



UNIVERSIDAD  
**NACIONAL**  
DE COLOMBIA

# **Identidades en disputa: Políticas de la identidad negra/afro en Luruaco**

**Sibelys Katina Mejía Rodríguez**

Universidad Nacional de Colombia  
Facultad de Ciencias Humanas, Maestría en Estudios Culturales  
Bogotá D.C., Colombia  
2017

# **Identidades en disputa: Políticas de la identidad negra/afro en Luruaco**

**Sibelys Katina Mejía Rodríguez**

Tesis de investigación presentada como requisito parcial para optar al título de:  
**Magister en Estudios Culturales**

Director (a):  
Doctor, Eduardo Restrepo  
Codirector (a):  
Doctor, Oscar Iván Salazar

Universidad Nacional de Colombia  
Facultad de Ciencias Humanas, Maestría en Estudios Culturales  
Bogotá D.C., Colombia  
2017

*A mi familia...*

*Mami, papi, abuelita, hermanos, sobrinas, esto tiene sentido por ustedes.*

*A los amores de mi vida, por quienes intento ser un poco mejor todos los días.*

## **Agradecimientos**

Agradezco a todas y cada una de las personas que me vieron en el trasegar de mi tesis, a quienes me acompañaron, me tuvieron paciencia y me dieron palabras o gestos de ánimo. A los que quedan y a los que ya no están.

Agradezco especialmente a mi mamá y a mi papá, porque han sido incondicionales, porque, aunque no han terminado de entender por qué una abogada haría una maestría en estudios culturales, han estado conmigo en mi decisión, me han retado a aprender más, a enseñarles más. Gracias a mi mamá por todo su amor, por la buena energía, por su risa, por leerme artículos de periódicos sobre vida en otros planetas, hallazgos de material arqueológico, ambientalismo, entre otros, que según ella me servían para “lo que estás estudiando”. No me sirvieron para la tesis, me sirvieron para llenar el alma. Gracias a mi papá, por la fuerza, por las ganas, por la curiosidad, por pedirme libros sobre “eso que tu estudias” y después decirme: “no entendí mucho, pero suena bonito”. Gracias madre y padre selvas por intentar, todos los días, comprenderme.

A Carlos Olaya, mi compañero de vida, mi amante incansable, infinitas gracias por la paciencia, gracias por tus aportes, por tu sabiduría, por tus regaños, por decirme todos los días de múltiples formas que se puede y ayudarme a hacerlo posible, a poder.

También agradezco a mis amigos y amigas, a mis hermanos y hermanas de vida, por enseñarme cada cosa, por regalarme sus risas, por estar para mí cuando lo necesito. Gracias a Viviana Morán por su preciosa energía, por sus ganas de cambiar el mundo y su trabajo por ese objetivo; gracias a Tata Amaya por recibirme en su vida sin condiciones, por amarme con mi genio, por decirme siempre “sí se puede, tu sí puedes”. Gracias Alejandra, por enseñarme a ser fuerte, a comprender lo sucio y desalmado que es el aparato al que nos enfrentamos todos los días desde nuestras múltiples militancias personales, laborales, políticas; espero verte pronto en las calles, nos queda mucho por recorrer. Gracias a Nata Quintero, por aguantarme en la casa todos los días, por escuchar mis quejas, por hacerme el desayuno de vez en cuando, por compartir tus

espacios vitales conmigo. A Danit Torres, porque sin su apoyo desinteresado y su amor por ayudar a los demás, llegar aquí no hubiese sido posible; gracias por ser mi madrina sin rituales, mi compañera de adaptaciones.

A Miguel Salas, a Jorge Galeano y a Iván Montenegro, gracias, muchas gracias por hacerme reír tanto y llorar también, por ayudarme a ver posibilidades, por hacerme saber que cuento con ustedes, por su amor infinito, por ser cada uno a su manera, por sacarme la piedra, por las discusiones, por la entrega.

