



Paris
Johanna Orduz

«Concientización» negra/afro en Luruaco: transformaciones y disputas de las políticas de la identidad¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n52.05>

SIBELYS K. MEJÍA RODRÍGUEZ²

<https://orcid.org/0009-0000-0991-1554>

Universidad de los Andes, Colombia

skmejia@unal.edu.co

Cómo citar este artículo: Mejía Rodríguez, S. K. (2024). «Concientización» negra/afro en Luruaco: transformaciones y disputas de las políticas de la identidad. *Tabula Rasa*, 52, 131-153. <https://doi.org/10.25058/20112742.n52.05>

Recibido: 20 de febrero de 2024

Aceptado: 18 de mayo de 2024

Resumen:

En este artículo se examina la dinámica de las políticas de identidad negra en Luruaco, un municipio del Atlántico donde, sorprendentemente, el 94.6 % de la población se identifica como negra o afro, a pesar de la prevalencia del mestizaje y la blanquitud en la región. Este fenómeno se estudia en el contexto de los consejos comunitarios Kusuto Magende y Matamba, formados para reivindicar derechos territoriales y culturales en el marco de la Ley 70 de 1993. A través de «tecnologías de concientización», como talleres y diplomados, los líderes comunitarios han buscado legitimar su identidad étnica en un espacio históricamente marcado por el racismo y la negación de la negritud. El artículo aborda cómo estos procesos no solo responden a demandas legales, sino también a la necesidad de confrontar las tensiones históricas en torno a la identidad afro en el Caribe colombiano, articulando legados africanos, prácticas tradicionales y diferencias regionales. Además, reflexiona sobre las implicaciones del reconocimiento étnico para acceder a recursos y beneficios, subrayando las complejidades y desafíos que enfrentan estos consejos en un contexto de exclusión racial.

Palabras clave: Luruaco; negritud; afrodescendientes; mestizaje; políticas de identidad; consejos comunitarios; Ley 70 de 1993; concientización; Caribe colombiano; etnicidad; racismo.

¹ Este artículo recoge algunos aportes derivados de la investigación «Identities in dispute: politics of the black/afro identity in Luruaco», que se realizó en el 2016 y 2017 en el marco de la tesis de maestría en Estudios Culturales, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

² Maestría en Estudios Culturales de la Universidad Nacional de Colombia, estudiante del doctorado en Derecho de la Universidad de los Andes.

Black/Afro “Awareness-Raising” in Luruaco: Transformations and Disputes in Identity Policies

Abstract:

This article examines the dynamics of Black identity policies in Luruaco, a town in the department of Atlántico (Colombia), where surprisingly 94.6% of population identify themselves as Black or Afro, despite the prevalence of miscegenation and Whiteness across the region. This phenomenon is studied within the context of community councils Kusuto Magende and Matamba, which were created to vindicate territorial rights under Law 70 of 1993. Through “raising-awareness technologies,” such as workshops and diploma courses, community leaders have sought to legitimize their ethnic identity in a place historically marked by racism and Blackness denial. This article examines how those processes not only respond to legal requirements, but also to the need to confront historic tensions around Afro identity in the Colombian Caribbean region, by articulating African legacies, traditional practices, and regional differences. Furthermore, we reflect on the implications of ethnic recognition for gaining access to resources and benefits, underlining the complexities and challenges faced by the councils within a context of racial exclusion.

Keywords: Luruaco; Blackness; Afro-descendant people; miscegenation; identity policies; community councils; Law 70 of 1993; awareness raising; Colombian Caribbean; ethnicity; racism.

“Conscientização” negra/afro em Luruaco: transformações e disputas das políticas da identidade

Resumo:

Este artigo estuda a dinâmica das políticas de identidade negra em Luruaco, um município do Atlântico onde, de maneira surpreendente, 94,6% da população se identifica como negra ou afro, apesar da prevalência da miscigenação e a branquitude na região. Esse fenômeno estuda-se no contexto dos conselhos comunitários Kusuto Magende e Matamba, formados para reivindicar direitos territoriais e culturais no marco da Lei 70 de 1993. Por meio de «tecnologias de conscientização», como oficinas e diplomados, os líderes comunitários procuraram legitimar sua identidade étnica em um espaço historicamente marcado pelo racismo e a negação da negritude. O artigo aborda como esses processos não só respondem a demandas legais, mas também à necessidade de confrontar as tensões históricas ao redor da identidade afro no Caribe colombiano articulando legados africanos, práticas tradicionais e diferenças regionais. Além disso, reflete sobre as implicações do reconhecimento étnico para ter acesso a recursos e benefícios, sublinhando as complexidades e desafios que enfrentam esses conselhos em um contexto de exclusão racial.

Palavras-chave: Luruaco; negritude; afrodescendentes; miscigenação; políticas de identidade; conselhos comunitários; Lei 70 de 1993; conscientização; Caribe colombiano; etnicidade; racismo.

Introducción

Luruaco es un municipio del Atlántico, ubicado a 67 kilómetros de Barranquilla, sobre la vía conocida como la Cordialidad, que hace parte de la Troncal del Caribe que conecta los departamentos de Atlántico, Magdalena y Bolívar, en la zona norte del país. El sorprendente dato del censo de 2005, donde el 94.6 % de la población de Luruaco se identificó como negra o afro, plantea preguntas sobre la forma en que se configura la identidad que apela a lo afro o negro como grupo étnico en un espacio donde el mestizaje ha sido la norma.

¿Cómo es esto posible? ¿En Atlántico? A casi una hora de mi pueblo, de ese en el que crecí escuchando por muchos de mis familiares que no somos negros, que los negros no están por allá, que están en el Pacífico; ese pueblo y esos pueblos en los que prevalece la identidad «mestiza» o blanca, a pesar de haber muchas personas con piel negra. Cómo es posible que haya un pueblo tan cercano en el cual casi todos sus habitantes dicen ser afros o negros.

En este artículo abordo la dinámica de las políticas de la identidad negra en el contexto del Caribe colombiano, específicamente en el departamento del Atlántico, donde la negritud históricamente ha sido negada y se ha preferido la blanquidad y el mestizaje. Creo y procuro argumentar que, en este departamento, donde se ha promovido el discurso del mestizaje y el blanqueamiento, la aparición de los consejos comunitarios de comunidades negras y los discursos asociados a ello, no es sólo un reclamo político basado en el reconocimiento de derechos, sino también una respuesta a un contexto histórico en el que la negritud ha sido obliterada.

La Constitución de 1991 en Colombia y la Ley 70 de 1993 son fundamentales en este proceso, pues proporcionan herramientas legales que permiten a comunidades negras organizarse y reclamar derechos sobre territorios y recursos. Sin embargo, estas leyes también exigen que las personas demuestren y se autoreconozcan como miembros de comunidades negras como grupo étnico para acceder a dichos beneficios. Este reconocimiento no es un acto simple o automático, sino que implica un esfuerzo de «concientización», un proceso en el que se elaboran y difunden discursos sobre la identidad negra o afro, como se observa en Luruaco.

Ese proceso de «concientización», que recurre a un conjunto de tecnologías, es fundamental en esta configuración identitaria. A través de talleres, diplomados y reuniones, los líderes de los consejos comunitarios han buscado sedimentar un discurso étnico que legitime sus reclamos. Este proceso no es meramente simbólico, ya que tiene implicaciones prácticas y políticas, y permite a los consejos acceder a recursos y beneficios proporcionados por el Estado. Sin embargo, también se enfrentan a tensiones internas y externas, como la resistencia de aquellos que no se reconocen como negros o afros y las dificultades para articular una política pública efectiva en favor de estas comunidades.

En el marco de este trabajo, entiendo por políticas de la identidad a las prácticas de disputa y reclamo político hechos en nombre de la particularidad de un grupo social, de la diferencia étnica, sexual, racial, etc. En este caso, se trata de disputas y reclamos hechos en nombre de la diferencia negra o afro. Me interesa revisar cómo en Atlántico, el departamento en el cual me enseñaron que no éramos negros, otros empezaron a hacer reclamos políticos desde dicha identidad, haciendo uso de las herramientas institucionales ideadas y desplegadas desde el giro multicultural que se manifestó en la Constitución de 1991.

