



Boletín de Antropología Universidad de
Antioquia

ISSN: 0120-2510

bolant@antares.udea.edu.co

Universidad de Antioquia
Colombia

Arboleda Gómez, Rubiela

La cultura corporal en los negros macondianos: reconfiguración de identidad y retórica de ciudadanía

Boletín de Antropología Universidad de Antioquia, vol. 22, núm. 39, 2008, pp. 52-81

Universidad de Antioquia

Medellín, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=55711908003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

La cultura corporal en los negros macondianos:¹ reconfiguración de identidad y retórica de ciudadanía

Rubiela Arboleda Gómez

Instituto de Educación Física y Departamento de Antropología, Grupo de Investigación Cultura Somática
Universidad de Antioquia

Dirección electrónica: ursula59@hotmail.com

Arboleda Gómez, Rubiela. 2008. "La cultura corporal en los negros macondianos: reconfiguración de identidad y retórica de ciudadanía". En: *Boletín de Antropología* Universidad de Antioquia, Vol. 22 N.º 39, pp. 52-81.
Texto recibido: 28/06/2008; aprobación final: 16/10/2008.

Resumen. En este ensayo ocupa el interés la relación cuerpo-identidad-ciudadanía y, desde una evidencia empírica recabada en el asentamiento "Esfuerzo de Paz", se presentan las maneras en que el cuerpo, por la vía de la cultura corporal (sexualidad, estética, motricidad, salud y producción), deviene en territorio de significación en comunidades desplazadas hacia Medellín. La reflexión se lleva a cabo en los marcos de la modernidad reflexiva y en lo que se ha denominado *paisaje biopolítico*. Interesa presentar cómo la cultura corporal no solo registra las experiencias vividas, sino que, en sí misma, simboliza una opción de exploración de formas de resistencia, participa de las transformaciones ante el conflicto y es mediación entre estos y la reconfiguración de la identidad y defensa de la ciudadanía. La resistencia como categoría biopolítica, se torna en intersticio para mirar al cuerpo como emisor y receptor del conflicto y destacarlo como opción para la elaboración de estrategias que permiten explorar el potencial protector de los actores.

Palabras clave: cultura corporal, modernidad reflexiva, biopolítica, identidad, ciudadanía, desplazamiento.

1 Las toponimias y nombres propios han sido modificados por respeto al anonimato. Para las denominaciones ficticias se ha acudido a la creación literaria de Gabriel García Márquez, en *Cien años de soledad*. Esta elección fue en apariencia azarosa y estética, pero las evidencias de campo inevitablemente remiten al Macondo de José Arcadio, en su dinámica de "comunidad originaria". Igualmente la indagación por el conflicto y las negritudes evoca, ya no solo la enfermedad del olvido, padecimiento propio de la política en Latinoamérica, sino a las desterritorializaciones, producto de la industrialización, como fueron las bananeras.

Body culture and the Macondian blacks: reconfiguring identity and the rhetoric of citizenship

Abstract. This article is interested in the relationship body/identity/citizenship and out of empirical evidence found in the settlement “Esfuerzo de Paz” presents the ways in which the body through body culture (sexuality, aesthetics, movement, health, and production) results in a territory of signification in displaced communities in Medellín. The reflection is made in the context of reflexive modernism and in what has been called *biopolitical landscape*. It examines how the body culture not only registers lived experiences, rather that, in and of itself, symbolizes an option to explore forms of resistance, participate in transformations in the context of conflict, and mediates between the former and the reconfiguration of identity and the defence of citizenship. Resistance, as a biopolitical category, is regarded as an interstice in order to look at the body as an emissary and receptor of the conflict, and foreground it as an option for the elaboration of strategies that permit the actors' potential protection.

Keywords: body cultura, reflexive modernity, biopolitical, identity, citizenship, displacement.

Introducción

Si alguna preocupación ha caracterizado los estudios contemporáneos en distintas disciplinas ha sido la indagación en torno al cuerpo y sus vicisitudes; al parecer se lo revisita luego del largo exilio al que lo ha sometido la racionalidad positivista, dominante en la noción de ciencia y en la configuración epistémica de la misma. El cuestionamiento al dualismo cartesiano —*res cogitans / res extensa*— y la defensa de una concepción del cuerpo como unidad integral, la más de las veces asidas al discurso filosófico, representa una constante en las inquietudes que orientan las actuales reflexiones. No obstante, la preocupación que asiste el presente ensayo está situada más en la articulación cuerpo-cultura, que en la disquisición cuerpo-espíritu y parte del convencimiento de la inscripción inevitable del ser humano un entorno cultural que nos signa con el rigor de lo ineludible. Interesa aquí avanzar en la dimensión política del cuerpo, en su participación en el juego de poder, en su significación en la construcción de identidad y en su función como territorio de referentes simbólicos colectivos, en el marco del conflicto social y, consecuentemente, proponerlo ya no como temática per se sino como lector y traductor de cultura.

La cultura corporal en los negros macondianos: reconfiguración de identidad y retórica de ciudadanía es un fragmento, reeditado, de la investigación para la tesis doctoral *La cultura corporal, un lugar de síntesis en la construcción social de miedo, como referente identitario, en escenarios de conflicto*, título que entraña una trama conceptual compleja que transita en la atmósfera reflexiva de la nueva modernidad. La preocupación en dicho estudio ha sido la de abordar la situación crítica de Medellín ante el impacto del desplazamiento, lo cual reclama participación disciplinaria que ofrezca estrategias, por lo menos, para su comprensión; una suerte de dispositivos que permitan pensar la ciudad: a sus sujetos, actores y agentes, en la lógica del conflicto social que los envuelve, sus huellas en la corporeidad como lugar de cruce y manifestación de dicho conflicto.

En este ensayo ocupa el interés la relación cuerpo-identidad-ciudadanía y, desde una evidencia empírica, se presentan las maneras en que el cuerpo, por la vía de la cultura corporal, deviene en territorio de significación en comunidades desplazadas. La reflexión se lleva a cabo en los marcos de la modernidad reflexiva y en lo que se ha denominado paisaje² biopolítico. Para este acápite me he situado en la resistencia como intersticio para mirar al cuerpo como emisor y receptor del conflicto y destacarlo como opción para la elaboración de estrategias que permiten explorar el potencial protector de los actores.

Esta divulgación la he dispuesto con tres acentos: unos anclajes conceptuales, unas líneas metodológicas, y una interpretación de la evidencia empírica en clave biopolítica.

Anclaje teórico

La modernidad en transición, un marco indispensable

Son varias las concurrencias de la época que posibilitan situar al cuerpo en el centro de la reflexión sociocultural y que podrían sintetizarse en la transición de la modernidad. Dos asuntos connaturales a esta, la transdisciplinariedad y la complejidad, se constituyen en avales que otorgan al cuerpo un significado como lente para observar y discernir los procesos característicos de las lógicas que movilizan el mundo contemporáneo. Justamente, con la modernidad reflexiva como bastidor, se tejen los conceptos cuerpo, identidad y ciudadanía, entramado solo posible desde los marcos de una nueva modernidad.

Con muchos adjetivos se ha calificado la transformación de las pautas orientadoras, tanto para interpretar como para habitar el mundo. Posmodernidad, modernidad desbordada (Appadurai, 1996), nueva modernidad, modernidad reflexiva (Giddens, 1996; Lash, 1997; Beck, 1997), segunda modernidad (Beck, 1997), modernidad líquida (Bauman, 2003) en fin, significantes diversos para denominar una circunstancia semejante: el remesón que experimentan los sustratos paradigmáticos que han sostenido la lógica con la cual se han “organizado” los discursos de la ciencia, de la tecnología, de la cultura, de la vida cotidiana y con ello, lo referido al cuerpo.

-
- 2 El concepto de paisaje ha partido de lo que Appadurai (2001) ha propuesto como “planos o dimensiones de flujos culturales”, una suerte de esferas estructuradas por conceptos e imaginarios que son vividos, interpretados y apropiados o rechazados de maneras diversas, según el lugar que uno ocupe dentro de ese mismo campo —como en un paisaje, el lugar que uno ocupa en el escenario social modifica la perspectiva y la percepción del fenómeno—. Dice el autor que: “Intentan llamar la atención [justamente] sobre el hecho de ser, fundamentalmente, constructor, resultado de una perspectiva y que, por lo tanto, han de expresar las inflexiones provocadas por la situación histórica, lingüística y política de las distintas clases de actores involucrados” (Appadurai, 2001: 47).

El tránsito entre “las modernidades” se caracteriza por la incertidumbre, la ambigüedad, la simultaneidad, la convergencia, la sospecha sobre el devenir, el “funambulismo”. Para Bauman (2003: 30) “Es, al mismo tiempo, un vector de emancipación de los individuos, que potencia su autonomía y les convierte en sujetos de derechos, y un factor de creciente inseguridad, que hace a todos responsables del futuro y les obliga a dar a su vida un sentido que ya no está prefigurado”.

En el terreno de la ciencias, la modernidad reflexiva se expresa en el desdibujamiento de las claridades y el delineamiento de nuevas oscuridades; en la pregunta sobre lo ya sabido; en la emergencia de otras formas de conocer; en la disposición hacia el dato cualitativo y la duda sobre lo cuantitativo; en la relatividad de la estadística; en el diálogo entre los saberes; en los epistemes polisémicos, polivalentes, pluridimensionales; en los objetos compartidos; en el reconocimiento del sujeto; en los métodos en diálogo; esto es, la concepción clásica de ciencia se deja permear y es posible hablar de complejidad, de interdisciplinariedad y transdisciplinariedad. Y es precisamente ahí, en esa apertura, donde el cuerpo es removido de su raíces en la naturaleza y en la biología y puede filtrarse en los escenarios disciplinarios de lo sociocultural. “La razón Moderna cambió de metafísica y en el lugar en donde estaba para los griegos el ser colocó el orden, esto es, cada cosa en su lugar y un lugar para cada cosa, que tiene que ver con la univocidad ‘algo es lo que es’” (Martín Barbero, notas de seminario, 2004) y Bauman nos dice que ese concepto de orden es la base de la idea del dominio del mundo. La modernidad está caracterizada por instrumentos con los cuales se ha intentado resguardar al ser humano de los peligros a los que tenía expuesto el orden, en un mundo desordenado que es igual que la irracionalidad (Bauman et al., 1996).