A mis compañeros y compañeras de maestría, Paula, Lina, Gina, Laura, Malú, Mafe, Daniel, Jorge, por dejarme ver sus esfuerzos y enseñarme desde ahí; por sus bellos corazones y sus pasiones.

A Eduardo Restrepo, mi director, por toda la paciencia que hay que tenerles a estudiantes que trabajan para estudiar, que tienen problemas familiares y personales, por no olvidar que los y las estudiantes somos humanos, que nos equivocamos, que estamos aprendiendo igual que los docentes; gracias por comprometerse a enseñar y a aprender por fuera de los códigos de la docencia vertical que hace tanto daño; gracias por sus consejos, sus comentarios y dedicación.

Finalmente, agradezco de forma especial a los y las miembros de los Consejos Comunitarios Kusuto y Matamba, a Marylin, Julio, Gerardo, Uribel, Fernando, Delcy y a todos sus miembros por trabajar en temas tan álgidos y difíciles, por seguir enamorados de la gente, por todo el amor que le ponen a su trabajo, por todos y cada uno de los esfuerzos que han hecho y están dispuestos a hacer en el trabajo comunitario. Gracias a Alfymary por la comida rica, por compartirme su experiencia de vida y sus trucos de cocina. A Julio, gracias por su enorme y esperanzadora sonrisa, por su pasión por el arte y por sus convicciones orientadas al bienestar colectivo. A Marylin, gracias por recibirme con los brazos abiertos, por ser una madre todos los días que estuve con ustedes, por abrirme las puertas de su casa y de su familia; gracias por tu compromiso y tu entrega. Gracias a todos y todas por acompañarme en esta aventura.

**Resumen**

En el presente pretendo analizar las políticas de la identidad negra en Luruaco, a partir de la constitución y consolidación de los consejos de Kusuto Magende y Matamba. Para ello, describo los contextos en los que emergen estas organizaciones negras en dicho municipio, los discursos sobre la identidad negra que usan y las tecnologías con las que se disputan, y los efectos de dichas intervenciones.

**Palabras clave: políticas de la identidad, negro, afro, Caribe, Luruaco, consejos comunitarios**

**Abstract**

In the present text I pretend to analyze the black identity politics in Luruaco, since the constitution and consolidation of Kusuto Magende and Matamba councils. To do that, I describe the contexts in which those black organizations emerge in that municipality, the discourses of black identity that are used and the technologies with which they pretend to position themselves, and the effects of those interventions.

**Keywords: identity politics, black, afro, Caribe, Luruaco, communitary councils**

## Contenido

Introducción .....	1
Las políticas de la identidad .....	3
Globalización, nación e identidad .....	5
La identidad negra en el Caribe colombiano y en Luruaco.....	7
Aspectos metodológicos y organización del texto .....	11
1. ¿“Comunidades negras” en Atlántico? Articulaciones y conflictos .....	14
Oenegés, etnoeducadores, artistas y activistas estudiantiles .....	15
Un segundo consejo comunitario: ¡Nació Matamba!.....	21
Entonces, ¿dos consejos comunitarios?.....	23
2. “Concientización”: tecnologías, discursos y retóricas .....	26
Tecnologías de concientización.....	27
Legados africanos, prácticas tradicionales y diferencia regional .....	32
Raza y etnia... ¿negro o afro? .....	38
La importancia del color y las retóricas del desengaño.....	43
3. La identidad desde las “bases”.....	46
¡Que cuidado íbamos a decir que nosotros somos campesinos! .....	47
Desconcierto, reapropiaciones e hibrideces sobre lo negro .....	51
El patrimonio cultural: Entre la identidad regional y el sustento económico.....	54
4. Entramado de conflictos: tierra, ambiente e identidad afro .....	60
La lucha por la tierra y la titulación colectiva .....	60
Agua, minería, bosques y la consulta previa .....	64

Disputas por la identidad afro: fiestas, gastronomía, danzas, artesanías y etnoeducación .....	68
5. El Estado y la etnización .....	71
Cuestiones de registro: la disputas por la propiedad colectiva .....	72
Usos de la identidad étnica .....	79
Patrimonialización de la identidad negra.....	85
Referencias citadas .....	95