Aprovecho también para manifestar que, aunque las políticas de la identidad pueden ser vistas con escepticismo, estas políticas han sido un eje articulador de diversas reivindicaciones. Lejos de ser un «esencialismo estratégico», la identidad negra o afro en Luruaco emerge como un campo de disputa y negociación constante, donde lo étnico, lo racial, lo tradicional y lo regional se entrelazan de manera compleja. Los líderes de los consejos comunitarios navegan entre estas tensiones para reclamar no sólo derechos legales, sino también reconocimiento y dignidad en un contexto marcado por el racismo y la exclusión.

Este artículo busca aportar a este creciente auge de los estudios sobre la gente negra y su identidad en el Caribe colombiano. Pretendo contribuir a una historia sobre la irrupción de las identidades negras y afros en un lugar para el cual no fue pensado el giro multicultural, y donde perviven los discursos del blanqueamiento y del mestizaje racializado.

Para este propósito, organizo el argumento en las siguientes partes que a su vez son trayectorias que permiten comprender algunas de las disputas políticas y teóricas presentes en las disputas al interior del funcionamiento de las políticas de la identidad negra o afro en el Caribe. Estas son: i) Breve relato del surgimiento de los consejos comunitarios Kusuto Magende y Matamba de Luruaco; ii) tecnologías de concientización; iii) legados africanos, prácticas tradicionales y diferencia regional; iv) raza y etnia... ¿negro o afro?; v) la importancia del color; y vi) retóricas del desengaño. Además, hay un aparte final en que recojo algunas conclusiones.

Kusuto Magende y Matamba: surgimiento de consejos comunitarios

Kusuto y Matamba son dos consejos comunitarios de Luruaco creados en 2004 y 2012, respectivamente. Si bien estos consejos han tenido varios tropiezos en el reconocimiento buscado, representan una expresión de los cambios en las disputas identitarias dentro del departamento del Atlántico, y por ello son un eje relevante para adentrarse en la producción, circulación, resistencias y reelaboraciones de los discursos sobre la identidad negra/afro en el Caribe colombiano. Pensar su surgimiento es una oportunidad para analizar las políticas de la identidad negra/afro.

La principal justificación para la constitución de los consejos comunitarios Kusuto y Matamba está, por un lado, en el alcance que tiene este tipo de organización y el enfoque étnico como un plus para la organización, en términos de acceso a recursos y proyectos. Por otro lado, la creación de estos consejos también se argumenta desde la necesidad de rescatar y fortalecer la identidad negra/afro del municipio.

Los consejos comunitarios de Luruaco se formaron a partir de diversos intentos organizativos que, aunque inicialmente fracasaron, fueron retomados hasta consolidar los actuales consejos comunitarios Kusuto Magende y Matamba, constituidos legalmente en 2004 y 2012. Kusuto tiene a la mayor parte de sus integrantes en la zona urbana, mientras que Matamba se encuentra en la zona rural del municipio. El proceso de constitución de estos consejos fue impulsado por activistas que provenían del ámbito político, estudiantil y artístico. Además, las relaciones con organizaciones afrodescendientes de Barranquilla, influenciadas tanto por discursos antirracistas originados en Estados Unidos como por procesos liderados por personas de San Basilio de Palenque, jugaron un papel crucial en su consolidación.

Entre los actores más importantes de este proceso se destacan Julio Jiménez, Gerardo Jiménez, Fernando Cantillo y Marylin Morales, todos vinculados al Consejo Kusuto, y Uribel Coronel, del Consejo Matamba. Estos líderes han estado involucrados en diversas etapas del desarrollo de los consejos. Julio, por ejemplo, es un fundador clave, además de artista y fiscal del consejo; Gerardo y Fernando también son fundadores, y Marylin ha sido una gran promotora de la organización no sólo en Luruaco, sino también en otros consejos comunitarios del departamento. Uribel, por su parte, es fundador tanto de Kusuto como de Matamba y sigue siendo uno de los líderes más visibles de este último.

Los orígenes políticos de algunos de estos líderes, es la militancia juvenil de izquierda en espacios como el Ejército Popular de Liberación (EPL), que influyó en la organización de los consejos. Después de la desmovilización del EPL, estos activistas encontraron en los consejos comunitarios un nuevo espacio para continuar su labor organizativa. La idea de formar un consejo comunitario surgió a finales de los años noventa, cuando estos líderes participaron en un diplomado en gestión cultural organizado por la Gobernación del Atlántico. En ese diplomado, conocieron a representantes del Proceso de Comunidades Negras (PCN) y a organizaciones de Barranquilla y Palenque, quienes brindaron asesoría y apoyo para que los activistas empezaran a organizarse.

En 2002, antes de la creación oficial del Consejo Kusuto, Julio fue nombrado director de la Casa de la Cultura de Luruaco, cargo que desempeñó durante un año. Su paso por esta institución fue clave en la consolidación del consejo, ya que la Casa de la Cultura se convirtió en un centro de apoyo técnico y creativo para las

actividades del consejo. Algunas de estas actividades incluyeron festivales, talleres de danzas y artesanías, talleres de cocina basada en recetas ancestrales y la creación de murales con símbolos relacionados con la cultura negra/afrodescendiente.

El apoyo de la Fundación Kusuto y de la Fundación Angela Davis, ambas organizaciones negras de Barranquilla, fue determinante en el reconocimiento oficial del Consejo Comunitario Kusuto en 2004. Estas fundaciones, integradas por antiguos miembros del Movimiento Cimarrón y jóvenes provenientes de Palenque, brindaron asesoría y acompañamiento durante el proceso de consolidación del consejo. Entre 2004 y 2008, Kusuto también organizó varios programas formativos, como un diplomado en etnoeducación que formó a 25 etnoeducadores, aunque muchos de ellos dejaron el municipio para trabajar en otros lugares.

Tanto la Fundación Kusuto como la Fundación Angela Davis se consolidaron a través de la combinación de discursos y prácticas organizativas que conectaban con la experiencia de San Basilio de Palenque y con influencias del movimiento negro estadounidense. Gran parte de estos proyectos fueron posibles gracias a la colaboración internacional de entidades como Usaid, el Banco Mundial y Unicef. La Fundación Kusuto, por ejemplo, ha trabajado con el Congreso estadounidense para presionar al Gobierno colombiano a adoptar políticas favorables a los afrodescendientes.

A pesar de su reconocimiento legal, el Consejo Kusuto enfrentó dificultades organizativas, como el desconocimiento de los procedimientos exigidos por las normas de «comunidades negras» para la elección de sus juntas directivas. Estos problemas provocaron un conflicto que culminó en 2012 con la elección de Marilyn Morales como representante legal del consejo, cargo que ocupó de 2013 a 2016 y fue ratificada para el periodo 2017-2021. Marilyn, quien desde joven estuvo involucrada en activismo estudiantil y comunitario, asumió el liderazgo del consejo con la misión de fortalecer la identidad cultural y luchar contra el racismo y la discriminación en la comunidad.

Por otro lado, el Consejo Comunitario Matamba, ubicado en el corregimiento de Pendales, surgió en 2012 bajo la iniciativa de personas que ya eran miembros de Kusuto, como Uribel y Martha Coronel. Aunque Kusuto ha criticado algunos aspectos de su funcionamiento, ha brindado apoyo al consejo en espacios municipales y departamentales. Matamba surgió como una extensión del trabajo iniciado por líderes de Kusuto, motivada, en parte, por una necesidad práctica: satisfacer uno de los requisitos de la Ley 70 de 1993, que establece la creación de consejos comunitarios en áreas rurales para la defensa de los territorios de comunidades negras/afrodescendientes.

