preservar memorias ancestrales. Las mujeres habilitan el sueño de niñas, niños y jóvenes de proyectar

un futuro dedicado a la música, buscan que reconozcan sus cantos tradicionales, sus instrumentos y que se cultiven en el arte de la música recuperando sus orígenes afrodescendientes, así lo narra las participantes en los encuentros realizados en 2015, 2016 y 2017.

Alba: El taller que doy es sobre cantos tradicionales del Pacífico. Es con el proyecto de Colcha de Retazos, trabajamos con 35 niños y niñas afro del barrio. Nos reunimos todos los sábados durante medio día para recuperar nuestra cultura, lo que nos dejaron nuestros ancestros. También estamos aprendiendo más de canto, de baile y de manejo de instrumentos, yo estoy formándome para ser marimbera.

Zuleima: Para mí por ejemplo el papel de la música y de la danza es fundamental porque es lo que nos da las ganas de seguir luchando, nos da amor. Son nuestras tradiciones de allá -territorio de origen- que necesitamos impulsar acá.

En Bogotá, descubrieron su potencial como compositoras, cantaoras o intérpretes musicales, por ello profundizan en los saberes afrocolombianos a través de la formación o perfeccionamiento musical para complementar su papel como transmisoras de memorias. Se preparan en la interpretación musical y en la vocalización.

Mirta: En Bosa nos reunimos todos los jueves, organizamos un grupo al que le pusimos Echembelek, caminando en fe. En ese grupo empezamos con 'la profé', porque ella nos motivó para reunirnos a cantar a ensayar los cantos, que lo suyo y lo mío, y empezamos ahí. Ahí cada quien compone, cada una piensa en lo que quiere cantar, llevamos algo compuesto y allá entre todas la vamos armando, ósea si su persona lleva su canción compuesta y la va cantando y entonces si toca agregarle o quitarle algunas cositas, entre todas la arreglamos, pero ya queda la canción de la persona que lo compuso.

Las mujeres aprenden, comparten sus saberes y construyen colectivamente. Algunas identifican sus habilidades vocales o musicales como dones otorgados por la vida a ser compartidos con la comunidad; para otras, se trata de habilidades a recuperar y cultivar siempre junto a otras mujeres, otorgando un papel central a lo que cada una sabe y aporta para componer juntas. Componer y cantar es parte de los encuentros y de las vidas de las mujeres afrocolombianas, consideran que cuando cantan se limpia el interior, se descarga y salen las emociones; también que al cantar la comida queda más sabrosa y las plantas crecen más fuertes y bonitas. La composición, les permite expresar diferente tipo de situaciones, como las violencias perpetradas hacia jóvenes afrocolombianos estigmatizados por el racismo en Cazucá, o sus propias vivencias en el proceso de desarraigo y reasentamiento. A través de la música se problematizan y politizan realidades y coyunturas que afectan a la población en Bogotá.

Canción 1 Victoria

El sol no brilla, la luna no alumbra más

Las aves ya se fueron y en el campo ya no están

¿Qué les pasó a las mujeres que no escucho su cantar?

Las mujeres ya llegaron vinieron a denunciar

*Dígame, señor gobierno ¿usted puede contestar?
 En Colombia fosas y tumbas y lo que falta por cavar
 Alabao 1 Mirta
 Por culpa de la violencia abandone mis raíces
 Dejé mis padres y hermanos sin saber la suerte dellos
 Y me vine a Bogotá a un mundo desconocido
 Y conocí a Echembelek, ellas me abrieron las puertas*

En uno de los encuentros precisaron que los cantos y las cantaoras en la región del Pacífico, son fundamentales en la ancestralidad negra afrocolombiana. Que en cada territorio los cantos toman formas diferentes debido a la propia comunidad. Tal encuentro transcurrió entre el canto de alabaos y las explicaciones de los usos de esta tradición según la zona del Pacífico que habitaban las mujeres.

Mirta: los alabaos son un homenaje, en cada región se cantan diferente y para cantarlos se debe pedir permiso a los muertos. Nosotras estamos perdiendo la tradición de cantar nuestros alabaos y por eso debemos recuperarlos por el valor que tienen para los negros.

‘La profe’: el cantar los alabaos se ha perdido en la ciudad porque no nos dejan velar a nuestros muertos en la casa, sino que obligatorio toca en funeraria y allá en la funeraria no nos permiten cantar. Lo que venimos haciendo es que nos reunimos en las casas a cantar hasta el amanecer mientras el muerto está en la funeraria.

Juana: mi mamá era cantaora y la buscaban de todo Chocó para que cantara a niñas, niños y adultos, ella los acompañaba la última noche de velación de la novena, ella decía que ‘el alabao es como la esencia de quien muere’.