## **Índice de fotografías**

Fotografía 1: Mural de Julio No. 1 en el casco urbano de Luruaco .....	30
Fotografía 2: Mural de Julio No. 2 en el casco urbano de Luruaco .....	31
Fotografía 3: Mural de Julio No. 3 en el casco urbano de Luruaco .....	32
Fotografía 4: Estatua de la Hacedora de Arepas en Luruaco .....	69
Fotografía 5. Bodega donde se encuentra la despulpadora de Pendales .....	77
Fotografía 6. Inauguración de la despulpadora de Pendales. ....	83
Fotografía 7. Son de Negro en la inauguración de la despulpadora de Pendales .....	84

## **Índice de mapas**

Mapa 1.Ejemplo de la "Gran Propiedad" en Luruaco .....	61
Mapa 2. Comparación entre "Gran Propiedad" del Mapa 1 y pequeñas fincas.....	62
Mapa 3. Minería cerca al corregimiento de Arroyo de Piedra y a la Ciénaga del Guájaro .....	66
Mapa 4. Ubicación de la Reserva Natural Regional Los Rosales .....	67

## Introducción

Nací en Ponedera, municipio del Departamento del Atlántico, en una familia bastante grande, de alrededor de 35 primos y primas-hermanas, más de 30 segundos; 25 tíos y tías; y en este momento, sólo tengo viva a mi abuela materna. La mayoría es de piel negra. En mi casa, somos 4 hermanos, de dónde yo soy la única mujer y la menor de todos. Mis hermanos y yo terminamos el colegio, y mi papá y mi mamá no lo hicieron, por diversas razones. Por mi parte, soy la única persona de la familia, incluso extensa, que logra llegar a la universidad a cursar un pregrado y, lo más importante, terminarlo e iniciar una maestría. Escoger la maestría en estudios culturales, fue un choque para mi familia, que aún no entiende por qué a una abogada habrían de interesarle “esas cosas raras”.

Salí de mi casa a los 17 años, en enero de 2010, con \$50.000 en el bolsillo, un pasaje de bus regalado por la familia con destino a Bogotá, a un lugar que no conocía, aunque había venido una vez, en noviembre de 2009, a presentar una prueba de inglés como requisito para el ingreso a la Universidad Nacional. Fue un viaje que duró tres días (uno de ida, otro de examen y el último de vuelta), bastante traumático por el cambio de clima y por las consecuencias que tuvo que soportar mi familia por haber solventado un viaje de más de 200 mil pesos. Lo más triste del viaje, es que no era obligatorio presentar ese examen, pero por desconocimiento y falta de acompañamiento en el proceso de ingreso a la Universidad, lo presenté.

Cuando ya me correspondía viajar a Bogotá para quedarme estudiando Derecho, lo hice sin recursos económicos y sin opciones donde llegar a vivir; sin embargo, lo hice por la esperanza que me sembró la Fundación Color de Colombia (Fundacolor), desde donde me llamaron a decirme que ellos se encargaban de ayudar a “jóvenes negros” que ingresan a la Universidad Nacional, buscándoles padrinos o madrinan que los acompañaran en su proceso de adaptación a la ciudad, gestionando hospedaje y

recolectando ropa para quienes lo necesitaran. En ese momento no me pregunté si yo era o no negra, sin embargo, era mi posibilidad más cercana de sobrevivir en Bogotá.

Estando en Bogotá, me encuentro con un grupo de jóvenes, mayoritariamente del Valle del Cauca y del Pacífico, que me acogieron y me amaron como yo a ellos, sin importar nuestras diferencias. Digo diferencias porque mi familia y mis cercanos siempre me dijeron que yo no era negra y en consecuencia ellos tampoco lo eran, y aunque a veces los escuchaba decir que teníamos el sabor del negro en la sangre, recuerdo que siempre me corrigieron cuando me escuchaban decir “yo soy negra”, su corrección era literalmente: “nosotros no somos negros, los negros están en Palenque y en el Pacífico”. A pesar de eso, en Bogotá siempre me dijeron “negra”, “negrita”, “negrura”, incluso una vez un hombre me golpeó en un bus, fundamentado en que por ser negra ni estando en una universidad podía hablar bien, pronunciar bien. Entonces, ¿si soy negra?