El proceso de constitución de Matamba, no obstante, no estuvo exento de tensiones. Según Uribel Coronel, uno de los principales líderes del consejo, la idea de crear un nuevo consejo en Pendales estuvo afectada por intereses personales

de algunas personas, lo que generó divisiones internas y choques con algunos miembros. Esa tensión se resolvió con la continuación del consejo comunitario por parte de quienes buscaban que el trabajo del consejo se centrara en el bienestar de la comunidad y no en beneficios individuales. Uribel, un técnico agropecuario con vasta experiencia organizativa, asumió un papel crucial en la consolidación de Matamba, aunque debido a su estatus como servidor público no pudo asumir la representación legal del consejo. En su lugar, fue elegida Delcis Pacheco, una madre comunitaria que tomó las riendas legales del consejo.

Matamba se constituyó inicialmente con alrededor de 60 personas de diferentes corregimientos de la zona. Sin embargo, la mayor parte de su trabajo y actividades han estado concentrados en Pendales. El surgimiento de Matamba, como un «consejo hijo» de Kusuto, pone de manifiesto la complejidad del proceso de organización comunitaria en el contexto negro/afrocolombiano.

Tecnologías de concientización

La Ley 70 de 1993 requiere de gente que demuestre ser y se reconozca como miembros de una «comunidad negra», para poder acceder a los derechos especiales que dicha ley promueve. Desde el marco teórico que he escogido, no supongo que la identidad negra o afro ya está presente y difundida entre los miembros de los consejos comunitarios, mucho menos, que es una entidad que siempre ha estado presente en los cuerpos de estas personas, esperando para ser liberada por el discurso antirracista o por la invocación de las conexiones entre América y África o por las salvadoras, rescatadoras y multiculturales leyes del Estado. Esa operación de demostración y autorreconocimiento requiere de grandes y variados esfuerzos por parte de quienes pretenden la aplicación de dicha ley en su favor, que se expresan en prácticas concretas de reelaboración, difusión y recepción de discursos, para cuestionar y erosionar representaciones existentes y a la vez sedimentar nuevas articulaciones sobre qué es lo étnico, lo negro o lo afro.

Sugiero el concepto de «concientización» junto con la categoría foucaultiana de «tecnología», entendida esta última como un conjunto de procedimientos o metodologías operativas. Específicamente, en este contexto, las «tecnologías» se refieren a mecanismos que facilitan el borramiento, el refuerzo o la reelaboración de la diferencia. Esta combinación conceptual permite una exploración profunda de las estrategias empleadas para gestionar y transformar las identidades, ofreciendo así una comprensión integral de los procesos involucrados en la implementación de la Ley 70 y la promoción de una identidad negra o afrocolombiana.

Múltiples experiencias como la siguiente dejan ver en operación la combinación conceptual que propongo. En una reunión de socialización del proyecto de generaciones étnicas con bienestar del ICBF, en el cual Fernando Cantillo, su

coordinador, estaba explicando el alcance de este frente a madres de familia del corregimiento San Juan de Tocagua, usaba argumentos centrados en la necesidad del fortalecimiento y protección de la familia y de sacar a los jóvenes de las economías de la droga, ahí intervino Marylin para resaltar lo siguiente:

el componente también básico, primordial, de todo este proceso, es lo étnico, para fortalecer [...] nuestro proceso identitario, desde lo que hacemos, desde lo que somos, y que se promueva eso en nuestros niños para que ellos sepan su origen, de donde vienen, y eso permanezca en el tiempo, que no se nos olvide, porque si no les transmitimos a nuestros hijos el origen... ¿cuántos de nuestros niños ahora no saben ni quién era el abuelo de su abuelo? Pero antes a uno le preguntan y uno sabía hasta quien era el «santa corrá»³ [risas]. Ahora uno pregunta y escasamente saben quién es la mamá del papá, pero más allá no saben, ni quien era ni que hacía. Por lo tanto, como no sabían qué hacía el abuelo, ellos no van a permanecer en esa actividad... (Audio No. 1)

Esta intervención, con la que se buscaba destacar la centralidad de una de las razones no mencionadas por Fernando, es muestra de los esfuerzos de los dirigentes de los consejos para sedimentar el discurso étnico en los reclamos, proyectos y prácticas de sus miembros, o en términos de Gerardo Jiménez, de «concientizar». Esta necesidad de sedimentar un discurso étnico, también, puede verse en los obstáculos con que se encuentran los reclamos de los consejos, que los líderes identifican. Julio identifica entre estos:

³ Expresión para significar lo incognoscible.

[el] autorracismo en cada persona, y el racismo de otras personas que no se querían autorreconocer, decían «no, pero si los seres humanos somos iguales», o tenían el desconocimiento que tenían un enfoque diferencial desde el punto de vista étnico. (Entrevista No. 2, Julio Jiménez)

Así mismo, Marylin al relatar que está enfocada en el cumplimiento de la misión del Kusuto, afirma que esta es: «más que todo, fortalecer nuestro proceso identitario, sacar adelante a toda nuestra comunidad, que se mantenga esa identidad cultural en el tiempo, que no se pierda nuestro proceso identitario» (Entrevista No. 5, Marylin Morales). Los líderes de los consejos han buscado saldar esta necesidad imperiosa mediante distintos tipos de tecnologías de «concientización».

La agrupación de cuerpos en rutinas y disposiciones del tiempo y el espacio para difundir y recibir un discurso sobre qué es lo negro o lo afro, sobre qué es lo étnico, es una tecnología que ha estado presente desde la fundación del consejo, y continúan siendo una herramienta de «formación identitaria» —expresión usada por Marylin—.

Los diplomados y talleres sobre gestión cultural y etnoeducación, están siempre presentes en las conversaciones sobre los momentos iniciales que llevaron a la constitución de consejos comunitarios. Como ha sido sugerido en este trabajo,

estas tecnologías de concientización cumplieron un papel fundamental en la creación de los consejos, al ser espacios donde se difundió por primera vez el discurso étnico entre los que han sido y son actualmente los fundadores y líderes de las organizaciones negras/afro en Luruaco, y en donde se dieron las articulaciones que dieron sostén a estos procesos organizativos.

Gran parte de estas intervenciones se dan también en talleres y reuniones propuestas por los consejos actualmente. Las socializaciones e informes de proyectos, como el mencionado en esta sección, son recurrentes, debido a que estos representan gran parte de las actividades de gestión de los consejos en favor de la gente negra/afro de Luruaco.

Además, otros espacios tienen que ver directamente con la difusión de la estructura y los beneficios de la Ley 70 y sus reglamentaciones. Llama la atención que una de las primeras actividades concertadas en las que me involucré con los consejos comunitarios, al ofrecerles mi ayuda como abogada, fue un taller sobre titulación colectiva y fortalecimiento organizativo para «comunidades negras». Fueron dos espacios, uno para cada consejo, el primero en Luruaco y el segundo en una finca de Pendales, en los que se pretendía explicar qué era una titulación colectiva, sus beneficios y la importancia de la fortaleza organizativa para el propósito de la titulación. Sobre esta experiencia ampliaré la información en la tercera parte de este trabajo.

La planeación y elaboración de proyectos, aunque involucra menos personas, también implica operaciones simbólicas y materiales que sedimentan la idea de pertenecer a una «comunidad negra». Comprende reuniones donde se asignan tareas, balance de resultados, y, sobre todo, elaboración de escritos en donde se delimitan objetivos y se justifica la implementación de políticas relacionadas con enfoques diferenciales. En estos ejercicios, además de presentar la oportunidad y el reto de coordinar esfuerzos en torno a acciones colectivas, se interpela a los líderes de los consejos con la necesidad de fijar prioridades temáticas y elementos constituyentes del sujeto étnico, al cual están orientados los proyectos.

Otras tecnologías de acomodación son las representaciones de lo negro o lo afro en productos artísticos. Entre ellos están las múltiples propuestas de comparsas, obras artísticas alusivas a la identidad negra, las artesanías y los murales. Varias obras de Julio están ahora manifestadas en muros del casco urbano de Luruaco y de San Juan de Tocagua, entre otros corregimientos. Aprovecha su formación artística para plasmar representaciones de lo negro o lo afro vinculadas a discursos sobre la diferencia étnica que serán discutidas más adelante, y relacionadas con íconos del municipio como la arepa'e huevo o las lagunas.