La evidencia de la instrumentalización racional del mundo ha sido ese cuerpo fragmentado, fracturado, medido, objetivado, despedazado de la modernidad positivista. “Si se aplica la racionalidad al Cuerpo, ésta niega primero el sustrato del cuerpo, lo corporal (al intentar ‘sublimarlo’); en segundo lugar, niega su ‘diferencia’. La racionalidad tiene principios generalizados que prescriben cómo debería ser el cuerpo, y que si este es rebelde se llamará ‘desviado’ o perverso y deberá ser castigado” (Héller y Fehér, 1995: 21). En la modernidad reflexiva, por el contrario, el cuerpo adquiere una dimensión integral que lo inscribe en los contextos y lo escribe con los trazos de la cultura. El cuerpo pues, deja de ser abordado principalmente como una constante biológica y psicológica para interpretarse como un constructo social, que sintetiza la dialéctica naturaleza-cultura. Un cuerpo que enseña los padecimientos propios de la condición de “objeto perecedero” pero, también y relevantemente, que permite leer en dichos padecimientos la circunstancia social del “sujeto colectivo”.

Se entiende así por modernidad reflexiva un nuevo orden social, cultural y científico caracterizado por: el retorno de la incertidumbre (una creciente falta de claridad); el individualismo (compulsión por fabricar, autodiseñar y escenificar no

solo la propia biografía, sino redes de relaciones en las distintas esferas de la vida); la política de la política o la invención de lo político (configurar la sociedad desde abajo) (Bech, 1997). De este modo, nuevas conductas, distintos valores, otras sensibilidades han comenzado a penetrar todas las esferas de la vida y hemos ingresado en una nueva lógica. El paso entre “las modernidades” es una referencia obligada en las construcciones teóricas actuales, porque no solo son una abstracción que permite decir, sino que deviene en una realidad que opera en la cotidianidad.

Introducir el cuerpo en el entramado epistémico de las ciencias sociales y con ello en la pregunta por la identidad y la ciudadanía, en el marco del conflicto colombiano, ha implicado desbordar la idea del cuerpo como dispositivo funcional y reconocerlo en sus dimensiones: económica, política, formativa, moduladora, controladora, definitoria, pasional e institucional, en introducirlo en el de orden de la reflexividad.

Política y biopolítica, controles y resistencias

*A veces el lenguaje de cuerpo es más humano
que el informe de un abogado*

Ánges Héller, *Biopolítica: la modernidad
y la liberación del cuerpo*

Un concepto base en la noción de biopolítica es el de política, en el cual no habrá detenimiento; sin embargo es menester señalar, grosso modo, el referente sustantivo. Dice Hannah Arendt que “En todos los grandes pensadores —incluido Platón— es llamativa la diferencia de rango entre sus filosofías políticas y el resto de su obra. La política nunca alcanza la misma profundidad. La ausencia de profundidad de sentido no es otra cosa que la falta de sentido para la profundidad en la que la política está anclada” (1950: 45). Empero, la falta de profundidad de la discusión política, no ha significado la falta de fuerza y de impacto de esta en la vida cotidiana de los seres humanos, la política ha sido una necesidad para la pervivencia cultural y para la regulación de sus códigos éticos. Y, en este sentido, se adhiere la noción de política que la misma autora plantea: en palabras de Hannah Arendt “La política trata del estar juntos, los unos con los otros diversos. Los hombres se organizan políticamente según determinadas comunidades esenciales en un caos absoluto, o a partir de un caos absoluto de las diferencias” (ibíd: 45).

Con este sustrato, el concepto de política se entiende aquí como una forma de imaginar la vida juntos. La imaginación, en el sentido de Appadurai, como “Un campo organizado de prácticas sociales” (2001: 45). La política sería una manera de ordenar los límites de la vida social y una forma de experimentarse como sujetos. De este modo, la política no sería únicamente el campo instrumental sino también un espacio social en el que de un lado se tramitan emociones reguladoras y, de otro,

permite lograr legitimidad y reconocimiento. El terreno de lo político entendido como propiciador, en muchos casos, del surgimiento de identidad; en tal virtud, la pregunta por esta conecta con la pregunta por la construcción de estrategias (resistencias) por parte de los actores, en el juego político.

Una noción importante, y desde la perspectiva latinoamericana, ha sido la que plantea Norbert Lechener, para quien la política es “La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado” (2002: 8).

Este proceso de construcción deliberada de orden social está alimentado por la subjetividad social; representa el esfuerzo colectivo de construir una comunidad de ciudadanos y se justifica por referencia a un futuro idealizado. La política, por lo demás participa en la construcción simbólica de lo real al producir y reproducir las representaciones “mediante las cuales estructuramos y ordenamos la ‘sociedad’ incluyendo la ‘puesta en escena’ de la propia política (Lechener, 2002: 25)

Este autor ha establecido una relación entre política e identidad, cuando ha dicho que la construcción del orden social supone una delimitación de su entorno y un límite entre inclusión y exclusión, es decir, fronteras que separan un “nosotros” de los “otros”, pero también la producción de un marco temporal. “La configuración de las memorias colectivas y de los sueños de futuro condiciona la concepción del orden político” (84).

El término biopolítica está relacionado, indefectiblemente, con la obra de Michel Foucault³, para quien “Durante milenios el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente” (1999: 187). Esta modernidad tiene inicio en cuanto los seres humanos, como cuerpos vivientes, devienen en el foco de las estrategias del poder político. Vista así, la biopolítica es el significativo para una estrategia, entre otras, de dominación por parte del poder del Estado. Para Foucault “El control de la sociedad sobre los individuos no solo se lleva a cabo mediante la conciencia o la ideología, sino también en el cuerpo y con el cuerpo. Para la sociedad capitalista lo más importante es la biopolítica, lo biológico, lo somático, lo corporal” (1994: 210).

Foucault, establece las diferencias en el ejercicio político en el paso de la denominada sociedad disciplinaria a la sociedad de control. La primera sería aquella sociedad en la cual las pautas sociales se configuran por medio de dispositivos,

3 La construcción del concepto de biopolítica pasa, por supuesto, por Michel Foucault (1994 y 1999), quien ha sido reconocido como el creador del significativo ‘biopolítica’. Sin embargo, he acudido a otros autores que no se han apartado de Foucault, pero que han avanzado un poco y, digamos que, han “contemporaneizado” su teoría; me refiero a Hardt y Negri (2000), Héller y Fehér (1995), Bryan Turner (1989), Norbert Lechener (1986), Lazzarato (2006), y Pierre Bourdieu (1991, Bourdieu y Wacquant 1995), en cuya teoría del *habitus* percibo una resonancia clave con la definición de cultura corporal.

especialmente las instituciones disciplinarias, que regulan las costumbres, hábitos y prácticas. Y la segunda, las herramientas orientadoras serían de corte más “‘democrático’, aún más inmanente al campo social, distribuidas a través de los cuerpos y las mentes de los ciudadanos. Los comportamientos de inclusión y exclusión social adecuados para gobernar son por ello, cada vez más interiorizados por los propios sujetos” (Hardt y Negri, 2000: 25).

La sociedad disciplinaria y la sociedad de control, ofrecen puntos de encuentro en relación con las estrategias de regulación de orden biopolítico, no obstante la sociedad de control se diferencia porque las técnicas y los dispositivos desbordan a las instituciones convencionales y entran en el juego de poder las máquinas y los cuerpos.

La sociedad de control, por lo tanto, puede ser caracterizada por una intensificación y generalización de los aparatos normalizadores del disciplinamiento, que animan internamente nuestras prácticas comunes y cotidianas, pero, en contraste con la disciplina, este control se extiende muy por fuera de los sitios estructurados de las instituciones sociales, por medio de redes flexibles y fluctuantes (Hardt y Negri, 2000: 25).

Así, de una sociedad donde los individuos que han asimilado las instrucciones pasivamente, se pasa a una sociedad donde todo el orden social está asistido por un poder, un tanto “virtual”, y penetra la matriz de la estructura social, de tal manera que ya no es el individuo sometido a las reglas institucionales sino la sociedad como un “solo cuerpo” la que responde al orden biopolítico. “El poder es entonces expresado como un control que se extiende por las profundidades de las conciencias y de los cuerpos de la población, y al mismo tiempo a través de la totalidad de las relaciones sociales” (Hardt y Negri, 2000: 26). Lo que sucede a este cambio es el paso del moldeamiento de individuos constreñidos a la generación de colectividades, interpretadas, asimiladas, vinculadas, observadas, rastreadas en su interior por el biopoder: producción y reproducción de la vida misma. “La biopolítica [es definida] como la manera en que las grandes potencias industriales y financieras producen subjetividades, producen necesidades y relaciones sociales, cuerpos y mentes en la esfera de la biopolítica, la vida está hecha para trabajar para la producción y la producción está hecha para trabajar para la vida” (Hardt y Negri 2000: 31).

Interesa, en razón de este ensayo, la configuración del paisaje biopolítico, en el que es posible la articulación de tres elementos, ya de suyo implicados en este discurso: los derechos, la ciudadanía y la identidad. La biopolítica, entendida como una regulación que penetra las esferas vitales de las personas y de las estructuras sociales, “al punto de una investidura” que genera colectividades, toca con la determinación y el reconocimiento de los derechos de los individuos; al originar “un cuerpo colectivo”, se compromete con la identidad. La relación de unos y otra da paso a la noción de ciudadanía cultural, como derecho y como identidad. Esta tríada podrá aparecer anudada forzosamente y la trama no se resuelve solo con adjetivarla como compleja, por esto es importante intentar desenrollar los hilos en lo que sigue.

Identidad y ciudadanía, mutaciones y movildades

Pero deberíamos tener en cuenta la advertencia de Derrida y ser conscientes de que solo podemos utilizar viejos conceptos, inevitablemente preñados de significados que han caducado, “a golpe de tachadura”

Bauman, *Identidades*

La identidad será entendida como una construcción social y por tanto la complejidad le es propia y participa de la propia heterogeneidad de cualquier grupo social por esto no puede considerarse como monolítica, esencialista, ni unívoca, puesto que la vida contemporánea está marcada por un movimiento general de “eclosión” de las sociedades: globalización, migraciones, relocalizaciones han producido exacerbación de las identidades particulares. No hay pues una identidad, hay mixtura de identidades en las que se mueve el sujeto, se transita por ellas y puede incluso darse una simultaneidad de las manifestaciones de las mismas.

Es significativo el planteamiento de Bourdieu para quien la identidad es profundamente simbólica y representacional:

Los objetivos de la identidad “regional” o “étnica” no debe hacer olvidar que, en la práctica social, dichos criterios (por ejemplo la lengua, el dialecto o el acento) son objeto de representaciones mentales, o sea de actos de percepción y de apreciación, de conocimiento y de reconocimiento, en los que los agentes invierten sus intereses y sus presupuestos, y de representaciones objetales, en cosas (emblemas, banderas, insignias, etc.) o en actos, es decir, en estrategias de manipulación mental simbólica que persiguen determinar la representación (mental) que los demás pueden formarse de dichas propiedades y de sus portadores (Bourdieu, 1984: 135-148).

Cuando se hace referencia a lo simbólico ello trae de suyo la interacción, en tanto el símbolo es signo que comunica; con lo representacional se hace referencia a una suerte de memoria compartida, ambas categorías implican al grupo. El planteamiento de Bourdieu (1984) abandona la identidad individual y hace emerger la identidad social.