Bogotá cambió mi vida, estando en ella, empiezo mi proceso identitario como mujer negra, desde cuyo seno también comienzo a preguntarme por la razón que les permitía a mis familiares y cercanos negarse como negros y señalar a otros como tales. En ese contexto y desde mi formación como abogada, empiezo a conocer la normativa sobre “comunidades negras” que hay en el país y me doy cuenta que el Caribe, el norte del país no está expresamente nombrado en esas normas, aunque sí se habla en los medios de una supuesta herencia africana que hace que los y las costeñas seamos “alegres”, “excelentes bailadores”, que tengamos “mucho sabor”. ¿Será que los negros del país están sólo en el Pacífico? ¿Por qué cuando estoy afuera es que me doy cuenta de la forma en que otros me ven?

Al final de mi pregrado, conozco de casos de consejos comunitarios en el Caribe, específicamente en el Atlántico, por medio de una resolución, que conozco por accidente, en la que se reconoce presencia étnica, específicamente negra, en Luruaco y otros municipios cercanos a éste, como fundamento para reconocer el derecho a la consulta previa. Esto me genera más preguntas y, a decir verdad, mucha emoción; así

que empiezo a rastrearlos sin mayor éxito, ya que no es mucha la información que se consigue sobre consejos comunitarios, y menos en el Caribe, en internet.

Finalmente logré tener acercamientos con estos consejos, mediante contactos que hice con la Conferencia Nacional de Organizaciones Afrocolombianas (CNOA), en los que ofrecí apoyo desde mis conocimientos jurídicos a la gestión de sus reclamos ante el Estado. Esta tesis de investigación resulta ser una forma de empezar a abordar algunas de las preguntas que me estaba haciendo en lo que yo llamo mi proceso identitario, aprovechando la experiencia de estas organizaciones negras con las que he llegado a involucrarme. Es así como decido trabajar en el análisis de las políticas de la identidad negra en Luruaco, a partir de la constitución y consolidación de los consejos de Kusuto Magende (En adelante Kusuto) y Matamba (en adelante, consejos).<sup>1</sup>

### **Las políticas de la identidad**

Por *políticas de la identidad* entiendo 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 cómo en Atlántico, el departamento en el cual me enseñaron que no éramos negros, otros están empezando a hacer reclamos políticos desde dicha identidad, aprovechando las herramientas institucionales ideadas y desplegadas desde el giro multicultural que se manifestó en la Constitución de 1991.

Este fenómeno hace parte de una tendencia global contemporáneo caracterizada por el surgimiento de movimientos indígenas, negros, de mujeres, LGBTI, etc., que ha sido ampliamente estudiada, discutida y cuestionada en las últimas décadas. Una de las críticas que se ha “puesto de moda” (Grimson, 2010; Clifford, 2000) en teoría social, es que los grupos sociales y los académicos que promueven y celebran las políticas de

---

<sup>1</sup> Tengo que reconocer que el objeto de investigación ha cambiado. Inicé con una pregunta enfocada en las transformaciones políticas y culturales de estos dos consejos. Sin embargo, conforme iba conociendo a estas organizaciones la densidad de la experiencia etnográfica me fue direccionando hacia las políticas de la identidad.

la identidad lo hacen desde conceptualizaciones esencialistas, que explican la diferencia desde atributos estables que hacen parte de un núcleo común compartido por los miembros de un grupo y que los distingue de manera clara de otros grupos; en contraste se esgrime teorías “constructivistas”, según las cuales la diferencia es históricamente construida en disputas de poder mediante prácticas discursivas y no discursivas de diferenciación y que, por lo tanto, las identidades siempre son plurales, híbridas, contingentes, y siempre en disputa (Escobar, 2010). En consonancia con lo anterior, se critica que estas políticas de la identidad tiene efectos perversos como la fragmentación de luchas y la clausura por la articulación de causas comunes entre diversos sectores (Clifford, 2000), que llevan a procesos de violencia y exclusión o asilamiento (Laclau, 1996). De allí que se comience a mirar con sospecha todo intento por realizar reclamos en nombre de particularismos, volviéndose común las acusaciones de que quienes realizan reclamos en nombre de identidades cerradas y estables están obrando desde un “esencialismo estratégico”.