El Censo Nacional de 2005, como ya indiqué, es uno de los recursos más usados a la hora de posicionar la identidad negra. Casi que en cada conversación que he tenido con los dirigentes de los consejos, surge el mismo porcentaje:

94.6 %, la mayor cantidad de personas que se identifican como negras o afros entre los municipios del Atlántico. Esto hace parte de la construcción y difusión del conocimiento experto sobre la diferencia étnica, otra tecnología de «concientización». A través de esta, se busca agenciar la producción de diferencias usando la legitimidad que ostentan los técnicos, los profesionales, los académicos, en general, los expertos. Es dicente que entre las necesidades identificadas por Marylin y Julio en nuestras primeras conversaciones, estaba la realización de estudios históricos y antropológicos sobre la presencia de palenques en Luruaco.

Podría aducirse que estos esfuerzos por fortalecer la identidad étnica en consejos comunitarios del Caribe, evidencia la debilidad de los reclamos de sus miembros por acceder a los derechos que reconoce la Ley 70 de 1993, porque tienen que incurrir en engorrosos procesos de «concientización» a pesar de contar con un 94.6 % de población que se autorreconoce como negra. Sin embargo, estas intervenciones se presentan incluso para el caso del Pacífico, como fue indicado por Restrepo, mediante tecnologías relacionadas con la concentración de cuerpos, la planificación organizativa, la legislación, la elaboración de mapas, los censos y encuestas (Restrepo, 2013, pp. 158-165), o para San Basilio de Palenque (Cunin, 2003). Esto tampoco implica la inexistencia de interrelaciones, a veces asimétricas, con otros procesos organizativos donde ha sido relativamente más exitoso el proceso de etnización; lo que quiero indicar es que, el despliegue de estas tecnologías de «concientización» no son la expresión de una «falsa conciencia» étnica que busca cínica y estratégicamente usar el discurso étnico, en contraste con comunidades «verdaderamente» negras.

Legados africanos, prácticas tradicionales y diferencia regional

Al constituirse como consejo comunitario y al intentar acceder a los derechos que brinda la legislación sobre «comunidades negras», se requiere producir una articulación entre nociones sobre lo étnico y sobre qué es ser negro o afro. Aquí pretendo acércame a la pregunta: ¿Con qué tipo de representaciones y narrativas pretenden los líderes de las organizaciones cumplir dicha tarea?

En respuesta a esa pregunta, encuentro tres representaciones y/o narrativas: la primera asociada a los legados africanos; la segunda a prácticas tradicionales; y la tercera a la diferencia regional. Sobre la primera, Marylin recuerda un ejercicio de identificación de etnónimos en un taller de etnolingüística:

aquí tuvimos el taller de etnolingüística e identificamos muchos términos que aún están en un diccionario africano que tenía el docente que asistió que nos dictó el taller, que es el profesor Asprilla, y decía, mira que sí están esas raíces de negro solo que no se cuidó esa cultura, no se conservó la totalidad. (Entrevista No. 5, Marylin Morales)

Incluso Marylin recurre a comparaciones con las «comunidades negras» de San Basilio de Palenque, que son representadas como una de las mejores experiencias de «conservación de africanías», para demostrar de forma indirecta la presencia de legados africanos en Luruaco:

también interactúo con otros grupos étnicos por ejemplo de Palenque, de María la Baja, de Libertad, de Sucre, de San Onofre, donde parece ser que hay más asentamiento de comunidades negras y veo que tenemos mucha similitud en nuestra cultura que aún conservamos, con Palenque tenemos un vocablo que conservamos muchísimo como el «chócoro»⁴ el «alar»... (Entrevista No. 5, Marylin Morales)

Aquí se hace evidente una fuerte relación entre las conceptualizaciones que hacen

⁴ Término usado en la Costa Caribe para hacer referencia a una «cosa» indeterminada o para referirse a un recipiente hondo.

los líderes de los consejos sobre lo étnico, y teorías sociales sobre la gente negra basadas en enfoques *afrogenéticos*. Se trata de perspectivas que se interesan por las

continuidades de los legados africanos manifestados en la gente negra colombiana, buscando contrarrestar la invisibilidad y los estereotipos racistas a los que son sujetos. Desde allí se realizan investigaciones orientadas a encontrar y visibilizar *huellas de africanía*, es decir, rastros culturales de los pueblos africanos esclavizados, que sirvieron de materia prima para formar la especificidad de los «afrodescendientes» en América (Arocha, 1999; Friedemann, 1993, 1992). Esta relación se debe, probablemente, a que ha sido un enfoque teórico con el que han tenido constante contacto en los talleres y diplomados sobre etnoeducación y etnolingüística.

Marylin los menciona de forma explícita, al hablar del docente que les mostraba similitudes entre palabras usadas localmente, y las presentes en un diccionario africano. Es necesario aclarar que esta referencia no se reduce a lo lingüístico: teniendo en cuenta las lagunas de Luruaco y las actividades de pesca de los miembros de los consejos, Julio también usa la noción de «que las poblaciones afro desde sus inicios se asentaban siempre a orillas de un cuerpo de agua [...], ¿por qué?, porque el modo de vida africano era la vida del agua, el pescado» (Entrevista No. 2, Julio Jiménez). Él mismo hace referencias explícitas a conceptos usados desde teorías afroamericanistas como los de diáspora y muntu:

Afro para mí significa como, bueno eso acá lo llamamos la diáspora o el muntu, que somos la descendencia de un continente que fue traído a la fuerza acá, y nos convirtieron en diáspora, y ahí, por esa connotación, por ese linaje, como te digamos, genético, y ahí está el concepto de ser afro. (Entrevista No. 2, Julio Jiménez)

Ahora, a pesar de que el principal discurso utilizado es el de las conexiones lingüísticas, también se hace referencia de manera dispersa a otras prácticas, como la conservación de velorios, fiestas u otras prácticas estético-expresivas como la

música. Es destacable, por ejemplo, la asociación entre la música caribeña y lo afro. A la pregunta sobre cuáles prácticas los identifican como «comunidad negra», Uribel responde: «[las] tradiciones, de esa música lo que es la champeta, a veces la cumbia eso jala uno, tiende a que uno sea pa' allá de esos lados» (Entrevista No. 3, Uribel Coronel).

Por su parte, Julio destaca que la música fue uno de los elementos a partir del cual él mismo elaboró su propia idea sobre la identidad étnica:

por ejemplo, es muy diferente cuando uno escucha un tambor que el pie sólo se le mueve a uno, el pie a uno le hace [mueve el pie rítmicamente], o un ritmo de ascendencia afro muy diferente a cuando a uno le colocan una melodía clásica, que si tú quieres ver un poco te dicen «jey pero quita eso, quien va a dormir» o sea con la misma reacción de la gente ya uno denota, o sea, qué hacen aquí cuando esta una verbena llena y ya se llegaba la hora de cerrar ¿qué hacían los picoteros?... ponían una ranchera, ya empezaban a poner una música romántica y ahí mismo en ese comportamiento de la gente uno empieza a analizar de que eso no es lo mío... ya. Pero si volvían y le repetían una champeta, o le ponían una salsa, o le ponía un porro, ahí se queda, no se van, y ahí amanecen, pero como ya le iban poniendo la musiquita para echarlo dicen «ey que ya van a echa'uno». (Entrevista No. 2, Julio Jiménez)

Un segundo elemento, ya anunciado, es que la identidad étnica de lo negro o lo afro es asociada a prácticas tradicionales o no-modernas, lo que es presentado usualmente desde una retórica de la recuperación y mantenimiento del pasado ancestral o local, no vinculado explícitamente con legados africanos. Al contarme cómo hacían para convencer a la gente escéptica, Julio realizaba un recuento de argumentos, entre los que estaba el siguiente:

por esa misma parte, ¿si será que el modo de producción agrícola de nosotros, para ir justificando lo que es manual, que nuestro campesino trabaja con un machete con una palanca para sembrar, si será igual a las condiciones de los europeos que lo trabajan de una forma tecnificada, que nos han traído la tecnificación y nos han dicho que la tecnificación es mejor que las formas tradicionales o manuales de nosotros de utilizar la tierra?, o sea, hay una diferencia totalmente grande. (Entrevista No. 2, Julio Jiménez)