La cultura ofrece referentes de identidad, la cual constituye un asunto de ideales simbólicos, algo capaz de investir de significado a la persona y que es reconocido por los otros. De tal manera que la identidad no es algo que creo poseer y que asumo a la manera de hábito, sino que es un hábito que los demás te atribuyen.

La identidad ha estado asociada a las grupalidades, pero pertenecer a un grupo no basta para acceder a su determinación. Como dice Martín Barbero (2002), no es pues algo que se le concede a alguien por el hecho de estar adherido a un grupo, esta depende, del reconocimiento de los otros: es una interacción donde se reconocen, se niegan o se ignoran; en la modernidad es un proceso de negociación de la aprobación del otro.

Por lo demás, la identidad se entiende como un proceso cultural y político a la vez y, consecuentemente, como una forma de asumir el mundo en permanente reelaboración. No es única ni inamovible, por el contrario muta en la experiencia del

pluralismo cultural, de la globalización, de la relocalización y de las migraciones. Como lo dice Bauman: “En el fiero y nuevo mundo de las oportunidades fugaces y de las seguridades frágiles, las innegociables y agarrotadas identidades chapadas a la antigua simplemente no sirven” (2005: 64).

Una definición que asiste al presente planteamiento es la de Renato Ortiz para quien la identidad es “una construcción simbólica que se hace en relación con un referente. Los referentes pueden variar la naturaleza, son múltiples; sin embargo, la identidad es fruto de una construcción simbólica que los tiene como marcos referenciales” (1995: 43-67). Así las cosas, la identidad se asume como la relación existente entre los aspectos definitorios del (los) sujeto(s) culturalmente construidos y los aspectos que le son reconocidos a ese (esos) sujeto(s). La propuesta de Giménez, un tanto operativa, quien nombra esos aspectos definitorios como distinguibilidad, así lo dice “La vía más expedita para adentrarse en la problemática de la identidad quizás sea la que parte de la idea misma de distinguibilidad. En efecto, la identidad se atribuye siempre en primera instancia a una unidad distinguible, cualquiera que ésta sea” (1994: 4).

La identidad no es una esencia, un atributo o una propiedad intrínseca del sujeto, sino que tiene un carácter intersubjetivo y relacional. Es la autopercepción de un sujeto en relación con los otros; a lo que corresponde, a su vez, el reconocimiento y la “aprobación” de los otros sujetos. En suma, la identidad de un actor social emerge y se afirma solo en la confrontación con otras identidades en el proceso de interacción social, la cual frecuentemente implica relación desigual y, por ende, luchas y contradicciones (Giménez, 1994: 3). La identidad es un constructo elaborado en la tensión entre los sujetos que están en contacto hasta llegar a las fronteras de los grupos, es pues un juego de interacciones.

Un constitutivo de la identidad es el territorio, asunto de peso aquí en tanto se propone al cuerpo como un territorio de significación en los desplazados. Este se aprecia como un espacio simbólico, cargado de sentido y colectivamente construido, es un referente identitario en tanto permite la delimitación de “un adentro” y de “un afuera”. El territorio difiere del lugar porque desborda la materialidad tangible y ponderable de este. No está definido por los límites topográficos sino por los contenidos simbólicos que lo habitan. El territorio: este espacio humanizado no refleja solo una comodidad técnica sino, más bien, simbólica, esto es, como Leroi-Gourhan (1971) señala, percepción y producción reflexionada de ritmos y valores, constitución de un código de emociones que garantiza la inserción del sujeto en la sociedad. La domesticación simbólica de espacio y tiempo es repetida con producciones y términos de valoración diferentes, desde el asentamiento precario hasta la ciudad que se autoinvoca como perenne.

En la línea de la relación identidad-territorio apunta Reguillo:

Pero, es importante pensar que una identidad no es la suma de sus atributos, sino la relación compleja y multidimensional que los portadores de estos atributos establecen con el entorno, no se trata de una determinación sino de una mediación. Así, lo que interesa es utilizar la identidad como concepto heurístico y pensarla como una matriz cultural que se

alimenta de varias fuentes en el tiempo y en el espacio. Más que “grupos” autocontenidos y definidos desde una territorialidad, lo que interesa es analizar las matrices culturales de las que hacen parte los actores sociales. Operación que permite hacer el análisis espacial del modo en como se relacionan con la ciudad y con los otros (Reguillo, 2001: 11).

El territorio es un espacio socializado y culturizado (García, 1996), esto es, portador de significaciones donde se han configurado los sistemas de pensamiento y valoración, que permite señalar lo propio y lo extraño. Al tomar lo anterior en consideración se abren las puertas de las sensaciones, percepciones y representaciones en relación con el espacio urbano y ello incluye a la cultura corporal.

La noción de territorio en este estudio permite construir el “nosotros” y “los otros” (los que no son iguales a mí), se produce pues la exclusión como un factor que denota la identidad. Es decir, al poder responder a la pregunta ¿quién soy? establezco quién no soy. La exclusión se asocia a la pérdida del territorio simbólico, en el caso de los desplazados la pérdida de territorio lesiona la identidad porque al movilizarse se deja un lugar y, consecuentemente, se pierde dicho lugar; por esto las movilizaciones desarraigan a las personas y les quitan algo de la importancia individual que tienen frente a los demás, salir de un lugar es salir de referentes simbólicos, que dan cuenta de sí mismo en un mundo de espacio y tiempo. La buena noticia es que, en el cambiante mundo actual, los referentes pueden reconstruirse; los ritmos que ello demande dependerán de los materiales de la historia, las geografías conquistadas, la organicidad, las dinámicas institucionales, productivas y reproductivas, la memoria individual y colectiva, las elecciones de esa memoria, los sistemas de creencias, las emergencias, las nuevas interacciones.

Ha interesado a este estudio la reconfiguración de la identidad, concebida como los diferentes recursos, materiales y simbólicos, ancestrales y emergentes, reales e imaginados, adscritos y adquiridos, con los que los *macondianos* han reaccionado ante el desarraigo generado por el conflicto y han dado respuesta a las preguntas por ¿quiénes son? y ¿quiénes no son?, y ¿cómo participa en ello la comunidad local? El fin último no ha sido el de encontrar un continuum en las prácticas, ni el de olfatear rupturas y novedades, he intentado, mediante éstos (continuum y rupturas) dar cuenta de la búsqueda de identidad, en la que los sujetos se han asido a diferentes contenidos: viejos, nuevos, híbridos, propios, ajenos, que van organizando en razón de su sistema de significaciones hasta lograr prefigurar unos rasgos adaptados, que les admitan dar cuenta de sí mismos. Podemos desde aquí preguntarnos ¿el cuerpo, la cultura corporal, ofrece una opción de identificación y de autoconstrucción? ¿Ante la ausencia de opciones en el medio, el propio cuerpo constituye el territorio más cierto e inmediato para el reencuentro? ¿Puede ser el cuerpo el nuevo territorio de significación frente al drama identitario que significa el desplazamiento?

Ciudadanía cultural, vindicaciones y reconocimientos

Corresponde aquí dedicar unas pocas líneas al concepto de ciudadanía cultural, sobre el cual planean autores como Kymlicka (1996) quien, desde un paradigma liberal,

ha afirmado que la ciudadanía es el reconocimiento de los derechos diferenciados en función del grupo; los miembros de determinados grupos se incorporan a la comunidad política no solo en calidad de individuos, sino también a través del grupo, y sus derechos dependen, en parte de su propia pertenencia de grupo. Kymlicka rechaza la noción según la cual una sociedad puede ser definida por la adherencia a una concepción del bien común. Rechaza la ciudadanía común.

Otro autor significativo para el tema ha sido Triadafilopoulos (1997), quien ha discutido sobre la protección verdadera de los grupos minoritarios frente a las culturas y propone que los grupos deben forjar lazos más cercanos con los Estados respectivos y sugiere que la ciudadanía solo se puede lograr con acuerdos entre grupos mayoritarios y minoritarios que defiendan la tolerancia y el respeto profundo por la diversidad. Para su efectividad, el multiculturalismo debería ser considerado como un principio ordenador del régimen.

La ciudadanía cultural se interpreta, así, como los derechos y las obligaciones que tienen las personas, en tanto miembros de una comunidad, a construir, preservar y resignificar sus acervos (sistemas de creencias, manifestaciones cotidianas, creaciones y adaptaciones tecnológicas, formas de interacción, legislaciones, prácticas corporales), a ser portadora de una identidad y a gozar del reconocimiento de su singularidad en el concurso multicultural que caracteriza el mundo contemporáneo. “La ciudadanía cultural se refiere al derecho y la obligación provenientes de la diversidad inherente a una sociedad abierta, con pertenencias múltiples en estados plurinacionales” (Ramírez, 2003: 38).

En virtud de la conexión ciudadanía-biopolítica, es posible decir que ubica al cuerpo en el escenario del poder y en este se cruzan los derechos (reconocidos o negados) y los referentes identitarios (adscritos o adquiridos). Para Bryan Turner (1989) la biopolítica debe atender la cuestión de ¿Qué es una persona? Esta cuestión solo puede ser resuelta a través del examen más fundamental de lo que es el cuerpo, desde el momento en que la ingeniería biológica contemporánea ha transformado el tradicional problema fisiológico de la persona vs. el cuerpo en el problema crítico de la guerra y la política de Estado. “Toda sociedad enfrenta cuatro tareas: la reproducción de las poblaciones en el tiempo, la regulación de los cuerpos en el espacio, el refrenamiento del cuerpo ‘interior’ por la vía de las disciplinas, y la representación del cuerpo exterior en el espacio social” (Bryan Turner 1989: 26). Un orden social reformulado en términos del gobierno del cuerpo. La ciudadanía cultural procura las estrategias políticas que posibilitan la co-generación de las culturas y ello entraña el reconocimiento de los derechos como ciudadanos y la valoración de las diferentes manifestaciones culturales, como posibles. Lo anterior acerca el concepto de ciudadanía cultural al de identidad.

La unión de las palabras vida y política en el vocablo biopolítica es una operación riesgosa, pero bien vale la pena porque permite introducir la “vida en la historia” y la posibilidad de concebir una interpretación de la cultura que parte del cuerpo

y de su potencial para pensar al sujeto como producto y productor. El sujeto no es solo una consecuencia de las regulaciones y controles, también entra a interactuar con estos y genera sus propias dinámicas de resistencia.