Sin embargo, también se ha cuestionado la obsesión por deconstruir identidades y exorcizar los esencialismos usados en los debates por las políticas de la identidad, desde un llamado por “tomar en serio las políticas de la identidad” (Clifford, 2000). Para James Clifford, si nos encasillamos en una oposición genérica en contra de las políticas de la identidad, o en esfuerzos por ir más allá de estas, nos perdemos las volatilidades, ambigüedades e historias de múltiples movimientos políticos contemporáneos. Por su parte, Claudia Briones critica la manera como es consenso alrededor del constructivismo, o del “constructivismo cliché”, lleva a algunos desaciertos a la hora de estudiar la identidad, sobre todo, el de subordinar la evidencia sobre las identidades estudiadas a un esquema explicativo predeterminado que las asume como producto de la globalización, buscando hacer coherente lo “real” con lo que el investigador desea; de allí que para Briones el constructivismo se debilite al 1) caer en un anti-esencialismo esencialista que supone siempre la “no necesaria correspondencia” entre sujetos e identidades, 2) al buscar o promover la hibridez de las identidades estudiadas sin preguntarse por qué en ciertos contextos se producen identidades nítidas y en otros

identidades brumosas, y 3) al leer todo reclamo identitario como un “esencialismo estratégico” sin percibir las maneras como la gente usa identidades contrastantes que perforan constantemente (Briones, 2007).

Desde estas posiciones surge entonces una tarea que asumo en este trabajo: la necesidad dar cuenta de los contextos que habilitan o no la emergencia y los efectos de ciertas identidades y de distintitos tipos de políticas de la identidad, más que quedarse en el insulso juicio contra los esencialismos. En este sentido, un análisis de las políticas de la identidad negra resultaría inútil si solamente se centra en juzgar la forma como la gente usa, critica o defiende una identidad afro o negra; es necesario un relato sobre las situaciones coyunturales en las que emergen dichas formas de identificarse o desmarcarse como negro o afro, y los efectos políticos concretos que estas prácticas implican.

Parto de considerar, teniendo en cuenta lo discutido, que las identidades son 1) múltiples, híbridas, abiertas y contradictorias al constituirse a partir de prácticas de diferenciación en diferentes niveles y escalas que se traslapan constantemente; 2) son situacionales al activarse u ocultarse dependiendo del contexto que interpela al sujeto; y 3) son históricamente producidas mediante actos repetitivos de representación, que pueden ser interrumpidos, redireccionados y reemplazados (Wade, 2002a). Sin embargo, que las identidades sean fragmentada y múltiples no niega que en ciertos contextos se presenten como totalidades, y que sean fluidas e históricamente formadas no implica la inexistencia de regularidades, de sedimentaciones que fijan ciertos sentidos de las identidades (Briones, 2007), incluso en la “psiquis” y el cuerpo de la gente (Wade, 2002a).

### **Globalización, nación e identidad**

Uno de los debates en torno a las políticas de la identidad se centra en el papel que cumple la globalización contemporánea en la formación de estas identidades, teniendo en cuenta que una de sus características es la *compresión espacio-temporal*, una