En estas prácticas hay una conexión inescindible entre los cantos, la espiritualidad y la cosmovisión afrodescendiente en el proceso de tramitar la muerte y de celebrar otros rituales. Asimismo, ellas advierten que mantener la tradición de los alabaos implica un cuidado interno, para que no se subsuma en apropiación cultural por sectores dominantes. La cercanía entre los mundos de arriba y de abajo, impulsa a preservar el ritual de la muerte como lo expresa Omaira “Aquí a veces no sé cómo, pero nos la rebuscamos para velar a nuestra gente como hemos sido enseñados a velar a nuestros muertos desde siempre”. (Corpas, 2021, p. 230)

Esta práctica, es especial e involucra una serie de elementos no convencionales desde el cristianismo. Se hacen novenas, altares, rezos, danza y bebida, acompasado todo por el canto de alabaos para personas adultas y chigualos para niñas y niños, oficiados por las cantaoras.

La musicalidad tiene un profundo sentido político y ontológico que conecta a las poblaciones afrodescendientes con su origen, su ascendencia y su territorialidad, también refleja la manera de entender y tramitar la muerte dentro de sus modos de vida, el canto de alabaos es central en ese proceso.

Alejandro Tobón (2010) expresa que en los rituales mortuorios se combina la concepción cristiana de prepararse y pedir por la salvación del alma, con la perspectiva africana que contempla a la muerte como una etapa más de la vida, un tránsito a otro estadio ontológico y social, por ello quien muere sigue presente en la vida de las comunidades. Señala, que los alabaos son cantos, son una tradición literaria y musical afrocolombiana que conectan a los/as vivos/as con sus muertos/as, quienes pasan a ser sus ancestros/as. A través de los alabaos se ayuda a transitar a los difuntos hacia ese otro espacio ontológico. El papel social que tiene una cantaora o cantaor de alabaos en su comunidad es altamente significativo y valorado, en los alabaos se expresa su animosidad, en armonía con los ecos de la naturaleza que constituyen el espíritu del ritual, una práctica que conecta “el mundo de arriba con el de abajo” (p. 60).

Salud y espiritualidad

Otro aspecto central relacionado con la espiritualidad de las comunidades afrodescendientes son las prácticas del cuidado de la salud, vinculadas estrechamente con la naturaleza y territorialidad del Pacífico. El manejo de plantas, alimentos y rezos para el cuidado de la salud es parte de los modos de vida que preservan estas comunidades. Se destaca aquí, lo que tiene que ver con la partería y el papel de las mujeres que desarrollan este oficio. Para Lozano Lerma, “la partería es una práctica ancestral que expresa una espiritualidad de dignificación, resistencia e insurgencia que supera la religiosidad cristiana” (Lozano 2016, p. 171). En Bogotá, para las mujeres negras/afrocolombianas, el papel de las comadronas y las parteras sigue siendo reconocido como fundamental. Se trata de mujeres que han aprendido de la partería, por tradición oral de generación en generación.

Beatriz: Una partera en el Pacífico nunca es una mujer pobre, es una mujer admirada. Entonces el destierro nos trae a esta ciudad donde no conocen, no valoran nuestros saberes.

Rosinda: Soy del departamento del Chocó y allá comencé a adquirir diferentes conocimientos y la experiencia en la medicina ancestral, que es mi mayor conocimiento. Soy partera, médica ancestral y curandera, pero mi trabajo en la Sub Red sur de salud es como partera. Por ejemplo, la ruda es una planta con mucho contenido curativo, pero los médicos siempre la tienen como mala porque sirve para abortar, pero en nuestros conocimientos afro se utiliza mucho para el momento de la matriz caída, la sobamos y le damos unos caldos, con huevo y ruda, y también le damos para hacer el ritual y para muchas cosas más.

En su intervención Rosinda que es médica ancestral, partera y labora como funcionaria de la Secretaría de Salud y referente comunitaria de la localidad de Usme, destacó que la atención del parto incluye un acompañamiento previo, durante y posterior a la gestación. Mencionó a la Red Nacional de Parteras que es un espacio colectivo, en el que participan mujeres negras afrodescendientes e indígenas, y afirmó que “la partería es acción política y de autonomía de las mujeres” (Corpas, 2021, p. 230).

Históricamente las parteras y comadronas han sido las encargadas de traer a las niñas y niños al mundo, mas no se trata sólo del proceso de alumbramiento, sino es un trabajo que implica una

conexión profunda con la mujer gestante y su entorno, un acompañamiento desde el momento que se conoce del embarazo hasta un tiempo después del parto, un ritual que busca cimentar un buen tránsito para la llegada a este mundo, acompañando a la madre y al hijo o a la hija.

Las parteras son reconocidas como guardianas de un legado vital y espiritual que contribuye a preservar esta práctica ancestral constitutiva de los modos de vida de la población. No obstante, es una práctica difícil de preservar en la capital del país en donde hay menos restricciones para el acceso a las instituciones de salud y más control desde las políticas de salud occidental.

La salud es uno de los campos en el que son más visibles las tensiones entre las prácticas ancestrales de la población afrodescendiente con la biomedicina de las instituciones de salud en Bogotá. En las prácticas propias de cuidado de la salud son inescindibles las corporalidades, la naturaleza y la espiritualidad, de allí el uso de rezos y rituales especiales para cada mal, la utilización de plantas medicinales propias del territorio y la significación de ciertas dolencias que pueden tener que ver con el cuerpo o con el alma. A su vez, las mujeres reconocen la importancia de contar con un robusto sistema biomédico para tratar sus dolencias en la ciudad, que se conjugue con sus propias formas de cuidado de la salud.