En efecto, la biopolítica se “incorpora” y se “afianza” sobre una multiplicidad de relaciones de mando y de obediencia entre fuerzas que el poder “coordina, institucionaliza, estratifica, concluye”, pero que no son su proyección pura y simple sobre los individuos [...] El arte de gobernar no ya solo como una estrategia del poder, incluso biopolítico, sino como acción de los sujetos sobre ellos mismos, sobre los otros. (Lazzarato, 2006: 4-6)

Para el presente trabajo el elemento, que bien ha definido Lazzarato (2006), tiene especial sentido si se lo vincula con el cuerpo como territorio de significación el los desplazados negros macondianos, puesto que en las prácticas corporales favorecen tanto la reconfiguración de la identidad como una retórica de la ciudadanía, una suerte de respuestas protectoras, a la manera de conjuros.

En suma: la biopolítica es una tensión entre las regulaciones y la vida cotidiana que penetra los dominios de la esfera pública lo cual pone al cuerpo en la bisagra personal/político. Aspectos como la salud, la ecología, las prácticas estéticas, las prácticas motrices, el ejercicio de la sexualidad, entre otros, son competencia de la biopolítica y dan cuenta del control social sobre el cuerpo. Interesa aquí destacar la biopolítica como la construcción y constricción del cuerpo en función de las regulaciones sociales; se trata así de comprender la lógica con que el cuerpo participa en el juego de relaciones de poder, en la tensión migración/identidad/ciudadanía, en los roles adscritos según raza, género, confesión, en el marco de las prácticas culturales y en el del escenario del conflicto.

La cultura corporal, un bastidor para la identidad y la ciudadanía

La denominación cultura corporal hace referencia a la manera contundente en que cada estructura social y cultural ha marcado al cuerpo; ello connota un concepto de este último, que ha desbordado a la organicidad y ha comprometido al entorno que lo acuna. Entre cuerpo y cultura se ha generado una relación en la que ambas partes se han permeado y se han co-construido; el cuerpo, en este caso, expresa el paso de la cultura y su diario acontecer ha dejado improntas susceptibles de rastrear en: percepciones, actitudes, prácticas y representaciones del mismo.

El cuerpo es aquí entendido como una estructura simbólica que se ha elaborado en las experiencias con las estructuras sociales, con los acervos culturales y en los dramas cotidianos; ha sido el territorio en el que el contexto se ha dado cita para introducirlo en su juego de poderes y hacerlo suyo. Le Breton ha puesto al ser humano en un lugar protagónico en la configuración del cuerpo “El hombre —nos dice— no es el producto de su cuerpo, él mismo produce cualidades de su cuerpo en su interacción con otros y en su inmersión en el campo simbólico. La corporeidad se construye socialmente” (2002: 19). Lo que ha favorecido el intento de proporcionar una inteligibilidad de la cultura desde una aprehensión de las dimensiones que lo integran.

En el cuerpo no solo se han hecho evidentes nexos sociales sino que desde él se han generado sujeciones colectivas en las que se han entretejido interpretaciones del mundo y universos de sentido; ha sido pues una cartografía de contenidos socialmente fundados. Se podría decir lo mismo de muchas maneras, no obstante Le Breton ha allanado el camino y lo ha sintetizado muy bellamente: “El cuerpo es el lugar y el tiempo en el que el mundo se hace hombre inmerso en la singularidad de su historia personal, en un terreno social y cultural en el que se abreva la simbólica de su relación con los demás y con el mundo” (2002: 35). Esta reflexión ha sido importante por cuanto convoca a la discusión dos constantes definitorias de la condición cultural: tiempo y espacio, las cuales se han relativizado en las narrativas sobre el cuerpo. Tiempo y espacio han sido determinantes de la vida humana colectiva y han sido, por lo demás, inscripciones en la corporeidad que la han situado en la escena social.

Con cultura corporal se hace así alusión a los usos del cuerpo que pasan por lo operativo y penetran el sistema de significaciones individuales y colectivas. Corresponde a la participación del cuerpo en un proyecto social y cultural y, a su vez, a la gramática con la que este se inscribe en el cuerpo. La cultura corporal teje una urdimbre que sobrevuela al cuerpo y lo signa, para hacerlo suyo; el cuerpo, por su parte, asume su rol en el intercambio de sentidos y participa activamente en la construcción de códigos, en los que puede leerse tanto la condición de sujeto y el nexo con el colectivo.

Así las cosas, existe una relación antropológica y dialéctica entre cuerpo-cultura, que conduce a que la corporeidad esté determinada por las coordenadas tiempo-espacio, lo que conlleva a que las manifestaciones de esta se diferencien por periodos y entornos que, incluso, en la misma sociedad se hallen matices diferenciadores según grupos étnicos, niveles de vida, expectativas individuales, panoramas políticos y opciones de futuro; esto deviene en una cultura corporal.

Si se conviene que la cultura se inscribe en el cuerpo, lo cual se expresa en los “usos” de este, se convendrá que la cultura corporal representa un referente identitario, un lugar para la “distinguidad” (Giménez, 1994). Así las cosas, los desplazados puestos en regiones desconocidas deben redibujar sus referentes, lo que en esta lógica significa una suerte de reposición de un derecho que los habita como ciudadanos, y la cultura corporal se erige en recurso inmediato para dicha reposición.

Por su parte, el cuerpo humano se ha proyectado en diferentes esferas en las que se han perfilado sus manifestaciones en los diversos tópicos del diario transcurrir. Dimensiones como la estética, la motricidad, la salud, la sexualidad y la producción, entre otras, han participado en la cartografía de la cultura corporal.

Cada dimensión ha ofrecido rasgos que dan cuenta de su propia naturaleza y así mismo, han participado de la integración compleja del ser humano. En el presente trabajo han tenido el sentido de orden conceptual y metodológico y han operado como categorías que han posibilitado abordar el objeto y avanzar en la identificación de articulaciones entre el cuerpo, la identidad y la ciudadanía, en una comunidad de negros desplazados hacia Medellín y asentados en Macondo.

Apuntes metodológicos

La población sujeto

Tras la migración forzada a la ciudad, el abandono de sus pertenencias, el sometimiento a la incertidumbre de una nueva vida no buscada, ha estado el terror impuesto por las lógicas económicas, la dinámica social y el Estado mismo. Así se ha ido despoblando Urabá, agotando la región y su propia naturaleza. En un medio ambiente generoso y promisorio se ha instalado el miedo como regulador de la vida cotidiana, un régimen de terror que ha expulsado a los habitantes, los ha convertido en migrantes y, de suyo, en extraños. La comunidad de interés en este estudio es el asentamiento Macondo ubicado en los límites de la comuna centro-oriental de Medellín. Está enclavado en las montañas, cercado por los barrios La Cañada y La Sierra. Entre escombros, árboles y piedras se erige un mosaico de tugurios construidos con materiales que van desde cartón, latas, plásticos hasta el adobe y el cemento, lo que se pudo observar en la cotidianidad a la luz del día. Allí, en 163 viviendas, habitan 756 de los miles de desplazados, en su mayoría provenientes del Urabá antioqueño, que han llegado a la ciudad buscando albergue; se trata de ellos y con ellos.

El asunto en cuestión

Con *La cultura corporal de los negros macondianos: reconfiguración de identidad y retórica de ciudadanía*, hago referencia a la reconfiguración de las prácticas, a lo cual se ven abocados los desplazados una vez llegan a la ciudad. El presupuesto que orienta esta búsqueda es aquel según el cual el abandono del “terruño” conlleva la renuncia a los símbolos identitarios que han dado sentido a cada sujeto y a su comunidad, lo que de facto compromete su condición de ciudadanos. Los migrantes forzados se han encontrado con un entorno diferente con respecto al cual sus usos y costumbres o bien no han sido posibles o bien no han encajado en las nuevas perspectivas ciudadinas y, desde sus propias lecturas del entorno, desde sus recursos históricos, antropológicos, personales y colectivos, han dispuesto de orientaciones por medio de las cuales han expresado propuestas, interrogantes, emociones, reacciones y soluciones, ante un entorno amenazante, como es el caso de Medellín.

Han atendido pues, a la necesidad de crear nuevos referentes de identidad y a la consecuente necesidad de reconfigurar las prácticas cotidianas en ambientes urbanos, lo que ha significado una transformación poco inteligible, tanto de los inmigrantes como de los receptores.

Según el artículo 1.º de la Ley 387 de 1997

Es desplazado por la violencia toda persona que se ha visto obligada a migrar dentro del territorio nacional abandonando su localidad de residencia o actividad económica habituales porque su vida, su integridad física, su seguridad o libertad personales han sido vulneradas o se encuentran directamente amenazadas, en ocasión de cualquiera de las siguientes situaciones: conflicto armado interno, disturbios y tensiones interiores,

violencia generalizada, violaciones masivas de los derechos humanos, infracciones al derecho internacional humanitario u otras circunstancias emanadas de las situaciones anteriores que puedan alterar o alteren drásticamente el orden público.

Esta condición acarrea consecuencias que si bien tienen que ver con la pérdida del espacio, va más allá de ello. La pérdida del territorio pone en jaque la pertinencia cultural y con ello la identidad y los derechos ciudadanos.

Las nociones convencionales de cultura y de identidad se arraigan en el territorio para su propia existencia, de tal forma que al no contar con este asidero, los desplazados podrían entenderse como personas sin cultura, sin identidad. El desplazado se inscribe en una especie de ausencia de cultura; pero ¿puede una comunidad vivir por fuera de la cultura, esto es, sin territorio? Es innegable que vivir en la incertidumbre, la inestabilidad y no tener un lugar “subjetivado” es un hecho trágico. Si bien la “huida” del territorio significa una disrupción en la continuidad entre el sujeto y el lugar que habita, es decir una disrupción en la identidad, también es cierto que existen otros territorios posibles. Como dice Castillejo:

El lugar no es solamente el espacio físico sobre el cual se agencian los símbolos; es quizás, y más aún, el instante en el que las fisionomías confusas de un sujeto en un momento determinado se transforman en líneas y límites que reconfiguran nuevamente los contornos. La del desplazado es la búsqueda también de este lugar: aquel que le permita, una vez frente al espejo, reconocerse nuevamente (2000: 148).

Cultura e identidad forman un epítome ineludible de la condición humana. Cuando estos constitutivos de las necesidades básicas, no solo para la articulación social sino para la integración personal, están en juego gracias a la voluntad de terceros —en este caso los agentes del conflicto— y contra las propias expectativas, es posible hablar de la violación de los derechos y así de una lesión a la ciudadanía.

El cuerpo de objeto a método

La relevancia del cuerpo en la comprensión del mundo actual lo ha situado en una “encrucijada”: un objeto de estudio activo, vinculante, continente y contenido de procesos sociales significativos, ubicado en una suerte de cruce disciplinario, posibilitándolo. El replanteamiento del pensamiento social tiene un centro en la crítica a las normas clásicas de construir conocimiento y, por su parte, la teoría científica no ha podido llevar a cabo una sustentación unívoca de los distintos rasgos del mundo contemporáneo. Un nuevo orden (¿caos?) ha penetrado las estructuras conocidas y con ello los modelos clásicos, apreciativos de la configuración y la interacción social, han resultado insuficientes para la interpretación de las tramas emergentes.