Quise insistir en el tema, y le pregunté por otros elementos concretos que les permiten identificarse como «comunidad afro o negra», a lo que Julio respondió con los siguientes elementos:

el modo de construir nuestras viviendas... únicamente que cambiamos nuestro modo de vivienda fue por las innovaciones tecnológicas y la imposición, y eso, el modernismo, pero sí nosotros por aquí... por mi casa todas las casas eran de

palma de bareque, bareque construido con «muñinga»⁵ de vaca y con varitas de ese, ¿cómo es que se llama?, de ese uvito, de uvito... que era que construíamos nosotros las casas; luego con la cañabrava también que la construimos, de una misma forma como la hacen en otras regiones, pero de todas formas era la misma, como te digamos, con la misma arquitectura que se utilizaba... que creemos nosotros que no es una arquitectura, más es una arquitectura, y eso lo que yo llamo arquitectura tradicional, nuestro modo de vivienda.

Nuestro modo de comportamiento, muchas cosas que perdimos y que entonces nosotros la tarea era tratar de recuperar, mostrarle a la gente, decirle a la gente de que si nosotros inventamos una arepa de huevo... como vamos a decir que una dona es mejor que una arepa de huevo, siendo que el huevo es una de las mejores proteínas de la naturaleza, y de los mejores alimentos utilizados por los amerindios era el maíz, entonces como vamos a decir que una dona con harina de trigo, o que un dulce con mermelada, o una hamburguesa puede ser mejor que una arepa de huevo; entonces ese es otro elemento muy cultural muy de nosotros que tenemos; y que las poblaciones afro desde sus inicios se asentaban siempre a orillas de un cuerpo de agua, porque es que es raro ver una población afro lejos de... ¿por qué? porque el modo de vida africano era la vida del agua, el pescado, el cultivo, todas esas formas de... entonces esas eran muchas formas que nos dieron base para trabajar y recuperar. (Entrevista No. 2, Julio Jiménez)

Con Marilyn puede verse lo mismo en la intervención citada más arriba, durante la socialización del proyecto del ICBF, en la cual se hace referencia a un «origen» que debe ser rescatado, y a unas prácticas de los abuelos que deben continuar vigentes. También, en sus comparaciones con otras comunidades negras, en las que se quejaba de la situación de Luruaco, aseveraba que «ellos han conservado más su identidad cultural [refiriéndose a otras comunidades negras], lo que somos, y aquí se han ido perdiendo... al punto de que ya casi no *van en burro* al monte sino ahora van en moto [risas]» (Entrevista No. 5, Marilyn Morales). Además, en sus explicaciones sobre por qué se consideraba a sí misma como negra, Marilyn afirma:

⁵Boñiga o excremento de vaca.

en mi casa mi mamá, yo veía que en la tierrita que tiene mi papá trabajaban familias, o sea se hacía un trabajo colectivo, y no solamente mi papa sino donde el otro señor, donde el otro, yo veía que sí teníamos como una identidad, pero teníamos del desconocimiento que no sabíamos de donde veníamos, entonces esa es la parte: el desconocimiento de nuestro origen. (Entrevista No. 5, Marilyn Morales)

De estos apartes también puede extraerse un tercer elemento en torno a las conceptualizaciones de lo étnico. Julio usa contrastes basados en referentes extranjeros, como la arepa'e huevo/donuts/hamburguesas, agricultura manual/

tecnificación europea, o música costeña/música clásica. Con esto define la negritud en términos radicales, situando la alteridad étnica en las distinciones entre culturas nacionales. Marylin, por su parte, utiliza como recurso las diferenciaciones regionales, al promover la defensa de una identidad étnica en contraste con identidad cachaca o paisa:

se entró mucha aculturización, vino la gente con otras costumbres, como digo yo «ustedes por qué pasan del puente para allá ya vienen hablando venezolano, ya vienen hablando guajiro, ustedes por qué las da pena hablar así, si uno habla así, yo veo que los cachacos aquí tienen “sopotocientos” de años de estar aquí y siguen hablando paisa, ustedes no se tienen que sentir mal por hablar así, esa es nuestra identidad, eso es lo que somos, y nos tenemos que sentir orgullosos de que eso es lo que somos». (Entrevista No. 5, Marylin Morales)

Es necesario aclarar, que estos discursos también se entremezclan. Cuando le indiqué a Gerardo que Julio había hablado del modo de producción agrícola como marcador de lo étnico —como veremos adelante—, aquel apoyó dicha aseveración, pero desde el punto de vista lingüístico, combinando nociones sobre el legado africano con apelaciones al lenguaje agrícola tradicional. Comenta Gerardo:

Eso lo que dice Julio es cierto, aquí la producción que se hace en el sector agropecuario es netamente afrodescendiente, inclusive el lenguaje que se utiliza, el lenguaje que utilizamos, bueno ya se está introduciendo el tema de las hectáreas pero aquí todavía le pregunta a un campesino que tanta cantidad de tierras tiene usted ahí sembrada, y te dice «tantas cabuyas», ya te está introduciendo el tema, porque la globalización la está permitiendo también, el tema de las toneladas, ellos no te hablaban de toneladas, te decían un lenguaje distinto a ese, de «fanegas», de «tantas cabuyas» o «tantas brazas» ese lenguaje todavía lo utilizan los campesinos de aquí de Luruaco, y tu empiezas a escuchar de pronto la intervención que cada quien hace en las entrevistas que tu realizas y te das cuentas que la gran mayoría que cuando expresan algunas palabras, buscas el diccionario... como es que é... africano puede ser, yo no sé cómo se llaman esos diccionarios. Y vas a conseguir muchas palabras que se relacionan con ese lenguaje antiguo de quienes trajeron como esclavos, y eso lo vas a conseguir, eso lo que Julio dice es tan cierto como decirnos que aquí todavía hablamos de brazas o de cabuyas, de fanegas, es tan cierto, o sea la gente todavía habla en ese lenguaje. Eso nos identifica como afrodescendientes, como personas que de cierta forma tenemos una conciencia inconsciente de ese tipo de elementos que nos aportaron y que nos dejaron los afrodescendientes o las personas que vinieron de África. (Entrevista No. 1, Gerardo Jiménez)

Estas apelaciones al tradicional y a las diferencias regionales muestran que el discurso de la identidad étnica es multiacentual, y en Luruaco operan entremezcladas con las referencias a las continuidades de África en América, para producir un

lugar de diferencia étnica. Cabe aclarar que esta hibridación de nociones sobre lo étnico no es simétrica, ni permea a todos los líderes de los consejos. Primero, porque en las entrevistas que tuve con ellos, los más interesados en los temas de identidad fueron Julio y Marylin, quienes desplegaron elaboraciones más extensas y comprometidas al respecto; mientras Uribel, Fernando y Gerardo expresaron más detalles e interés en otros temas; aunque Gerardo se acercaba más a Julio y Marylin. Segundo, porque a pesar de que los mencionados tres registros sobre lo étnico estuvieron presentes en las entrevistas, existía un mayor énfasis en la tradicionalidad y en la diferenciación regional. Lo étnico parece asociarse entonces a cierta tradicionalidad costeña, que define a esta región desde la presencia rural campesina y hacendaria, en contraste con definiciones modernistas que ven a la Costa como el punto de conexión con las innovaciones que llegan del mundo industrializado (Wade, 2002, p. 50).

Raza y etnia... ¿negro o afro?