aceleración de los procesos globales que hace que el mundo “parezca más pequeño y las distancias más cortas, para que los eventos en un determinado lugar tengan un impacto inmediato sobre las personas y los lugares que están a mucha distancia” (Hall, [1992] 2010, pág. 388). Una posición convencional es la alerta por los peligros de la homogenización cultural de este proceso, que socavaría las identidades nacionales, regionales y locales, en favor de sujeto que flotan libremente sin arraigo en ninguna historia o lugar particular; lo que para Stuart Hall es bastante simplista por tres razones: 1) la globalización ha implicado una fascinación por la diferencia, 2) el grado de control y de movimiento de esta proceso está distribuido de forma desigual alrededor del mundo, y 3) la globalización retiene aspectos de la dominación occidental, pero sus impactos relativizantes también impactan al centro del sistema mundial, sobre todo por fenómenos como la migración ([1992] 2010, págs. 392-395). Por ello, se afirma que la globalización ha tenido también como efecto pluralizador: se refuerzan diferencias y emergen nuevas identidades.

Para Hall las estrategias de formación de identidades, propiciadas por los procesos recientes de globalización, oscilan entre la *tradición* y la *traducción*. La primera es la búsqueda de identidades puras y discretas reconstruidas desde un pasado común, una ruta esencializadora, mientras la segunda que apela a la heterogeneidad y contingencias de las identidades; se trata más de una de tensión que de una relación de superación, que explica el resurgir de movimiento nacionalistas, de resurgimiento étnico, de fundamentalismos (Hall, La cuestión de la identidad cultural, [1992] 2010, págs. 397-401). De allí que “la globalización no parece estar produciendo ni el triunfo simple de “lo global” ni la persistencia, en su antigua forma nacionalista, de “lo local”” ([1992] 2010, pág. 401).

Rita Laura Segato rescata también la incidencia de las construcciones de Estados nación en la producción de identidades. Según ella habría dos tendencias explicativas enfrentadas: una, centrada en los efectos homogenizantes de la globalización, según la cual, las diferencias identitarias locales, minoritarias, son dirigidas y producidas por fuerzas del sistema global; y otra que pone el acento en las resistencias globales, para

las cuales la identidad es producto de los esfuerzos de los subalternos por resistir a la homogenización que impone la globalización (Segato, [1997] 2007). Pero dichas posturas subsumen por un lado lo local a lo global, y viceversa, obstáculo que Segato propone afrontar con la distinción entre “alteridades históricas”, o formas de diferenciación que han sido sedimentadas en las historias de la construcción de Estados nación o “formaciones nacionales de alteridad”; y, por otro lado, las “identidades políticas transnacionales”, o diferenciaciones producidas en la globalización ya sea por procesos de visibilización y etnogénesis, o por la obediencia “las pautas de un guion fijo introducido por la globalización” ([1997] 2007, págs. 121-123); de allí que los procesos globales toman distintas trayectorias dependiendo del contexto nacional donde pretenden inscribir, y las disputas en los procesos de secuestro y sustitución entre ambos tipos de diferenciación.

Entre la domesticación y la resistencia, entre la continuidad de imaginarios sedimentados y la irrupción de nuevos discursos, al estudiar las políticas de la identidad negra en Luruaco, uso los aportes considerados en este aparte para considerar que ni lo uno ni lo otro debe asumirse *a priori* al describir los procesos de difusión, recepción y reelaboración de identidades. Al decir de Hall, no hay una subsunción de lo “global” en lo “local” o viceversa, en las políticas de la identidad contemporánea, sino una nueva forma de articulación entre dichas dos dimensiones; juego en el que también están involucradas las sedimentaciones que han implicado la formación de identidades históricas que le imprimen condiciones a la emergencia y difusión de nuevas identidades globales.

### **La identidad negra en el Caribe colombiano y en Luruaco**

En Colombia ha habido un resurgir de las identidades negras o afros, y de los reclamos políticos en nombre de esta, sobre todo desde los años 90. Contexto caracterizado por el giro multicultural representado usualmente en la Constitución de 1991 y la Ley 70 de 1993, y con ello, la representación de la gente negra en términos étnicos: como

comunidades con prácticas tradicionales y territorios. Fue un momento histórico precedido por un llamado desde la academia social colombiana por enfoques sensibles a la diferencia negra, que fue seguido luego por un gran auge de estudios que atendieron dicho llamado, la gran mayoría ellos, centrado en la región del Pacífico, en donde también se había concentrado el reconocimiento legal y las intervenciones estatales en favor de las “comunidades negras”<sup>2</sup>. Por ello, señalaban una tendencia “pacífico-céntrica” en el emergente campo de los estudios de la gente negra en Colombia. Sin embargo, desde los años 2000, otras regiones han recibido progresivamente mayor atención desde proyectos que pretenden describir la emergencia y las disputas identitarias de la gente negra, entre ellos el Caribe.