La realidad que hoy se vive, caracterizada por fuertes contrastes que dan paso a otras idealidades, expectativas e imaginarios sociales, ha demandado la elaboración de instrumentos teóricos metodológicos que, sin desconocer los saberes acumulados, sean capaces de penetrar la complejidad de estos procesos sociales para generar

nuevos mapas de conocimiento. La complejidad ha posibilitado un diálogo eficaz entre diversas disciplinas científicas, diálogo que les ha impedido encerrarse en sus confines. El concepto cultura corporal, por su parte, ha intentado también integrar “lo duro y blando” y poder evidenciar la polisemia del cuerpo, sin perder de vista que hay una cierta indecibilidad en el mismo.

El cuerpo ha podido ahora ser sustraído del dominio unilateral de las ciencias naturales y ser integrado en el sistema de valores culturales e históricos que han condicionado, definido y explicado la existencia humana; como dice Appadurai (2001: 58) “Puesto que el cuerpo es uno de los ámbitos íntimos, en los que se llevan a cabo las prácticas de reproducción, también es un sitio ideal para la inscripción de las disciplinas sociales”. La modernidad reflexiva le ha abierto la puerta al cuerpo para su participación explícita como evidencia, como discurso, como mensaje, como pasión, como estrategia, como constructo y ha surgido como problema de indagación.

El enfoque

*El método, al igual que la moral, solo funciona si logra
inscribirse en los mecanismos de un universo social
Bourdieu, Respuestas por una antropología reflexiva*

El enfoque metodológico es una postura del investigador, una opción de cara a la concepción del conocimiento; el objeto, por su parte, demanda su propia forma de indagación y es copartícipe de las decisiones y rutas que llevan al análisis e interpretación. Conduce esto a inferir que el momento definitorio del método se da allí, en la elección del objeto y, a su vez, dicha elección está mediada por la matriz perceptiva del investigador.

La metodología con la que he llevado a cabo la investigación la he denominado *etnografía reflexiva*, significativa con el que se sintetizan los momentos del proceso de trabajo de campo, la obtención de datos por distintas fuentes, la vinculación de “otros” observadores, los variados perfiles que ofreció el problema, los deslizamientos de investigado a investigador: una doble vía de la observación que deviene en múltiples vías, la imbricación de estrategias de acercamiento desde el paradigma cualitativo, la consistencia “resbaladiza” de los asuntos que se van a rastrear y la correspondencia con el enfoque de ciencia del que se parte.

Para ello he llamado a escena la imagen del prisma, recurso con el que he ilustrado la diversidad de relaciones que genera el objeto, los diferentes ángulos de observación y la variedad de matices que ofrece la realidad social. Pero la invocación, más que a la imagen, ya variable en sí, es al efecto físico de la reflexión y refracción, lo cual, para la nada metafórica idea de las “miradas cruzadas”, resulta elocuente y simbólico.

Con el adjetivo *reflexividad* se promueve la conjunción de diferentes sustratos metodológicos: la etnografía: descripción densa de la cultura, donde están en juego

tanto las interpretaciones de los propios actores como los presupuestos conceptuales del investigador (Geertz, 1991); la teoría fundada: la distinción entre la teoría formal y la teoría sustantiva, con la posibilidad de generar teorías comprensivas (Glasser y Strauss, 1967); la transducción: intento de resolver las “disparaciones” en el espacio y las contradicciones en el tiempo, huyendo hacia adelante (inventando nuevas dimensiones) (Ibáñez, 1994); el constructivismo: la realidad no está dada sino que está configurándose y reconfigurándose permanentemente (Berger y Luckmann, 1999); la fenomenología: la experiencia del cuerpo permite reconstruir sentidos y significaciones (Merleau Ponty, 1975); que en esta dinámica metodológica se han entrelazado para dar cuenta de los diferentes tópicos de la investigación y han ofrecido bandas de cruce epistémico cuando refieren a la realidad de la vida cotidiana.

Para el desarrollo metodológico se establecieron como ejes analíticos cultura corporal-identidad y política, planteando los denominados observables —actores, ámbitos de acción, escenarios de acción, representaciones— que son los “lugares metodológicos de observación” (Reguillo, 1998: 97). Como instrumentos se incluye observación participante, entrevistas, diario de campo, registros visuales, somatoscopías, censo, talleres y seguimiento de prensa escrita y audiovisual. Las lentes desde las que se han observado estos ejes, en correspondencia con la fenomenología, han sido las dimensiones de la cultura corporal: sexualidad (interacciones, intersubjetividades: cuerpo-cuerpo), estética (apariencia corporal), salud (higiene, alimentación, medio ambiente vivienda y consumos), producción (fuentes de subsistencia formal e informal) y motricidad (actividades lúdicas, deportivas, artísticas, cotidianas, laborales). Estas dimensiones, ubicadas en los ángulos del prisma, me han permitido leer los distintos ejes temáticos, las migraciones entre los componentes y han operado como pautas para presentar los resultados del estudio. “La ciudad contada a través de la experiencia corporal de las personas” (Sennett, 1994: 81).

El cuerpo es multidimensional como objeto y organizacional como método, estas condiciones lo han hecho salirse de los protocolos metodológicos “planos” y consolidarse como una mediación para la interpretación de la cultura: del dualismo cartesiano materia/espíritu, objeto/sujeto a una integración cuerpo/corporeidad, sujeto/sujeto.

La cultura corporal en los negros macondianos: reconfiguración de identidad y retórica de ciudadanía

Los desplazados negros de Urabá, que habitan Macondo, son explícitos y fácticos en las prácticas y los significados, en relación con la producción, la sexualidad, la estética, la salud y la motricidad. Esta es una diferencia con los blancos, los mestizos e incluso los indígenas, quienes intentan mimetizar su apariencia con la comunidad receptora. Por el contrario, los negros exacerban sus rasgos hasta llamar la atención sobre sí y retener la mirada de los otros como un dispositivo de protección social y de reivindicación de sus derechos ciudadanos.

La producción, nuevos aprendizajes. O el cuerpo inscrito por la ciudad

La ciudad es un entramado de interacciones que se elabora cotidianamente por el conglomerado que la habita, el mismo que lo llena de contenidos y le otorga sentidos. Las significaciones de los distintos componentes de la ciudad tienen raigambre en ciudadanos que la transitan, la marcan y la desgastan. Cada uso de la ciudad deja sus huellas de “mutua afectación” que construyen colectividad dado que los sujetos son permanentemente engranados por la misma.

Esta cualidad de la ciudad: de ser experimentada, vivida y convivida para su existencia, deviene en obstáculo para quienes necesitan habitarla sin que medie un proceso de adecuación. Por esto Medellín se brinda al desplazado como mitigación y, a su vez, como amenaza. El desplazado llega como nuevo a la ciudad, “entra quedando” en el juego de la subsistencia, en un espacio que no solo él no conoce sino que el espacio mismo no lo reconoce como elemento constitutivo de su esencia de ciudad. Medellín está asociada al trabajo, pero no al que es propio de la vida en el campo; el trabajo aquí es una obligación, una imposición y una emergencia, Medellín deja de ser la oferta salvadora para los inmigrantes: las grandes vías, la afluencia de vehículos, el ruido, los edificios, los sistemas de señales, el engranaje institucional, el dinero como agente de cualquier intercambio, la aridez del cemento, los otros pobres, los otros desplazados y las miradas desconfiadas de la población receptora, enrarecen el panorama del recién llegado y se inicia un proceso de “desutopización” de la ciudad, de transformación de la *ilusión* de otro mundo posible, en una realidad a la que deben adecuarse.

La ciudad se posa sobre los desplazados y en su gestualidad se leen las inscripciones que el encuentro deja en una y otros. Así como al decir de algunos receptores (los otros), “empiezan a dibujar un paisaje maluco”, la ciudad también empieza a dibujar la cultura corporal en los desplazados y no permite la confusión, de tal manera que esos que “caminan así, miran así, se paran así...” son desplazados.

Sennett (1997) establece una relación entre el cuerpo y la ciudad, las paredes y las formas, los muros y las prácticas; dice que “El espacio se ha convertido en un medio para el fin del movimiento puro —ahora clasificamos los espacios urbanos en función de lo fácil que sea atravesarlos o salir de ellos— Navegar por la geografía de la sociedad contemporánea exige muy poco esfuerzo físico, y por tanto, participación” (Sennett, 1997: 20). Sin embargo, para los desplazados el espacio ciudadano no es un espacio para el movimiento puro, sus movimientos están allí constreñidos, limitados, intimidados hasta el punto de anunciarse al otro desde esta parálisis que les funda la ciudad.

Los desplazados han adecuado las laderas de Medellín ante la necesidad de habitación y con ello dejan su impronta en la ciudad. La topografía empinada y la carencia de instalaciones públicas, hacen que emprendan procesos de adaptación espacial que los sitúan en una suerte de “premodernidad”⁴, a la cual prefiero llamar “mundo encantado”: ubicación de fuentes

4 Las comillas significan las reservas con esta categoría, que en conjunto con modernidad y posmodernidad, sugieren una linealidad, impensable para el tema.

de agua, fogones de leña, alumbrado incipiente y alcantarillado inexistente. Una manera de incrustarse en la ciudad, desde la producción, es la actividad que denominan “el recorrido”, lo que quiere decir pedir limosna: ropa y comida —de casa en casa— con rutas y días establecidos en el grupo. Así, de recorrido en recorrido, los desplazados transitan la ciudad, la conocen y la domeñan y, a su vez, empiezan a ser signados por ésta, por sus calles, sus lomas, sus “nativos” y donativos. “En construcción, es muy verraco porque uno a eso no está acostumbrado, uno sí hacia fuerza y trabajaba duro, pero esto es otra cosa, es cambiar tierra por cemento. A la final uno en cualquier parte trabaja, donde haya trabajo pues” (EA4H). “Si seño, trabajo pidiendo ropa, me canso mucho porque uno tiene que anda pa’ rriba y pa’ bajo y al final del día uno no tiene... hay veces que sí, que da, pero hay veces que uno está cansado, asolia y no tiene nada” (EA2M).

En lo referido a la producción, la comunidad de Macondo ha estado inserta fundamentalmente en cuatro áreas: la construcción, en el rol de albañiles; los oficios domésticos, en el rol de sirvientas; en ventas, como vendedores ambulantes; en lo que denominan recorrido, que no es otra cosa que salir a pedir limosnas por rutas establecidas y el rol no es otro que el de mendigos. Estos roles han sido, efectivamente, puertas de emergencia que les ha permitido no morir de hambre. Una especie de la complicidad ante una necesidad que se les ha impuesto inevitablemente.