En la salud aquí es una articulación de lo uno con lo otro, entonces pese a que lo ancestral de la medicina de uno funciona, la tecnología también tiene que estar ahí a la par. Eso me gustó del Quilombo de la salud. (Ninfa)

En los territorios de reasentamiento, las mujeres han desplegado “políticas de lugar” a partir de diferentes estrategias, una de ellas es la realización de encuentros que dan cuenta de las prácticas, tradiciones y formas de vida afrodescendientes. En uno de estos encuentros, se realizaron dos espacios de sanación ancestral, liderados por la referente de los Quilombos de la Salud de la localidad de Usme, política distrital de salud orientada a poner en diálogo las prácticas ancestrales del cuidado de la salud de poblaciones afrocolombianas con la biomedicina o medicina occidental.

Los Quilombos son una política que surge como producto de la gestión de lideresas afrocolombianas que han venido solicitando al sector salud en Bogotá, la incorporación y reconocimiento de las formas de cuidado de la salud del pueblo negro/afro. Es como un consultorio donde se tratan las dolencias con medicina ancestral. (Grupo discusión)

La política del sector salud del distrito sobre los Quilombos, es una estrategia posicionada por las luchas de las mujeres afrocolombianas en la búsqueda de legitimar sus conocimientos y prácticas tradicionales para el cuidado de la salud, que en la ciudad ponen en diálogo con la medicina occidental. Sin embargo, estas prácticas en Bogotá no son posibles de ejercer cabalmente, dado que no se consigue la variedad de plantas necesarias para elaborar muchos de los remedios, y por las nuevas relaciones construidas con el sector salud.

En la cotidianidad de sus acciones en las organizaciones sociales, el sincretismo está presente, como una forma de sobrevivencia que explica y da sentido a los modos de vivir la espiritualidad

desde la matriz de la africanía. Frente a los saberes, a la espiritualidad, a lo ancestral, las mujeres expresan recurrentemente que no se pueden compartir con cualquier persona o grupo, que hay cuestiones que deben preservar para evitar la apropiación cultural de sus contenidos, así lo expresó Lucía en el encuentro de 2017: “no todo lo ancestral se puede replicar, ni menos con todo mundo, para que lo nuestro no se convierta en algo burlesco”.

En esa línea, la espiritualidad es la fuente de cada una de estas prácticas: gastronomía, musicalidad, prácticas de salud y cuidado, rituales de muerte, entre otras. Como embajadoras de las memorias afrocolombianas, las mujeres son quienes preservan, recuperan y vivifican tradiciones y prácticas como cuestión política, construyen representaciones dignificantes de la población afrocolombiana con las que disputan al sentido común y se posicionan como sujetos políticos en Bogotá.

Estética del cabello afro

En cuanto a lo estético, puntualmente lo que tiene que ver con el cabello de las personas afrodescendientes, Mercer (2017) señala que la trata esclavista instaló una clasificación de la población afrodescendiente a partir de atributos físicos de diferenciación con los colonizadores: el tono de la piel, la forma craneal y ósea y la textura del cabello. Después del tono de la piel, el cabello de las personas afrodescendientes es el rasgo más visible de la diferencia racial, diferenciaciones estéticas que han sido fundamentales en la clasificación social y asignación de atributos deseables o no. Así, el prejuicio blanco se sostiene en una base ideológica que determina la posición social de las personas, entre más se alejen de la blanquitud más lejos se está de la movilidad social ascendente.

Mercer (2017) explica que hay que analizar este aspecto desde una perspectiva histórica, que permita identificar los entramados económicos, políticos y psicológicos sobre los que se sostienen las representaciones acerca del pelo afrodescendiente, su significación simbólica e incluso su alusión a una cuestión identitaria.

El ‘pelo negro’ se configura en un significante étnico, que, a diferencia de otros rasgos físicos más fijos, es fácilmente modificable con prácticas culturales como la actividad estilística. Mercer resalta que fue solamente hasta el siglo XX que el *Black is Beautiful* se convirtió en emblema político, cuestión que no atañe sólo a lo estético, sino que reafirma desde lo ontológico la existencia plena, bella y digna de los pueblos afrodescendientes (Mercer, 2017).

En las experiencias de participación política de las mujeres afrocolombianas sobrevivientes del conflicto armado en Bogotá, se identificó la articulación de CISPAs con una organización de mujeres jóvenes con quienes despliegan acciones en los diferentes territorios de Bogotá y del país con mujeres afrocolombianas, se trata de Entre Chontudas (con quienes no se trabajó directamente). Su trabajo es recuperar el sentido político del cabello de la población afrodescendiente, resignificar el valor estético del cabello con peinados que potencian la forma y la belleza del pelo apretado o ‘moto’.