También se usan elementos asociados convencionalmente a la noción de raza (Wade, 2014, pp. 38-40) para dar cuenta de las características de una identidad negra o afro. Así, por ejemplo, al explicar una de las especificidades de las «comunidades negras» de Luruaco, Julio acude al clima:

el «bullerismo», porque tú sabes que nosotros los afro, por esas condiciones climáticas somos «bulleros», creemos que somos bulleros, pero no, esas condiciones climáticas, que es que el clima, tiene que hacer una fuerza para que el sonido viaje y llegue a donde uno quiere que llegue, por eso es que uno hace ¡ey!, ¡ey! [gritando y chiflando]; en el aire frío el sonido viaja más rápido, por lo tanto hacen menos esfuerzo para que te comuniquen, por eso es que yo a los cachacos cuando están recién llegados no les entiendo, porque hablan demasiado despacio que el sonido entre ellos y uno se distorsiona, no llega bien, y después terminan siendo también como nosotros «bulleros», tú los ves allá en las cuatro esquinas... ya no hablan despacito, ya hablan duro, por qué, porque las mismas condiciones climáticas los obligan a eso. (Entrevista No. 2, Julio Jiménez)

Por otro lado, también existen explicaciones que apelan a la *sangre*, para indicar la predisposición a ciertas prácticas identificadas como negras. Un tema donde se presenta esto con fuerza es en la música y el baile. Ya vimos cómo Julio, al explicar cómo forma su idea de identidad étnica, indica que «es muy diferente cuando uno escucha a un tambor que el pie sólo se le mueve a uno, el pie a uno le hace [mueve el pie rítmicamente]» (Entrevista No. 2, Julio Jiménez); Marylin reproduce dicha representación y la explica en los siguientes términos:

una vez tuvimos un taller con unos niños, a la semana ya esos niños tenían identificado, ya sabían, ya practicaban mucho un son, ya tenían una cancioncita dándole... eso indudablemente tienen que llevarlo en la sangre

porque de otra manera no se explica cómo en una semana tener esa habilidad para manejar el tambor esa habilidad para darle al llamador, al alegre, a la tambora, eso lo llevamos en la sangre definitivamente porque de otra manera no podríamos aprender tan rápido. (Entrevista No. 5, Marylin Morales)

Gerardo, por su parte, llega a usar una metáfora «agropecuaria», para explicar cómo lo negro es identificado por la predominancia de la sangre negra en los procesos de mestizaje entre indios, negros y blancos:

Bueno ser negro, creo que todos lo tenemos claro, ojalá la mayoría, no es tener una piel de color morena, o de pronto no identificarse con piel de color blanca, la condición de negro es un tema de conciencia, es un tema de que nosotros no somos puros, no somos puros en el sentido de que no venimos de una raza que se constituyó y se acorazó para defender su linaje. No, nosotros venimos de unos cruces que se hacen por cuestiones naturales, no naturales, porque a los negros no vieron naturalmente a ellos trajeron y los obligaron a quedarse aquí, pero si por la misma condición esa se permitió que se cruzaran, que se hiciera los cruces, en términos agropecuarios, se hicieran los cruces entre el negro con el indio, entre el indio con el blanco, y esa sangre que venía del negro era la que predominaba en las comunidades, y de hecho en Luruaco los luruaqueros tenemos esas características. (Entrevista No. 1, Gerardo Jiménez)

Además, las referencias a prácticas culturales son usualmente mezcladas con el uso de marcadores corporales, como el color de la piel, la forma de los labios, o el cabello, para definir la identidad negra o afro, sobre todo en el caso de Marylin. Por ejemplo, al hablar de qué es ser afro, ella decía:

porque pensábamos que negro era solo un color de piel pero que si tenemos... mis facciones de ser labios gruesos, de ser cabello crespo, de esa forma de expresarme, de esa alegría, que uno es bastante extrovertido, todo eso, yo te decía que aun conservamos esa tradición del velorio, de acompañar la familia, que todavía esas manifestaciones culturales están vivas en nuestra comunidad. (Entrevista No. 5, Marylin Morales)

Es destacable que todos los líderes entrevistados manifestaban un rechazo a reducir lo negro o lo afro al color de la piel, en un intento por posicionar lo étnico como algo más allá de lo racial. Las distinciones entre negro, afrodescendiente y afrocolombiano, han servido para asegurar dicho discurso desde distintas tendencias. Quienes juzgan como relevante dichas distinciones utilizan nociones que articulan negro con raza y etnia con afro; Julio reconoce que es una distinción que no es ampliamente compartida, porque en el «diccionario cotidiano» son términos sinónimos; por otro lado, Marylin integra ambas dimensiones al juzgar como irrelevante la distinción y, además, al usar marcadores que son racializados convencionalmente para definir la identidad étnica.

Algunas de las preguntas sobre la especificidad de lo negro o lo afro en Luruaco, que he comentado hasta aquí, también fueron trasladadas a otros miembros de los consejos comunitarios que he denominado «bases», para referirme a quienes integran los consejos y no tienen un rol de líder o de representación hacia afuera de los consejos. En las conversaciones con las bases: hacedoras de arepa de huevo, campesinos, artesanas, entre otros, encuentro que surge con mucha fuerza la multiacentualidad sobre lo negro o lo afro, como respuesta a la pregunta sobre si se identifican como negros o como afros. Incluso, hay quienes, aunque reconocen los beneficios y la importancia de los consejos comunitarios, sólo dicen ser negros por su color de piel, pero el resto del complejo discursivo se acentúa en un autorreconocimiento como campesinos. Como ilustración de esto, en las siguientes respuestas se muestra la variedad de acentos:

claro, ¿no nos ve el color de la piel? (Hermanos Korioto, 2017)

La asociación esa no quiere que uno diga que uno es campesino... dijo que no, que ¡cuidado íbamos a decir que nosotros éramos campesinos! Y yo cómo voy a decir que yo tengo plata si yo tengo que venir a tirá machete ahí. (Entrevista No. 6 Filiberto Emitola)

yo soy afro, porque mi bisabuelo era de raza prácticamente negra, aunque mi bisabuela era de raza blanca, yo me considero afro porque nosotros... además de la combinación de indígenas que tenemos. (Entrevista No. 9, Lucas Castillo)

afrodescendiente es, o sea, de las historias de antes de las negritudes de adonde uno viene de la familia negra, para mí eso es lo que considero ser afrodescendiente. (Entrevista No. 10, Maribel Pineda)

Sí, yo soy morena [risas], negra. (Entrevista No. 12, Luz Rodríguez)

En estos relatos, vemos entremezcladas referencias a la raza, a marcadores físicos como el color de la piel e incluso, se muestra la imbricación de lo negro con lo campesino.

La importancia del color

Estas trayectorias de lo étnico y de lo negro o afro, tienen diferentes efectos en la manera como se proyecta la articulación de luchas en Luruaco. Una de ellas es la intención por agrupar a todos los luruaqueros en las banderas de las «comunidades negras». La constante apelación al conocimiento experto del Censo de Población, en el cual se representa a casi todo el municipio como afro, es muestra de esta primera trayectoria. Otra muestra de esto son los discursos, provenientes sobre todo de quienes distinguen entre negro y afro, que desencajan el color de la piel de la pertenencia a las «comunidades negras». Un ejemplo claro es el de Uribel, quien afirma: «porque uno puede tener el color como ustedes claro, y sus ancestrales pueden ser negros, y no tienen el color negro» (Entrevista No. 3, Uribel Coronel).

Al respecto, Gerardo insiste en que la forma de identificarse es un tema de «conciencia», «subjetivo» y no «concreto». Además, usa un ejemplo personal en este sentido:

El tema de asumirse como negro es un tema más de conciencia. Aquí mucha gente que tiene piel blanca pero que su corazón y su conciencia lógicamente, está en favor y en defensa de las comunidades afrocolombianas, de hecho, cuando constituimos el consejo comunitario, eso fue en el 2004, nosotros teníamos un comité en el 2002. Ese comité, quien era mi esposa era de piel blanca, y hacia parte del consejo comunitario, y era hacer parte conscientemente de que ella venía de unas descendencias negras. Ella era repelonera, y se asumía como negra, y su piel era blanca. Entonces yo creo que asumirse como tal es un tema de conciencia. (Entrevista No. 1, Gerardo Jiménez)

Esto puede entrar en tensión con la perspectiva defendida por Marilyn. Aunque no le pregunté por la posibilidad de «tener la piel blanca» y pertenecer a los consejos comunitarios, la hibridación de elementos etnizados y de otros convencionalmente racializados, puede dificultar dicha trayectoria de intenciones articularias.