Estas formas de vinculación al escenario de la producción, ha situado al cuerpo en el punto de cruce entre lo rural y lo urbano: las labores del campo han estado determinadas por el campo mismo, esta manera de generar el sustento prácticamente se ha aprendido en el día a día del proceso de desarrollo y crecimiento de cada individuo. La ciudad, por su parte, no ha ofrecido alternativas para el ejercicio de ese hacer tradicional, apreciado como la más valiosa posesión del sujeto y les ha imputado nuevas experiencias, emprender un camino de modificación de las habilidades motrices y someter el cuerpo a cargas, si no mayores, sí diferentes a las que conocía y la motricidad ha sido el único garante para soportarlas.

Saber femenino: recurso y mediación

El saber femenino, expresado tanto en sus habilidades laborales —fundamentalmente los quehaceres domésticos— como en la organización, toma de decisiones y enfrentamiento de los acaecimientos cotidianos del desplazamiento, es un potencial reactivo que permite una defensa ante las condiciones amenazantes.

La disposición laboral femenina ante la inminencia del hambre, propia y de la prole, el arrojo para marcar la salida de la zona del conflicto, el arranque para someterse a la mendicidad y la búsqueda de unas condiciones menos indignas, han hecho de las mujeres un poder regulador de la vida y una salvaguardia de la misma.

Los roles de género se han trastocado y en el caso de las negras macondianas aparece más explícita la mutación entre “proveedor y doméstica”. Las mujeres, expuestas a los estragos de la violencia, exploran su potencial productivo, recurso que impide su eliminación y la de su grupo. Puestas en la ciudad despliegan su acervo y construyen una imagen que despierta emociones en razón de la situación que viven: la

conmiseración, la lástima y la confianza que su maternidad incita, hace de sus saberes una mediación entre el miedo que padecen y el miedo que generan y ello acarrea no solo el beneficio inmediato de la limosna, sino que permite establecer una interacción entre desplazados y receptores. Regulan la estigmatización y proponen mecanismos de acercamiento que mitigan las suspicacias y horadan los poderes del destierro. No es que el pleno de los hombres desplazados estén desempleados a la espera de una manutención femenina y, menos aún, que estén contentos con lo que está pasando; lo cierto es que las mujeres tienen más opciones en la ciudad y han aceptado el reto y sobre los hombres sobrevuelan más sospechas, mayores demandas y menos oportunidades en su oficio aprendido; es decir, el saber masculino de los desplazados no encaja en la ciudad.

Y las mujeres han encontrado, en las dificultades de los hombres para vincularse a la producción, un argumento efectivo para romper el modelo tradicional de la estructura familiar. Son ellas las que más opciones de empleo han tenido, pues los oficios caseros no han sido privativos del campo, su “especialización” en las labores del hogar y su condición de desplazadas las ha hecho foco de interés para las mujeres amas de casa de Medellín que han requerido ayuda a bajo costo. Las negras, por su parte, han llegado a la ciudad y rápidamente han perdido su vergüenza ante su condición de desplazadas y han enfrentado su rol de mendigas. En ello no han visto una labor indigna, como sí lo hacen los hombres, sino un recurso de sobrevivencia y de protección a su familia. Algunos testimonios:

Hace ya un año, desde que yo llegué aquí, que fue mi lucha. Cuando llegué pues por esos días nada, no hicimos nada, porque nosotros llegábamos donde una tía y el trabajaba ahí, y un señor le consiguió trabajo y el empezaba a trabajar y nos daba la comida, entonces yo me dedicaba apenas a mis hijos, y a organizar la casa y ya cuando ya él se fue para la calle, me tocó salir, recoger mis cuatro niños y pedir para darles de comer, porque usted sabe que uno no se puede dejar morir de hambre (EA2M).

La alimentación también es superdistinta porque nosotras en el campo teníamos la alimentación pareja, el desayuno, el almuerzo y la comida, y así hay veces que golosinas comíamos, porque él mercaba parejo y si no mercaba, pues ahí en el campo se cultiva mucho la fruta, en cambio acá, desde que no sea con plata, es maluca la alimentación acá, porque como él no tiene trabajo, a mí me toca salir a pedir, yo me voy pido y me colaboran. (EA20M).

Por esto *las reacciones* ante la realidad del trabajo han ofrecido perspectiva de género: ellos temen perder su masculinidad puesto que ha estado asentada en los roles laborales y familiares; ellas temen perder a sus hijos, morir de hambre o padecer enfermedades. Algunos de ellos tienen deseos de retornar a su lugar de origen pues esperan encontrar allí lo que le ha dado sentido a su existencia, ellas no quieren regresar porque siguen existiendo los mismos peligros y, porque no desean desaprender lo que han aprendido en la nueva vida citadina.

Así las cosas, las mujeres situadas en los semáforos, en los recorridos, en las cocinas o como niñeras, se constituyen en fuerza política desde la dimensión producción de la cultura corporal: intervienen la cotidianidad de los otros (piénsese en preparación de la comida, o en el cuidado de los niños, por ejemplo), asumen las riendas de su casa como proveedoras y defienden la vida. Perfilan pues, una fuerza que resiste las imposiciones que su condición les signa.

Familia: condición y protección

Un atributo que históricamente se les ha concedido a las negritudes en Colombia, es el de su capacidad para convivir con otros grupos étnicos o culturales. Ya desde el tiempo del cimarronaje aprendieron a construir su cotidianidad, hombro a hombro, con los indígenas. Compañeros en la segregación social y en la explotación como mano de obra, hicieron alianzas que les permitieron la liberación, la sobrevivencia y la lucha por el reconocimiento social (Arocha, 1998).

Hoy, quienes participan de los procesos de reubicación de los desplazados, dan cuenta de la capacidad de aceptación “del otro diferente”, a la manera de “lección moral” para quienes los excluyeron. Los negros desplazados de Urabá, tienden a buscarse entre sí, a relacionarse como familia—concebida más allá de la consanguinidad—y a “fundar” comunidades, de corte casi endogámicos, pues en esta práctica han encontrado protección.

Esta inclinación a la congregación étnica, esta propensión a la “comunidad”, es un potencial por los significados que comporta: complicidad e identidad, se dibuja como una capacidad de orden biopolítico, pues ha resguardado sus vidas y prácticas contra los poderes opresores: esclavistas, Estado, grupos en conflicto, que han incidido en su historia.

No obstante, el domino y el exterminio perpetuado, las negritudes se han defendido consolidándose como “bloque” en la vida cotidiana y dicha capacidad se expresa tanto en idear este recurso como en la habilidad para la interacción con los desconocidos, algo en lo que los desplazados de Urabá se diferencian de los provenientes de otras regiones de Antioquia.

El asentamiento es un ordenamiento político, en el que existen normativas tácitas para la vida en común: el respeto a sus prácticas “invasoras” (los decibeles musicales propios de la rumba negra, por ejemplo), la solidaridad ante los agobios personales (derrumbamiento de las viviendas, cuidado de los niños, préstamos en dinero, auxilio alimentario), la pacificación de la zona y la elaboración de proyectos conjuntos, entre otros, en un universo en el que la separación público/privado es más virtual que real, más imaginada que vivida, donde lo íntimo está separado por “cortinas de humo” del escenario colectivo; la política vuelve a su sustrato filosófico: experimentar la vida juntos de la mejor manera posible. Si para los desplazados colombianos, al parecer, el modelo político se erige sobre el principio “sálvese quien pueda”, para los macondianos, el principio ético de vida en común es el de

“no meterse con nadie”, como garantía del buen vivir, una especie de contra-poder para defenderse de la vulnerabilidad que los envuelve. Las interacciones afectivas y sociales, categorías de la sexualidad, hacen pues que la cotidianidad macondiana transcurra entre intercambio de patrimonios culturales, cruces raciales, trueques de beneficios y la solidaridad ante las emergencias diarias.

Los habitantes de Macondo, como “una constante existencial” han expresado su tristeza y nostalgia por la separación de su familia y de sus amigos. Han lamentado las pérdidas materiales, aunque las han asumido como un hecho irreversible, empero, las pérdidas afectivas han conformado su abanico de añoranzas: de un lado por sentirse solos, sin ese soporte emocional y, de otro, por no poder acompañar a sus seres queridos en las vicisitudes cotidianas; por dejar, ellos mismos, de ser apoyo.

Pues a uno siempre le da nostalgia porque pues uno por allá tiene sus conocidos, sus amigos, y a mí me ha gustado mucho el trabajo del campo... Pues mucha tristeza, dejar las cosas y varios compañeros allá, que desde pequeños nos criamos ya; eso es lo que sentí tristeza (EA22M). Prácticamente pues me duele mucho. Porque allá mi mamá por allá botada y el hermano. Pues pienso mucho también que le van a hacer daño a ellos (EA11H).

La familia, para los afrocolombianos, ha sido su referente cultural, su patrimonio emocional y su mecanismo de protección. A su vez, el concepto de familia en los negros del Pacífico no ha estado necesariamente ligado a los lazos de consanguinidad; ha estado más fuertemente relacionada con la piel, con las prácticas culturales y las expresiones solidarias, en este sentido, ha sido familia aquella persona negra que ha compartido sus orígenes africanos, sus interpretaciones del mundo, sus aventuras, sus emergencias y que se ha brindado como apoyo. “Mi gente” es la manera verbal que ha contenido estos significados. La familia negra en Colombia, una vez más, ha constituido un mecanismo de protección frente a un medio agresor que los ha desterritorializado, ha recuperado su función en tiempos de esclavismo. Muy bellamente lo ha ilustrado el antropólogo Mario Diego Romero:

La familia extendida era más que un proceso de encuentros y realizaciones de parentesco. También a través de ella se pudieron fraguar procesos libertarios que permitieron autonomía a los integrantes de las comunidades, autonomía que se expresaba en la formación de poblados libres, en el manejo relativamente autónomo de los espacios, y en el ejercicio de la cultura, uniones entre hombres esclavos y mujeres libres eran un buen recurso para filtrar la libertad, puesto que los hijos de mujer libre nacían libres (Romero, 1998: 121).

Cuando los negros de Urabá llegan a Medellín se buscan entre sí, se convocan y se admiten a la manera de secta que se reconoce por códigos indescifrables para el no iniciado.

Nosotros sabíamos que acá en Medellín habían conocidos también del Chocó, entonces uno llega donde unos vecinos unos días y le dan albergue y así si que sabíamos que habían conocidos del Chocó también entonces ya uno llegó aquí a Medellín buscando... horizontes... y algunos conocidos donde pueda uno llegar los primeros días y así. (EA21H) Ellos [los negros] se juntan mucho cuando vienen del mismo territorio que ya son co-

nocidos, digamos una persona que sea de Quibdo y llega aquí y se encuentran 5 ó 10 quibdoseños, ellos son alegres, ellos son felices, ellos rumbean, ellos dialogan el uno, se invita con el otro porque son conocidos (EO12MCM).