En el ‘Festival comunitario mujeres afro mi cuerpo, mi territorio, construyendo paz’ las mujeres expresaron malestar por su pelo, porque en Bogotá eran objeto de burlas y discriminación, también expresaron que desde muy niñas aprenden a peinarse y a peinar con trenzado u otras técnicas, esto como una cuestión naturalizada. Las Chontudas visibilizan eso como un saber ancestral a revalorizar, hacen pedagogía para invertir nociones estigmatizadas como lo ‘chontudo’ que alude a una palma alta con hojas abundantes y desordenadas.

Allá te dicen, quédese quieta que tiene ese pelo muy chontudo, entonces lo chontudo en este caso es una reivindicación de identidad y de fuerza de nuestro pelo.

Yo se peinar, porque me encanta, me lo enseñaron las mujeres de mi familia, pero no sé nada de la historia nuestra, de la historia de nuestros peinados y me gustaría reconocerla. (Intervenciones de participantes en encuentro)

En ese mismo Festival una mujer joven recitó a viva voz el poema “*yo no soy peli maldita*” que valoriza al cabello afro como una fuente de poder y lucha. La autora de esta poesía es reconocida como “la profe”, quien hace parte de Echembelek, otra de las organizaciones abordadas y quien también ha compartido parte de su experiencia en este trabajo.

*Yo no soy peli maldita, yo soy es afortunada.
Gracias a mi cabello, el agua queda atrapada,
el cabello que yo tengo fue el que permitió
que se trazaran las rutas y caminos de liberación
de todos los cimarrones que en los palenques se resistió.
Agradecemos a nuestro cabello,
orgullosas debemo’ esta’,
gracias a él, el sol daño no hará.
Yo no soy peli maldita, y quisiera conocer
a esa hermana nuestra y poder fortalecer
contarle la historia de todos los peinados:
rutas, mapas y caminos muchos fueron libertados
en las trenzas, escondían la semilla que en la tierra luego plantaban,
esperaban las cosechas que a todos alimentaban,
gracias a las cimarronas esta historia es contada.
Yo no soy pelimaldita
Yo soy es afortunada.*

Unas semanas después de este festival, varias participantes expresaron que efectivamente más mujeres afrocolombianas se empezaron a dejar el pelo natural a partir de los diálogos con Entre Chontudas. Por ello, se afirma que esta práctica es una pedagogía cimarrona que afianza la dignidad de la identidad afrocolombiana. Las corporalidades y la estética para las mujeres negras afrocolombianas en las organizaciones constituyen una cuestión política, de disputa de sentidos y

de resignificación de representaciones negativas no solamente sobre el color de la piel, las formas corporales (p.ej. labios) y del cabello, sino también de las estigmatizaciones que las identifican con la hipersexualización o la servidumbre.

Gastronomía

En cuanto a la gastronomía, Ismael Sarmiento (2017) en sus investigaciones sobre la alimentación prodigada a la población africana esclavizada, expresa que, los alimentos y raciones otorgadas eran escasas, que el hambre y el hartazgo por las comidas en descomposición marcó la dieta de esta población. También, que estas poblaciones no lograron mantener la forma de cocinar de sus pueblos de origen, porque eran castigados; sin embargo, las personas esclavizadas hicieron lo que pudieron, ayudándose entre sí para mejorar sus alimentos y quienes más libertades tuvieron aportaron con la creación de nuevos platos y mezclas a partir de la imaginación, de la experimentación y del aprendizaje de las prácticas alimenticias de otras culturas, con lo que han aportado ampliamente a la gastronomía de Latinoamérica y el Caribe (Sarmiento, 2017).

En las experiencias de las mujeres negras/afrocolombianas reasentadas en Bogotá, se identifica que la gastronomía expresa gran parte de las tradiciones culinarias ancestrales que han construido las poblaciones afrodescendientes, en una relación estrecha con sus territorios, en el Pacífico colombiano y con los alimentos que allí se consumen. Se destacan formas de preparación, tipos de alimentos, las denominaciones de estos, la sazón que es particular, la importancia de mantener su alimentación (incluso pese a que en la ciudad no consiguen los mismos productos), así como la presentación de platos propios en diferentes eventos públicos. El papel que tienen las mujeres en la transmisión de este legado inmaterial es fundamental.

En su mayoría las organizaciones indagadas han realizado acciones de visibilidad y de acercamiento de la sociedad urbana a los modos de vida de las poblaciones afrodescendientes a través de la gastronomía. En sus reuniones internas es común que las meriendas que ofrecen son comidas tradicionales elaboradas por las mujeres de la organización. Pero, además, han desarrollado emprendimientos específicos con los que posicionan a la gastronomía como aspecto central de las memorias y tradiciones afrocolombianas.

Yo Victoria Chara coloco de ejemplo siempre cómo el conflicto nos rompe el contexto político, económico, cultural, el contexto familiar y claro el proceso gastronómico. Por ello, nosotros empezamos la recuperación de memorias a través de la gastronomía, traemos ese saber y ese conocimiento de la gastronomía autóctona que tenemos en los departamentos y en los municipios. (Unión de Costureros).