Retóricas del desengaño

En los discursos sobre la negritud se puede notar la manifestación de lo que he llamado *retóricas del desengaño*, es decir, de una narrativa según la cual la conciencia de portar una identidad étnica negra o afro es una revelación frente a los discursos racistas que ellos mismos reproducían. Esta es una de las trayectorias que identifiqué en los esfuerzos discursivos sobre lo negro/afro.

En esta trayectoria, veo como principal exponente a Marilyn. En mis conversaciones con ella me contaba que uno de los grandes objetivos del consejo era «luchar por todas esas fallas que hay de racismo, de discriminación, que se resarza nuestro derecho» (Entrevista No. 5, Marilyn Morales); además, usa discursos en los que manifiesta regocijo por haber conocido una verdad que había sido ocultada por el racismo, gracias a los trabajos organizativos donde se difundían discursos sobre lo ético y lo negro o lo afro: «Y me invitaban a conferencias, me invitaban a foros, y si es muy importante que uno asista... a veces la gente dice yo no voy a perder mi tiempo ahí oyendo, pero yo si invertía mi tiempo en eso» (Entrevista No. 5, Marilyn Morales). De allí que afirme con orgullo que

ya nadie me viene a echar el cuento 'ique «como tengo el colorsito así un poquito... ya yo no soy negra», ¡no! yo ya sé que soy negra por todo cuanto hago, porque esa es mi identidad eso es lo que yo soy. (Entrevista No. 5, Marilyn Morales)

Estas retóricas del desengaño también articulan las apuestas por una identidad étnica con discursos antirracistas. «Yo orgullosamente prefiero ser nombrada negra, porque negra soy... ¡y qué si soy negra! [risas]» (Entrevista No. 5, Marilyn

Morales), expresa Marylin, situándose en estrategias discursivas antirracistas, cercanas a la teoría queer, que se apropian de la expresión «negro» para desestabilizar los significados racistas que se le han asignado (Restrepo, 2017, p. 9). Esto se manifiesta más expresamente, en un relato emotivo de Marylin sobre el rechazo a la normalización racista del cabello de la gente negra, que alguna vez reprodujo:

y me ponía a leer sobre los turbantes, a mí por ejemplo me identifican como la Señora del Turbante, porque yo uso mi turbante para todas partes, y si no, uso mi cabello crespo así como lo tengo orgullosamente... una vez de pronto hace mucho tiempo podía sentirme apenada y me alisaba el cabello pero por ese proceso, esa cuestión de la discriminación; entonces uno trataba de alisarse el pelo para que no le dijeran «la pelorrucho», la pelo no sé qué, y hoy no... me importa un pito ese alisser, me siento contenta de tener mi pelo, si me lo quiero alisar porque quiera de pronto pero no porque ninguno me va a decir a mí que mi pelo es feo, porque yo ya sé que mi pelo no es malo, porque ya yo he podido identificar, y trato de repetir eso en nuestra comunidad, de que no hay pelo malo, porque el pelo no le ha hecho mal a nadie, de que hay cabellos crespos, cabellos lisos, cabellos ondulados, y eso lo he reproducido en mi comunidad para que la gente también, tanto así, que ya el uso del turbante, los gajos, las trenzas, desde el año pasado para acá en Luruaco es impresionante, ha crecido por lo menos en esa parte. (Entrevista No. 5, Marylin Morales)

Conclusiones

Aquí dejo resumido parte de mi intento por responderme a las preguntas: ¿Cómo es posible que en el departamento del Atlántico haya un municipio en el cual más del 90 % de su población se identifica como negra o afro? ¿Por qué se dan estos cambios hacia un amplio autorreconocimiento negro? El recorrido que hice a través de las historias y los discursos usados por los miembros de los consejos me ha llevado por lugares conocidos y por otros insospechados.

El contenido de esos discursos e historias, muestra un lugar conocido o sospechado, relativo a una de las conexiones clave para el surgimiento de las identidades negras y afrodescendientes en Luruaco: la intervención de los activistas de San Basilio de Palenque. Palenque es el paradigma de la etnicidad negra en el Caribe colombiano (Cunin, 2004, 2003), que ha sido visibilizado incluso desde los inicios de los estudios sobre la gente negra (Friedemann & Cross, 1979). Además, la fortaleza organizativa del Palenque ha llevado a que los activistas de San Basilio se conviertan en un eje en las políticas de la identidad del Caribe, y en particular del Atlántico. Desde que se asentaron en Barranquilla con organizaciones como Kusuto y Angela Davis, han proliferado los consejos comunitarios en los municipios del departamento.

Por otro lado, entre las cosas que llamaron mi atención por su complejidad y particularidad, tenemos:

Que el terreno fértil de las estrategias de difusión de la etnización, ejercidas por las organizaciones de Barranquilla, haya sido el dejado por movimientos estudiantiles, artísticos y hasta clandestinos. Aquí se habla de un tránsito de, sobre todo, jóvenes activistas ávidos por oportunidades para continuar luchas por fuera de los canales tradicionales de la política local hacia consejos comunitarios como figura organizativa; mientras en otra vía bastante diferente, el tránsito se dio desde luchas agrarias a luchas por el territorio, como en Montes de María (Herrera, 2013) o en el Pacífico (Restrepo, 2013).

Que la cooperación internacional haya tenido un papel fundamental: las organizaciones de Barranquilla, al menos Angela Davis, tienen contactos explícitos con el movimiento negro en los EE. UU.; la creación de espacios de difusión por los proyectos ofrecidos por Usaid; y el desarrollo de algunas apuestas ambientales de los consejos comunitarios han sido posibles gracias al apoyo de oenegés internacionales. Esto muestra formas concretas en las que se hacen evidentes las articulaciones entre lo global y lo local de las que habla Hall ([1992] 2010), en la formación de las identidades negras contemporáneas.

Ahora bien, después de estas articulaciones ¿qué es ser negro en Luruaco? la presencia de la etnización en los discursos de los miembros de los consejos era de esperarse, sin embargo, es una presencia desigual y muchas veces dispersa. En las conversaciones con los líderes de los consejos el discurso de los legados africanos ancestrales, que suele asociarse a una identidad étnica, es mezclado con apelaciones a lo tradicional no necesariamente afro y a diferencias regionales (con respecto a los «cachacos» y los «paisas»). En esto puede evidenciarse cómo lo negro o lo afro se encuentra entre: tener legados de prácticas y saberes africanos, y ser un costeño tradicional.

Las nociones racializadas no desaparecen, sino que tienen una potencia que todavía me sorprende, se entremezclan con el discurso étnico de varias maneras: algunos de los líderes defienden que ser «afro» va más allá del color de la piel, pero apelan a la sangre o a la naturaleza para definir dicha identidad; otros, explícitamente mezclan lo racial y lo étnico, usando marcadores corporales en su definición, y asumiendo apuestas en contra de prácticas racistas como la discriminación basada en la idea del «pelo malo». Por otro lado, no existe el consenso sobre la corrección política de la categoría «afro» sobre la de «negro», que es visto en otros contextos (Restrepo, 2017), ni viceversa, ya que son categorías usadas indiferentemente para definir una identidad étnica, racial o híbrida.