Con Bauman se intenta una explicación: “Para la gente insegura, perpleja, confusa y aterrada por la inestabilidad y la contingencia del mundo que habitan, la ‘comunidad’ se convierte en alternativa tentadora. Es un dulce sueño, una visión celestial: de tranquilidad, de seguridad física y de paz espiritual [...]” (Bauman, 2005: 133). Aquí el cuerpo ha cumplido con una función vinculante, de un lado porque ha sido un medio de comunicación y, de otro, porque ha favorecido acercamientos con un acento racial, pero básicamente, cohesionadores del grupo puesto en peligro, estos nexos se han manifestado en prácticas corporales: estéticas, laborales, sexuales, motrices, profilácticas.

Macondo es una comunidad que ha garantizado, en lo posible, seguridad y configuración de un nosotros que les permite autodefinirse y luchar por el refrendamiento en los otros, de esos atributos, contruidos o imaginados, con los que van asignando contenidos al nosotros, a los otros y al territorio. Por esto la congregación ha sido una estrategia de resistencia y así, una salida biopolítica, en torno a la cual han organizado sus vidas, controlado sus emociones, configurado su identidad e imaginado un padre, un soberano o un Leviatán; entre tanto, el líder comunitario, presidente de la Acción Comunal, ha fungido como instancia reguladora de la vida. “La lucha por los derechos individuales, y la asignación de los mismos, tiene como resultado una intensa construcción de comunidades” (Bauman, 2003: 92).

En Macondo se respira un aire de gueto, pero no un gueto autoimpuesto, como vigilancia a un otro amenazante; es, más bien, un gueto impuesto por los otros excluyentes y no es eso solamente, es la certeza que otorga la comunidad, el sueño de la refundación de la cultura, la posibilidad del doble nacimiento y, aún más, la posibilidad de inventarse y “redibujarse” en razón de las necesidades y en función de las idealidades y las representaciones colectivas de las etnias: la certeza de las raíces redescubiertas otorga un estatus en un mundo de identidades irresolutas y perdidas; es más, en Macondo los blancos adhieren la práctica de los negros por añoranza de la comunidad, del nosotros.

Las comunidades se sostienen gracias a los lazos de unión, algo como la familia, en el sentido político de Arendt (1950), y Bauman (1999: 62) lo razona así: “Lo que une a ciertas criaturas humanas, no es la solidaridad [...] sino el parentesco [...] ‘el hecho de ser de la misma raza, de la misma familia, forma un determinismo psicológico: en este sentido entiendo la palabra parentesco’”. Pero otra cosa pasa con las negritudes macondianas, para quienes el parentesco es una construcción permanente, mediante la cual orientan sus propios miedos. Para los negros la solidaridad y las alianzas extrasanguíneas, les ha garantizado vivir colectivamente. La sexualidad, la estética, la salud y la motricidad convergen para favorecer las creaciones simbólicas que les permitan la memoria y el olvido.

La vivienda: organización y comunidad

Un eje integrador de la comunidad lo constituye la vivienda. Macondo se conformó por la necesidad de un asidero espacial dónde arraigar su corporeidad amenazada. Por esto, brindar la posibilidad a quien solicite un terreno es una función central del líder comunitario, quien otorga permisos o realiza concesiones y esto lo inviste de un poder que interfiere en lo que, en la lógica conceptual de este estudio se ha denominado salud.

La Acción Comunal es la simbolización de la organización política, emergida en la dinámica de autodeterminación que el grupo ha generado, de tal manera que el asentamiento, a más de ser una defensa ante la vulnerabilidad, es una regulación propia en función de aquello que encierra significados vitales: certidumbre, raigambre y resistencia, como si quisieran tomar entre sus manos aquello continente de sus circunstancias.

No, aquí no se puede llegar a meter cualquier particular porque en caso de que hayan espacios donde ubicar gente se ubica la gente misma de acá, que hay muchos que están viviendo inclusive de arrimados o pagando arriendo por ahí donde un vecino y hay mucha gente que no tiene donde vivir entonces se le daría prelación a la misma comunidad de acá, para particulares en el momento no hay espacio, lógico que uno no le puede negar el derecho a nadie pero en el momento no hay donde ubicar más gente (EA26H).

Si en algún aspecto los macondianos exhiben su capacidad solidaria es al brindar “asistencia” en términos de habitación. Se reconocen en la fatalidad compartida y aprecian sus logros para sí mismos y para el grupo. Si en tiempos del Palenque los negros recibían a los indígenas para evitar su exterminio, en los tiempos de los asentamientos los negros colombianos concilian con los otros desplazados para afrontar su destino incierto.

Motricidad: mitigación y adaptación

La motricidad, históricamente, ha cumplido con funciones antropológicas: conquista y adaptación del espacio, exploración del sentido lúdico, preocupaciones estéticas, encuentros entre grupos, preparación para la guerra y para el trabajo, alimentación del sueño de perdurar.

En Macondo, la motricidad ha operado como una defensa ante la amenaza que el terreno del asentamiento implica; igualmente ha establecido una complicidad con los desplazados para adecuarse a las nuevas formas de producción. Los riesgos de transitar el espacio macondiano se han conjurado con la motricidad, la que se ha propuesto como la única manera de asegurar supervivencia en un espacio incierto. El cuerpo en movimiento se ha convertido en instrumento para penetrar, habitar y controlar este escenario inhóspito, de tal manera que el riesgo de accidentes se ha resignificado ante las condiciones de la vida cotidiana.

Tiene que subir, no tanto pues, porque es como una loma, voltea, sube muchas escalas porque hay bastantes, luego sube como una lomita así y otras escalitas, no hay como

tantas curvas. Para mí es fácil porque ya estoy enseñada. Uno sube y cuando lo mandan a hacer mandados baja y vuelve y sube y así ya como que se va amañando. Pues, por ahí, por donde subieron hay una casa blanca, ahí, donde hay un poco de matas. Yo subo hasta allá fácil porque yo ya estoy acostumbrada (Entrevistas Adultos. Macondo, 2004).

Pero, más contundente aún, la motricidad ha participado en la consolidación de un poder desde el cuerpo para mitigar su propia incertidumbre y para regular su inserción social y el poder que la comunidad receptora ejerce sobre los recién llegados negros. Tradicionalmente la música, la danza, los rituales, emergen a manera de antídoto y favorecen que las tradiciones con asiento en el cuerpo se constituyan en el recurso inmediato para la reinvención de lo africano en Colombia. “Música, ritmo y baile son considerados como desencadenantes privilegiados de estados alterados de conciencia y constituyen parte fundamental de la religiosidad africana y afroamericana” (Serrano, 1998: 255).

La motricidad, en la versión rumbera, opera como vínculo social y como reivindicación cultural. Ya Martín Barbero (1986) incluye al cuerpo vía motricidad, como dispositivo comunicativo y como vía de reivindicación social, esto es, como conjuro ante el miedo. En su conocido texto *De los medios a las mediaciones* narra la importancia, por ejemplo, del baile para el proceso emancipatorio de los esclavos negros:

En el Brasil la música ha permitido expresar de modo muy fuerte la conexión secreta que liga el ethos integrador con el universo del sentir [...] El camino que lleva la música en el Brasil atraviesa por una multiplicidad de avatares que pueden organizarse en torno a dos momentos: 1, la incorporación social del gesto productivo del negro y 2, el de la legitimación cultural del ritmo que contenía aquel gesto [...] Este tránsito desborda un proceso que no cabe en el esquema político [...] Fue entonces cuando se concluyó: si el negro produce tanto como el inmigrante, désele al negro su valor [...] Es en el gesto en la manifestación física de su humanidad como impone su cultura. Entre el gesto del trabajo y el ritmo de la danza se anuda una articulación desconocida para los blancos. Una simbiosis de trabajo y ritmo que contiene la estratagema del esclavo para vivir [...] El gesto negro se hace popular masivo, esto es, contradictorio campo de afirmación del trabajo y el ocio, del sexo, lo religioso y lo político (Martín Barbero, 1986: 187-189).

La insistencia de los negros macondianos en autodenominarse rumberos y la saturación en los otros, al reconocerlos por sus ritmos y sus bailes, configura una acción simbólica eficaz, de ida y vuelta, que facilita la interacción receptores-desplazados negros en un escenario definido, que no se arriesga a competencias, desvanece los agobios y propicia identidades.

Estética: raíces y pervivencia

Los peinados elaborados con extensiones sintéticas, con chaquiras de colores y en complicados tejidos, son una característica destacada en las negritudes en Macondo. Este ha sido un importante referente de identidad que, similar al baile, ellos se adjudican y los otros les reconocen. Al indagarlo como trazo de la “distinguibilidad” se

observa un afán en los actores por enraizarlo en la tradición africana; en otras palabras, los desplazados negros en Macondo, están convencidos del origen de sus prácticas estéticas y quieren, desde las mismas, reivindicar su condición de afrocolombianos. Esta revelación tiene un contenido que va más allá del componente tradicional de la práctica y adquiere connotaciones políticas por cuanto son expuestos como un derecho conquistado. Con los desplazados marcha paralela al fortalecimiento de sus referentes, la construcción de una simbología mediadora entre ellos y los otros, una mediación que mitigue sus miedos ante la desterritorialización, por la vía de la certidumbre, que otorgan las prácticas con orígenes reconocidos y reconocibles por quienes no pertenecen a la comunidad.

Los macondianos hacen gala de sus orígenes, aspecto frente al cual, la comunidad receptora se queda sin palabras, ¿envidiosa?... podría ser. La certeza de tener una ascendencia africana, al parecer les otorga un estatus que se torna estrategia en virtud de la pérdida de su lugar y de la necesidad de encontrar un “espacio” dónde reconstruirlo. Tener raíces identificadas, justo cuando la identidad se hace “líquida” (Bauman, 2005) y las estructuras se desmoronan, es un privilegio, que con certeza no logran esclarecer, pero que la mirada admirada de los otros les permite intuir. Esto podría significar que la reconfiguración de prácticas propias se da de manera fluida y que existe una conformidad entre unos y otros. No obstante, tras esta “apariencia” armónica, se esconden factores determinantes que involucran: resignación, dolor, ocultamiento y resistencia.

Los negros macondianos han encontrado en su cuerpo, una manera de exhibir sus ancestros y su singularidad. Algunas así lo dicen: “Yo creo que vienen [los peñados] del África. Pero es el estilo de uno mantenerse con trenzas” (EA23M). “Por ejemplo yo, fui aprendiendo eso de la gente. Además trabajé en una peluquería. Y ahí fui aprendiendo todo eso. Nosotros aprendimos de los jamaíquinos; la trencitas de los jamaíquinos y ya lo otro común” (EA22 M).

Este “orgullo afro” surge después de siglos de omisión y rechazo, como un recurso étnico para confrontar la “levedad” que acarrea el desplazamiento y ante la amenaza de una nueva exclusión social.