Esta es otra manera en la que se expresa la toma de conciencia del desarraigo, que pasa por el reconocimiento de la ausencia del territorio y con ello de los alimentos originarios del mismo. Esta añoranza primaria, se articula con la pérdida de un entorno en el que se produce, transforman, se socializan y se comercializan los alimentos y platos cotidianos de sus territorios de origen. En la

ciudad, la alimentación propia o que es natural al territorio de origen, se convierte en tradicional, y empieza un ejercicio de recuperación de ingredientes, sabores, formas de preparación que desde los procesos organizativos se hace de manera colectiva, como un acto político de preservar las memorias ancestrales desde la gastronomía.

Nos gustaría hacer un encuentro de mujeres afros y otro con mujeres indígenas y mestizas. Algo como una Uramba que es lo que estamos haciendo aquí, comemos y seguimos trabajando, cada una está aportando, Uramba de saberes pues. Allá en nuestro territorio una Uramba es la olla comunitaria que llaman acá, cada quien lleva su arrozito, su platanito, su papa china y todo se echa a esa olla y hay comemos todos y después de esas ollas están los tambores y atravesó de los tambores uno se va acordando de su territorio, de las historias que uno escuchaba a los abuelos, a los papás, a las mamás, hasta hablaban de la pata sola, de la tunda. (Grupo de discusión)

Aquí además se identifica, otra forma de organización y de encuentros que las mujeres evocan de las prácticas que tenían en sus territorios de origen, como la ‘mano cambiada’ y la Uramba, práctica que recrean en Bogotá para preservar sus modos de vida. Se trata de espacios de solidaridad comunitaria e intercambio para conseguir objetivos comunes, donde, por ejemplo, el construir una casa para una familia es un propósito común en tanto en el futuro aquellas personas que participaron del intercambio pueden requerir y convocar al resto de la comunidad a una mano cambiada para un propósito que, si bien parece personal, adquiere un sentido comunitario.

Así en ese intercambio, lo que siempre está presente es la buena comida, los tambores, la música y el sentido de lo colectivo. Las mujeres entrevistadas revitalizan en Bogotá sus tradiciones gastronómicas y producen nuevas mixturas a partir de lo que tienen, de lo que encuentran y de lo que de tanto en tanto consiguen de sus territorios, en Bogotá la alimentación necesariamente ha cambiado y por ello se trabaja intencionadamente para preservar las memorias gastronómicas ancestrales.

Otras prácticas político-afectivas

La oralidad y el trabajo colectivo son prácticas conocidas para las comunidades afrocolombianas, las cuales las mujeres amalgaman con los modos propios de gestión y liderazgo que han adquirido en el proceso organizativo en la ciudad. Sus prácticas materializan la educación popular, desde una perspectiva afrocolombiana y de mujeres.

En el plano de lo político-afectivo, sobresalen prácticas desplegadas en las organizaciones, en dónde las referentas enfrentan a las autoridades de cualquier tipo para exigir respeto a las mujeres de su organización y a las formas de construcción colectiva sostenidas en la horizontalidad. En un encuentro, sucedió un intercambio significativo entre dos mujeres. Una de las dinamizadoras, exigió respeto y buen trato para las mujeres del grupo, este reclamo lo hizo a una tallerista que a su vez era autoridad por ser afrocolombiana bien posicionada socio-laboralmente y además por representar a un ente financiador del proyecto. El reclamo se fundó en la observación que venían haciendo de los modos violentos en que esta tallerista trataba a una de las mujeres del grupo.

La dinamizadora, se plantó frente a la autoridad que representaba la tallerista, para dejar claro que no podía pasar por encima de las participantes, alzó su voz para exigir respeto a las mujeres de base alegando que su proceso organizativo se fundamenta en la horizontalidad y en el apoyo mutuo. Ella hizo un llamado por desmontar las violencias y las jerarquías entre mujeres negras. Un gesto de dignidad, de cuidado colectivo y justicia que significó también protección para las mujeres de la organización ante cualquier tipo de violencia.

Otra práctica político-afectiva desarrollada en las organizaciones de mujeres afrocolombianas es el rescatar el valor de la presencia y la palabra de las mujeres mayores, que fue siempre privilegiada en sus encuentros, buscan contar con las mayores en todo tipo de reuniones o espacios, se las trataba con respeto, se admiraba su experiencia y se las motivaba a que dieran su palabra, la cual tenía peso a la hora de tomar decisiones. Es una práctica intencionada, en la que buscan valorizar el papel de las mujeres mayores de la comunidad, otorgando protagonismo a su palabra, a sus experiencias como fuente invaluable de saberes y de memorias necesarias para la pervivencia de la africanía. Se considera que ellas son quienes están más cerca de las formas de vida propias y de las ancestras/os, por lo que tienen un lugar clave en la comunidad. Se trata de una política del afecto y del cuidado que se orienta a salvaguardar memorias ancestrales.