Entre algunos miembros de las «bases» de los consejos, también se manifiestan: versiones híbridas de la identidad negra, aunque las nociones racializadas tienen mucha más presencia que las culturalistas; mientras en otros reconozco desinterés

o falta de recursos para elaborar definiciones sobre la identidad negra. Esto demuestra que el discurso étnico de lo negro o afro llega de forma desigual en algunos contextos donde han surgido consejos comunitarios: tiende a fijarse entre los líderes de los consejos que han liderado la conformación y sostenimiento de las organizaciones, y a dispersarse entre los demás miembros, que tienden a usar otros discursos para reelaborar lo negro o lo afro, como las nociones racializadas. Asimismo, se hicieron evidente otras disputas identitarias que resultan más preocupantes para las «bases»: el borramiento de lo «campesino» y los esfuerzos por reemplazarlo por otras expresiones como una identidad de «empresario rural».

Un lugar común cuando se habla de las políticas de la identidad, como fue ya mencionado, es sospechar de las construcciones identitarias porque fragmentan las luchas al defender identidades excluyentes que bloquean la posibilidad de unir esfuerzos. Pero en Luruaco no observé tan claramente esta tendencia. Es más, estos consejos comunitarios, algunas veces sin tener dicho objetivo, se proyectan como organizaciones articuladoras de varias de las luchas presentes en el municipio. En las intervenciones de los miembros que entrevisté, quienes defienden lo afro como algo más allá del color de la piel, conciben que la gente «blanca» sea parte de los consejos; además, algunas de sus actividades se han concentrado en apoyar y hasta constituir otras organizaciones gremiales. Este último es el caso de Matamba que ha jugado un papel fundamental en la constitución de organizaciones de campesinos, en parte por todos los problemas que ha tenido en su visibilización.

Ahora, sería muy fácil decir que identificarse como afros o negros, en Luruaco, es un recurso, una estrategia política o, mejor, un uso estratégico del derecho y de las normas multiculturalistas en un país en donde dialogar con el Estado en términos respetuosos y dignificantes es imposible. Sin embargo, creo importante decir que el uso de dichas identidades, no se reduce a un «esencialismo estratégico». Es más complejo que eso. Se trata de las disputas constantes de diversos campos argumentativos y de representación, entorno a las coyunturas y a la respuesta a la necesidad del Estado de distinguir a su interlocutor como «étnico» o no; y esto, tiene impactos en la vida de la gente, en los discursos de los líderes, aunque trasciendan o no a los de las «bases».

Por supuesto que los líderes entrevistados, coinciden en que la Ley 70 de 1993 en el Caribe, y en el país, es una herramienta, un instrumento para abrirse posibilidades y para sostener sus reclamos y luchas por el reconocimiento de derechos y el acceso a los mismos. Pero también, la identidad negra o afro entre los miembros de los consejos hace parte de luchas contra las violencias del racismo, y la búsqueda de vías de reclamos que no caigan en las redes de la política local tradicional. En esa lógica, y más allá de las complejidades en la operación de categorías e identificaciones, estos consejos se están disputando a diario el reconocimiento y la visibilización de su existencia como «comunidad negra»,

están buscando concertar su posición dentro de las estructuras de poder, sociales, económicas, simbólicas, entre otras, en las que las políticas de la identidad negra no son necesariamente una jaula inescapable que fractura las luchas políticas con las maneras en que los protagonistas se definen a sí mismos y a los otros, como algunos teóricos sospechan, pero tampoco representan una apertura hacia la emancipación de las «comunidades negras».

Referencias

Arocha, J. (1999). *Obligados de Ananse. Hilos ancestrales y modernos en el Pacífico Colombiano*. Universidad Nacional de Colombia- CES.

Cunin, E. (2004). De la esclavitud al multiculturalismo: el antropólogo entre identidad rechazada e identidad instrumentalizada. En E. Restrepo, & A. Rojas (eds.). *Conflicto e (in)visibilidad* (pp. 141-156). Editorial Universidad del Cauca.

Cunin, E. (2003). *Identidades a flor de piel. Lo «negro» entre apariencias y pertenencias: mestizaje y categorías raciales en Cartagena*. IFEA; ICANH; Uniandes; Observatorio del Caribe Colombiano.

Friedemann, N. S. (1993). *La saga del negro: presencia africana en Colombia*. Pontificia Universidad Javeriana.

Friedemann, N. S. (1992). Huellas de africanía en Colombia. *Thesaurus*. Tomo XLVII. Núm. 3.

Friedemann, N. S. & Cross, R. (1979). *Ma'Ngombe: guerreros y ganaderos en Palenque*. Carlos Valencia Editores.

Fundación Ku-suto. (s.f.). Reseña histórica. sites.google.com/a/kusuto: <https://sites.google.com/a/kusuto.info/www/home/resena-historica>

Hall, S. ([1992] 2010). La cuestión de la identidad cultural. En S. Hall. *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Envión Editores; IEP; Instituto Pensar; Universidad Andina Simón Bolívar.

Herrera Arango, J. (2013). *Sujetos a mapas. Etnización y luchas por la tierra en el Caribe colombiano*. Pontificia Universidad Javeriana.

Restrepo, E. (2017). ¿Negro o afrodescendiente? Debates en torno a las políticas del nombrar. *Congreso internacional de estudios afromexicanos: reflexiones, debates y retos*. 4 al 7 de septiembre de 2017. Antequero, Oaxaca, México.

Restrepo, E. (2013). *Etnización de la negritud: la invención de las «comunidades negras» como grupo étnico en Colombia*. Editorial Universidad del Cauca.

Wade, P. (2014). Raza, ciencia, sociedad. *Interdisciplina*, 2(4), 35-62.

Wade, P. (2002). *Música, raza y nación. Música tropical en Colombia*. Vicepresidencia de la República de Colombia.

Entrevistas

Gerardo Jiménez Manotas. Fundador del Consejo Comunitario 2017. Grabación de audio, 80 minutos. Entrevistó: Sibelys K. Mejía Rodríguez. (Entrevista No. 1, Gerardo Jiménez)

Julio Jiménez Manotas. Fundador del Consejo Comunitario Afrocolombiano Kusuto Magende de Luruaco. Luruaco, Atlántico. 29 de junio de 2017. Grabación de audio, 111 minutos. Entrevistó: Sibelys K. Mejía Rodríguez. (Entrevista No. 2, Julio Jiménez)

Uribel Coronel. Fundador del Consejo Comunitario Afrocolombiano Kusuto Magende de Luruaco y del Consejo Comunitario Matamba en Pendales. Pendales, Luruaco, Atlántico. 30 de junio de 2017. Grabación de audio, 35 minutos. Entrevistó: Sibelys K. Mejía Rodríguez. (Entrevista No. 3, Uribel Coronel)

Marylin Morales Roa. Representante Legal del Consejo Comunitario Afrocolombiano Kusuto Magende de Luruaco. Luruaco, Atlántico. 05 de julio de 2017. Grabación de audio, 58 minutos. Entrevistó: Sibelys K. Mejía Rodríguez. (Entrevista No. 5, Marylin Morales)

Filiberto Emitola. Miembro del Consejo Comunitario Afrocolombiano Matamba de Luruaco. Luruaco, Atlántico. 30 de junio de 2017. Grabación de audio, 20 minutos. Entrevistó: Sibelys K. Mejía Rodríguez. (Entrevista No. 6, Filiberto Emitola)

Lucas Castillo Montero. Hacedora de arepa e' huevo, Miembro del Consejo Comunitario Afrocolombiano Kusuto Magende de Luruaco. Luruaco, Atlántico. 03 de julio de 2017. Grabación de audio, 6 minutos. Entrevistó: Sibelys K. Mejía Rodríguez. (Entrevista No. 9, Lucas Castillo)

Maribel Pineda. Hacedora de arepa e' huevo, Miembro del Consejo Comunitario Afrocolombiano Kusuto Magende de Luruaco. Luruaco, Atlántico. 03 de julio de 2017. Grabación de audio, 3 minutos. Entrevistó: Sibelys K. Mejía Rodríguez. (Entrevista No. 10, Maribel Pineda).

Luz Mery Rodríguez. Hacedora de arepa e' huevo. Luruaco, Atlántico. 03 de julio de 2017. Grabación de audio, 3 minutos. Entrevistó: Sibelys K. Mejía Rodríguez. (Entrevista No. 12, Luz Rodríguez).