Mediante el ejercicio en grupo del maquillaje de las uñas, ilustrado con los paisajes perdidos, o de los tejidos en el cabello que evocan los ancestros, se fortalecen vínculos sociales que anudan nostalgias e idealidades de futuro; el trenzado transforma una expresión estética en una herramienta biopolítica. El supuesto sustantivo del estudio se ha dibujado claramente: el cuerpo como territorio de significación ante la pérdida del lugar geográfico del arraigo identitario.

Los macondianos han revertido la violencia, percibida como desalojo y pérdidas, en un dispositivo visibilizador de su cultura e intentan aprovechar las nuevas ofertas urbanas como opciones para vincularse en la categoría de ciudadanos de derechos (escuela, salud, etc.). Por esto haber sido desplazado va más allá de asumirse como víctima civil del conflicto armado en Colombia, ha representado también la

opción de participar de las conquistas ciudadanas y, ya se ha dicho, ha significado la alternativa del reconocimiento como una alteridad cultural y racial, también posible.

La situación de los desplazados macondianos ha pasado de ser un padecimiento del espíritu a constituirse en reacción política y realidad social, vida cotidiana y motivador emergente, experiencia subjetiva y solución colectiva. Esta población, pese a ser una víctima política, se ha revestido de fuerza emancipadora y de potencial liberador y ha derivado a otras opciones que mitigan el impacto pasado y les posibilita soñar con un futuro.

He ahí una retórica en el sentido griego de *rhetoriké*, que a más del arte del bien decir y del embellecimiento de la expresión de los conceptos —que para el caso es pertinente— cobra aquí el significado de dar al lenguaje escrito, hablado [o corporal] eficacia para deleitar, persuadir o conmover (*Diccionario enciclopédico ESPASA* (2000). Madrid: Espasa –Calpe). Y aún más, me permito proponer una resignificación, que sin reñir con la definición enciclopedista, posibilite un juego con la etimología, que seduzca, complazca y nos advierta algo más: digo pues que, en referencia a la cultura corporal de los desplazados negros macondianos, la retórica es un reto a los poderes amenazantes desde un discurso hecho con la inmediatez del cuerpo.

Conclusión

El cuerpo es invitado de primer orden a la escena del conflicto, piénsese en las películas *La huida* y *La primera noche*, en las formas de subsistencia y en los recursos alimentarios sometidos a los nuevos regímenes, en el impacto que tiene en las interacciones personales. La cultura corporal no solo registra las experiencias vividas, sino que, en sí misma, simboliza una opción de exploración de formas de resistencia, participa de las transformaciones ante el conflicto y es mediación entre estas y la reconstrucción de la realidad.

El cuerpo se vincula a esta urdiembre, a la manera de bastidor, territorio de cruce de los ardores de poder y de las reacciones con las cuales los desplazados interpretan su experiencia y las transforman en prácticas de protección y supervivencia, que se leen en cultura corporal. Para el caso de los negros macondianos, la cultura corporal adquiere la potencia de retórica de la ciudadanía: la unidad de piel, los laberintos trenzados, los ríos en las uñas, los tambores, las danzas y contradanzas, simbolizan las voces del silencio con la que defienden sus derechos y resguardan su vida y su cultura.

Emerge una suerte de tensión entre el poder y la vida cotidiana que penetra los dominios de la esfera pública, lo cual pone al cuerpo en la bisagra personal/político. Aspectos como la salud, la ecología, las prácticas estéticas, las prácticas motrices, el ejercicio de la sexualidad, entre otros, dan cuenta del control social sobre el cuerpo. Las prácticas corporales devienen también en una fuente de respuestas protectoras que los negros macondianos han aprovechado para develar sus ancestros, resarcir

su historia de omisiones, asirse a algunos bienes y servicios y reivindicarse como ciudadanos.

El poder, asociado al sufijo política, del vocablo biopolítica, no es, necesariamente, una fuerza avasallante que todo lo domina para aniquilar así al sujeto sometido. La biopolítica también supone la posibilidad de una dialógica, donde aquello vivo sometible puede a su vez participar en la dinámica de poder. Y más aún, la tarea de los sujetos no consiste solamente en resistir las arremetidas del poder, sino reorganizarlas y redirigirlas hacia nuevos fines y hacia sus propias demandas. La tarea es, por lo demás, intentar construir un contra-poder, una organización política alternativa, correspondiente con las propias circunstancias.

Es importante comprender que si el poder toma la vida entre sus manos, entonces habrá que determinar lo que en la vida se resiste y crea formas subjetivadas que desbordan los biopoderes establecidos y, dialécticamente, devienen en otras formas del biopoder. La apreciación del potencial de respuesta que puede tener el (los) sujeto(s) sometido(s) permite una lectura de las adaptaciones de los desplazados en el escenario citadino y de los “usos” de cuerpo como protección y conjuro; el cuerpo de los desplazados como una experiencia biopolítica, que permite ubicar rutas para mitigar los afanes controladores.

Bibliografía

- Appadurai, Arjun (1996 y 2001). *Modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Argentina y México: Fondo de Cultura Económica.
- Arboleda Gómez, Rubiela (2006) *La cultura corporal, un lugar de síntesis en la construcción social del miedo como referente identitario, en escenarios de conflicto*. Tesis doctoral. Tlaquepaque, Jalisco.
- _____ et al. (2002). *El cuerpo en boca de los adolescentes*. Armenia: Kinesis.
- _____ (1996). *No matarás. Las expresiones motrices, una alternativa de construcción de cultura en la ciudad de Medellín*. Tesis de grado. Universidad de Antioquia, Medellín.
- Arendt, Hannah (1950). *¿Qué es la política?* Paidós ICE, Barcelona.
- Arocha, Jaime (1998). “La inclusión de los afrocolombianos ¿Meta inalcanzable?”. En: *Geografía humana de Colombia. Los afrocolombianos*, Tomo VI. Instituto Colombiano de Cultura Hispánica (ICCH), Bogotá, pp. 341-389.
- Bateson, Gregory; Bateson, Mary (1988). *Los ángeles temen. Hacia una epistemología de lo sagrado*. Toronto, Nueva York: Bantman New Age Books.
- Bauman, Zigmunt (2005). *Identidad*. Losada, Buenos Aires.
- _____ (2003). *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Siglo XXI, Madrid.
- _____ (1999). *La cultura como praxis*. Paidós Ibérica, Barcelona.
- Bauman et al. (1996). *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Anthropos, Barcelona.
- Beck, Ulrich et al. (1997). *Modernidad reflexiva, política, tradición y estética en el orden social moderno*. Alianza, Madrid.
- Berger, Peter L. y Luckmann, Thomas (1999). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu, Argentina.

- Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc (1995). *Respuestas por una antropología reflexiva*. Grijalbo, México.
- Bourdieu, Pierre (1991). *El sentido práctico*. Tauro, España.
- _____ (1984) *Distinción: una crítica social del juicio del gusto*. Cambridge, MA: Universidad de Harvard
- _____ (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Anagrama, Barcelona.
- Castillejo, Alejandro (2000). *La poética de lo otro. Antropología de la guerra, la soledad y el exilio interno en Colombia*. Ministerio de Cultura, ICANH-Conciencias, Bogotá.
- Foucault, Michel (1999). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI, Madrid.
- _____ (1994). *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI, México
- García, Canclini Nestor (1996). *La globalización imaginada*. Piados, México.
- Geertz, C. (1991). *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona.
- Giddens, A. et al. (1996). *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Anthropos Barcelona.
- Giménez, Gilberto (1994). *Identidad cultural y memoria colectiva*. ITESO, Guadalajara.
- Glasser, B. y Strauss, A. (1967). *The discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. Aldine, Nueva York.
- Hardt, Michael y Negri, Antonio (2000). *Imperio*. Harvard University Press, USA.
- Héller, Ágnes y Fehér, Ferenc (1995). *Biopolítica: La modernidad y la liberación del cuerpo*. Península, Barcelona.
- Ibáñez, Jesús (1994). *Del algoritmo al sujeto, perspectivas de la investigación social*. Siglo XXI, Madrid.
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural*. Paidos, Barcelona.
- Lash, Scout (1997). "La reflexividad y sus dobles. Estructura, estética, comunidad". En: Beck, Ulrich et al.. (comps.). *Modernidad reflexiva, política, tradición y estética en el orden social moderno*. Alianza, Madrid.
- Lazzarato, Maurizio (2006). *Del biopoder a la biopolítica*. [En línea] <http://sindominio.net/arkitzean/otrascosas/lazzarato.htm>, consulta: marzo 15 de 2006.
- Le Breton, David (2002). *Antropología del cuerpo y de la modernidad*. Nueva Visión, Buenos Aires.
- Lechener, Norbert (2002). *Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política*. Lom, Chile.
- _____ (1986). *Los patios interiores de la democracia*. FLACSO, Santiago de Chile.
- Leroi-Gourhan, Andre (1971). *El gesto y la palabra*. La Biblioteca, Caracas.
- Martín Barbero, Jesús (2002). *Notas de clase*.
- _____ (1986). *De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía*. Gily, México.
- Merleau-Ponty, Maurice (1975). *Fenomenología de la percepción*. Península, Barcelona.
- Ortiz, Renato (1995). *Cultura, modernidad e identidades*. Nueva Sociedad, Caracas.
- Ramírez Sáiz, J.M. (2003). *Ciudadanía mundial*. ITESO. Universidad Iberoamericana León, Guadalajara.
- Reguillo C., Rossana (2001). *Las derivas del miedo. Intersticios y pliegues en la ciudad contemporánea*. ITESO, Guadalajara.

- _____ (1998). “De la pasión metodológica o de la (paradójica) posibilidad de la investigación”. En: Mejía, Rebeca y Sandoval, Sergio (eds.). *Tras las vetas de la investigación cualitativa*. ITESO, Tlaquepaque, Jalisco, pp. 17-38.
- Romero, Diego Mario (1998). “La familia afrocolombiana y construcción territorial en el pacífico sur”. En: *Geografía humana de Colombia. Los Arocolombianos siglo XVIII*. (Tomo VI). Instituto Colombiano de Cultura Hispánica (ICCH), Bogotá, pp. 105-125.
- Sennett, Richard (1997). *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Alianza, Madrid.
- Serrano, José Fernando (1998). “Hemo de mori cantando, porque llorando nací”, ritos fúnebres como formas de cimarronaje”. En: *Geografía humana de Colombia. Los afrocolombianos*, (Tomo VI) Instituto Colombiano de Cultura Hispánica (ICCH), Bogotá, pp. 253-274.
- Triadafilopolus, Triadafilos (1997). “¿Culture vs. citizenship? A review and critique of Will Kymlicka’s multicultural citizenship”. En: *Citizenship Studies*, Vol. 1, N.º 2, pp. 267-277.
- Turner, Bryan S. (1989). *El cuerpo y la sociedad*. Fondo de Cultura Económica, México.