Finalmente, se destaca otra práctica político-afectiva recurrente y sistemática del construir colectivo entre mujeres afrocolombianas y es la del reconocimiento mutuo de las trayectorias de crecimiento personal/político de las jóvenes y las mujeres como ejemplos de dignificación en colectivo. Se trata de la visibilización en público, con gestos afectivos como festejos para homenajear el logro personal, organizativo o académico de alguna de ellas. Se enfatiza que en una organización hicieron un reconocimiento y valoración pública de la trayectoria de Mirta, quien es compañera de otra organización y de otra localidad. Hablaron de su esfuerzo para articular y tejer en red, admiran el camino que ha recorrido para consolidarse como sujeto político al calor de las luchas por las necesidades básicas de su comunidad y posteriormente por cuestiones políticas para las mujeres afrocolombianas y las infancias. Esta práctica expresa claramente el principio o filosofía del Ubuntu “soy porque tú eres, soy porque somos”.

Betty Ruth Lozano Lerma, sostiene que las mujeres negras afrocolombianas históricamente han consolidado espacios de lucha, de defensa y de re-existencias a través de los cuales ha sido posible sostener el entramado sociocultural de las poblaciones afrodescendientes. Observa que han trabajado juntas para posicionar las demandas de su pueblo, aunque en su momento ello ha implicado hacer a un lado las problemáticas propias de las mujeres, no obstante, ellas se reconfiguran y avanzan en la solidificación de formas creativas y amorosas de crecer juntas (Lozano, 2016. pp. 185-186). Cuestiones que se identificaron en las experiencias de participación aquí presentadas.

4. Conclusión

Con el desplazamiento forzado producto de la violencia en el Pacífico colombiano, las mujeres negras/afrocolombianas han enfrentado una nueva diáspora hacia ciudades como Bogotá, en donde empiezan a transitar nuevas formas de vida enfrentando problemas complejos en términos materiales, simbólicos y subjetivos.

Tensiones y dinámicas nuevas, hicieron parte del proceso de adaptación. Aprendieron a habitar el espacio físico y social poco a poco, para ello fue necesario propiciar lugares de encuentro entre personas afrocolombianas, y en colectivo, problematizar diferentes formas de desigualdad. En ese proceso, resignificaron los modos de vida propios de las poblaciones afrocolombianas, valorizaron sus prácticas y tradiciones, así como los territorios del Pacífico colombiano y la relación con los bienes comunes de la naturaleza. Esto en un ejercicio permanente de reflexión cargado de tensiones y de posibilidades orientado a un Vivir Sabroso.

Las mujeres afrocolombianas en la ciudad comenzaron procesos de toma de conciencia, de organización y participación política que les permitió reconfigurar su relación con el estado y con sus propias ciudadanías. Posicionar sus liderazgos al interior de sus comunidades no fue tarea fácil, pero de manera colectiva entre mujeres se ganaron el respeto y el reconocimiento como sujetos políticos. En este artículo, se enfatiza en su papel como *pedagogas cimarronas*, es decir como guardianas activas de las memorias ancestrales de las poblaciones afrocolombianas y también de las memorias de un pasado reciente vinculado a sus vivencias en el conflicto armado. Desde esas memorias, ellas expresan aspectos culturales, estéticos, políticos, ontológicos, espirituales y afectivos que sostienen las re-existencias colectivas para su comunidad toda.

La musicalidad desde la composición e interpretación, la danza, la gastronomía, la estética del cabello afro, así como prácticas político-afectivas, son el núcleo que impulsó el devenir de las mujeres como sujetos políticos en la ciudad. En otras palabras, no se trata solamente de aspectos culturales, sino que dan cuenta de las formas de lucha para la preservación y pervivencia de la población afrocolombiana, es una estrategia política que involucra cuestiones profundas de la espiritualidad y la ontología de estas poblaciones.

Estas prácticas y estrategias modifican no sólo las condiciones materiales de existencia, sino también –lo que es aún más relevante– las condiciones simbólicas en lo colectivo, porque le dan valor a su cosmovisión y modos de vida como afrodescendientes. Tanto las experiencias como las prácticas constituyen formas de política cimarrona, que las posiciona en un lugar de resistencia, poder y dignidad en la ciudad.

Las mujeres recrean los sabores del pacífico negro o afrocolombiano en Bogotá. Trenzan caminos de toma de conciencia y hermandad entre los cabellos de las mujeres. Componen, cantan y danzan la libertad, la alegría y la esperanza. Crean poesía rebelde y desobediente. Sostienen los cuidados de otros/as y entre ellas. Tienden puentes intergeneracionales, habilitan y habitan espa-

cios interculturales para compartir experiencias. Con estas pedagogías cimarronas trasgreden lo convencional, construyen esperanzas y desobediencias a la 'matriz moderno colonial de género' hacia un Vivir Sabroso.

Ellas, las pedagogas cimarronas propician formas de resistencia, creatividad y acción política que las ubica en el ámbito de las políticas públicas de la ciudad, pero también las conduce a la re-configuración de su propia historia dada por el cambio territorial y sociocultural, historia que se enriquece con aportes de las prácticas, fundamentaciones estratégicas, políticas y conceptuales de los movimientos sociales como el feminista, antirracista y por la paz.

Referencias

- Albán, A. (2018). De la resistencia a la re-existencia: hacia una praxis decolonial del ser. En, A. Albán, *Prácticas creativas de re-existencia: Más allá del arte...el mundo de lo sensible*, (pp. 13-27). Del Signo.
- Arboleda, S. (2001). *Le han florecido nuevas estrellas al cielo: suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano* [Tesis doctoral, Universidad Andina Simón Bolívar]. <http://hdl.handle.net/10644/2816>
- Arcos, A. (2014) *Ser como ellos. Esclavización, cimarronaje y republicanismo en el siglo XIX en Colombia*. Colectivo de Investigaciones Afrocolombianas.
- Caicedo, J. (2017). La diáspora africana como acontecimiento histórico. En, A. Vergara et al (ed.) *Descolonizando mundos: aportes de intelectuales negras y negros al pensamiento social colombiano* (pp. 185-216). CLACSO.
- Corpas, J. (2021) *Experiencias de participación política de mujeres negras/afrocolombianas sobrevivientes del conflicto armado en organizaciones sociales en Bogotá entre 2010 a 2017*. (Tesis doctorado, Universidad Nacional de Cuyo).
- Corpas, J., & Anzorena, C. (2021). Participación y re-existencias en Bogotá: experiencias de mujeres afrocolombianas sobrevivientes al conflicto armado. *Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones Latinoamericanas*, 10(20), 177–206.
- Cornejo, M., Mendoza, F., & Rojas, R. C. (2008). La Investigación con Relatos de Vida: Pistas y Opciones del Diseño Metodológico. *Psyche*, 17(1), 29-39.
- De Aragão, L. (2017). Feminismos Subalternos. *Revista Estudios Feministas*, 25(3), 1035-1054.
- De Laforcade, G. (2017). El Callejón de Hamel: arte, cimarronaje y memoria afro-diaspórica en Centro Habana. En, R. Campoalegre & K. Bidaseca (Coord.) *Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes* (pp. 223-236). CLACSO.
- De Sousa Santos, B. (2011). Epistemologías del Sur. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 16(54), 17-39
- Defensoría del Pueblo. (2016). *Problemática humanitaria en la región Pacífica colombiana. Defensoría del Pueblo*. Defensoría delegada para la prevención de riesgos de violaciones a los derechos humanos y al DIH. Defensoría del Pueblo.

- Espinosa, Y. (2016). De por qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad. *Revista Solar*, 12 (1), 141-171.
- Flor, C. (2019). Raça, cultura e pertencimento: a emergência da noção de diáspora africana. *Ciências Sociais Unisinos*, 55(3), 373-386. <https://doi.org/10.4013/csu.2019.55.3.07>
- García, J. (2018). Afroepistemología y pedagogía cimarrona. En, C. Miranda (ed.) *Afrodescendencias: voces en resistencia* (pp. 59-70). CLACSO.
- Herz, M. & Pâmela, M. (2016). Por uma ética do cuidado: em busca de caminhos descoloniais para a pesquisa social com grupos subalternizados. *Estudos Sociológicos*, 21(41), 323-339.
- Jociles, M. (2018). La observación participante en el estudio etnográfico de las prácticas sociales. *Revista Colombiana de Antropología*, 54(1), 121-150. <https://doi.org/10.22380/2539472X.386>
- Lamus, D. (2017). *Guía para la investigación cualitativa y de género*.
- Lamus, D. (2012). *El color negro de la (sin) razón blanca: el lugar de las mujeres afrodescendientes en los procesos organizativos en Colombia*. UNAB.
- Lamus, D. (2009). Mujeres negras/afrocolombianas en los procesos organizativos de Colombia: Un aporte al estado del debate. *Reflexión Política*, 11(21), 108-125.
- Lamus, D. (2008). El lugar político de las mujeres en el movimiento negro/afrocolombiano. *Reflexión Política*, 10(20), 236-257
- Laó-Montes, A. (2018). Neoliberalismo racial y políticas afrolatinoamericanas de cara a la crisis global. En, R. Campoalegre (Ed.). *Afrodescendencias: voces en resistencia* (pp. 245-265) CLACSO. <https://doi.org/10.2307/j.ctvn96gn4> CLACSO.
- Lozano, B. & Peñaranda, B. (2007). Memoria y Reparación: ¿y de ser mujeres negras qué? En, L. Barcelo y C. Mosquera, *Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*, (pp. 715 – 726) Universidad Nacional de Colombia.
- Lozano, B. (2016). *Tejiendo con retazos de memorias insurgencias epistémicas de mujeres negras/afrocolombianas. Aportes a un feminismo negro decolonial*. [Tesis de doctorado, Universidad Andina Simón Bolívar]. <http://hdl.handle.net/10644/4895>
- Lozano, B. (2010). Mujeres Negras (Sirvientas, Putas, Matronas): Una Aproximación a la Mujer Negra de Colombia. *Temas de Nuestra América*, 26(49) 135-158.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, (9), 73-101.
- Mandujano, M. (2017). Justicia epistémica y epistemologías del sur. *Oxímora revista internacional de ética y política*, (10), 148-164.
- Martínez, L. (2011). Paradigmas Civilizatorios y Atavismos Coloniales En Latinoamérica. Poder y Ciencias Sociales. *Revista del CESLA*, (14), 125-145
- Mendoza, B. (2010). La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. En, Y. Espinosa (Coord), *Aproximaciones críticas a las prácticas teóricas-políticas del feminismo latinoamericano* (pp. 19-36). En La Frontera.

- Mercer, K. (2017). Políticas del pelo negro. En, M. Sentis (Comp.) *Cuerpo político negro* (pp. 55-92) Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, Biblioteca afroamericana.
- Miranda, C. (2018). Politización de la investigación académica y demanda afrodescendiente. En, R. Campoalegre (Ed.). *Afrodescendencias: voces en resistencia* (pp. 37-58). CLACSO. <https://doi.org/10.2307/j.ctvn96gn4>
- Mosquera, C. & Rodríguez, M. (2009). Hablar de racismos y discriminación racial: elementos para cuestionar la ideología de la igualdad racial en Colombia. En C. Mosquera y R. León, *Acciones afirmativas y ciudadanía étnico-racial negra afrocolombianas, palenquera y raizal: entre Bicentenarios de las Independencias y Constitución de 1991*, (pp. 615-774). Colección CES, Facultad de Ciencias Humanas Universidad Nacional de Colombia.
- López, D. (2022), Injusticias epistémicas y colonialidad del poder. Aportes para pensar la descolonialidad desde América Latina. *Estudios de filosofía*, (66), 79-96. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.348383>
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. *Festschrift For Immanuel Wallerstein Journal of World Systems Research*, VI (2), 342-388.
- Salgado, A. (2017). Investigación cualitativa: diseños, evaluación del rigor metodológico y retos. *Liberabit Revista peruana de Psicología* (13), 71-78.
- Santiesteban, N. (2017). *El color del espejo: narrativas de vida de mujeres negras en Bogotá*. Universidad ICESI.
- Sarmiento, I. (2017). Comidas de esclavos, comidas de negros. Aportes de los afrocubanos a la culinaria del Caribe y América Latina. En, R. Campoalegre & K. Bidaseca (Coord.). *Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes* (pp. 185-222). CLACSO.
- Sautu, R. (2005). *Todo es teoría: objetivos y métodos de la investigación*. Lumiere.
- Segato, R. (2017). Racismo, Discriminación y Acciones Afirmativas: Herramientas Conceptuales.» En, R. Campoalegre y K. Bidaseca (Coord.), *Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes* (pp. 43-63). CLACSO.
- Campoalegre R. (2017). Más allá del decenio internacional de los pueblos afrodescendientes.» En, R. Campoalegre & K. Bidaseca (Coord) *Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes* (pp. 27-46). CLACSO.
- Silva, L. & Xavier, R. (2018). Pensando a Diáspora Atlántica. *História (São Paulo)*, 37, 1-11. <https://doi.org/10.1590/1980-4369e2018020>
- Stone Mediatore, S. (1999). Chandra Mohanty y la revalorización de la “experiencia”, *Revista Hiparquia*, 10(1), 85 – 109.
- Tobón, A. (2010). Romances religiosos: De la España medieval a los rituales negros en el Atrato. En, C. Santamaría & M. Sevilla (ed.) *Músicas y prácticas sonoras en el pacífico afrocolombiano* (pp. 33-62). Pontificia Universidad Javeriana.
- Rosero, J. (2015). Éthos Cimarrón, Cimarronaje Religioso e Identidades en el Valle Geográfico del Patía-Colombia. *Opción*, 31(78), 110-137.

Vasilachis, I. (2006). *Estrategias de investigación cualitativa*. Gedisa Editorial.

Viveros, M. (2007). De diferencia y diferencias. Algunos debates desde las teorías feministas y de género. En, L. Arango & Y. Puyana (Comps.) *Género, mujeres y saberes en América Latina*, (pp.175-190) Universidad Nacional de Colombia.

Yáñez, C. (2020) Saberes insurgentes para cosmoexistir y emancipar la colonialidad. *Utopía y praxis latinoamericana*, 25(9), 42.53. <https://doi.org/10.5281/zenodo.4110854>

AUTORA

Jessica Nathalie Corpas Figueroa. Doctora en Ciencias Sociales (UNCuyo, 2021), magister en estudios latinoamericanos (UNCuyo- Mendoza/Argentina-2016). Feminista popular negra/afrocolombiana, migrante.

DECLARACIÓN

Conflicto de intereses

La autora declara que no existe conflicto de interés posible.

Financiamiento

No existió asistencia financiera de partes externas al presente artículo.

Agradecimientos

N/A

Nota

El artículo es producto de una publicación anterior, de mi tesis doctoral defendida el 21/05/2021.