Antes de los años 90 hubo algunas escasas iniciativas por estudiar lo negro en la región Caribe. Entre estos pueden destacarse algunos trabajos seminales elaborados por Nina Friedemann, pionera en los estudios de la gente negra en Colombia, sobre San Andrés y Providencia, desde un enfoque afroamericanista preocupado por la visibilización de legados africanos entre los raizales (Friedemann, 1964-1965), otro sobre etnohistoria y reconstrucción del despojo territorial de los habitantes de San Basilio de Palenque (Friedemann & Cross, 1979), un estudio sobre los aportes culturales negros al Carnaval de Barranquilla (Friedemann, 1985).

Ya para finales de los 90, se publica un libro de Peter Wade que contrasta con el auge de los estudios sobre la gente negra en clave étnica, al preguntarse por las dinámicas de las relaciones raciales en Colombia, en cual aborda casos como el de la negritud en Cartagena, ciudad en la cual nota la pervivencia de jerarquizaciones basadas en el racismo (Wade, 1997), tema que ha seguido abordando desde diferentes objetos de investigación en el Caribe (2002b), además de otras regiones. Otro trabajo orientado por una ruta similar fue el de Elisabeth Cunin, quien indagó por las prácticas de

---

<sup>2</sup> En la Ley 70 de 1993 usa la expresión “comunidades negras”, para referirse al “conjunto de familias de ascendencia afrocolombiana que poseen una cultura propia, comparten una historia y tienen sus propias tradiciones y costumbres dentro de la relación campo-poblado, que revelan y conservan conciencia de identidad que las distinguen de otros grupos étnicos”. Ver Artículo 2 numeral 5 de la Ley 70.

marcaración y desmarcaración racial en encuentros donde opera lo que ella denomina “competencia mestiza”, en las que se negocia constantemente el color de la piel y su significado; escenarios como la segregación espacial en la ciudad, el Reinado Nacional de Belleza, el Palenque de San Basilio, el mundo de la Champeta (Cunin, 2003; 2004).

Otro encuadre teórico prominente que ha llegado al Caribe es el de la “etnización de la negritud”, que se interroga desde el postestructuralismo por las historias y mecanismos que llevaron a la emergencia de los discursos étnicos sobre los sujetos negros: inicialmente propuesto Eduardo Restrepo para el Pacífico (Restrepo, Etnización de la negritud: la invención de las 'comunidades negras' como grupo étnico en Colombia, 2013a). Camila Rivera aborda la cuestión de por qué las rutas de integración propuestas por la Constitución, desde la etnización y la biodiversificación, generan dificultades, vacíos y tensiones para su desarrollo en San Andrés y Providencia, haciendo una revisión en el modo en que los isleños reciben, piensan, apropian, resignifican, construyen, resisten y negocian su inserción en tales rutas como medios de identificación e inclusión a la nación colombiana (Rivera, 2012). Johanna Herrera Arango, por su parte, analiza la cartografía como una tecnología de etnización desde la experiencia de un consejo comunitario en Montes de María, mediante la cual se espacializa la diferencia, en los reclamos por un territorio colectivo, lo que ha generado discusiones muy profundas al interior de las organizaciones comunitarias de la zona (Herrera Arango, 2013). Por su parte, Jorge Rangel analiza los efectos y condiciones de la performatividad con la cual se produce el discurso étnico en consejos comunitarios de la Boquilla, centro poblado de Cartagena, mediante la figura de la “palenquerización”, para significar la influencia del proceso étnico palenquero en La Boquilla, sumada a la figura o visión de los boquilleros como “guardianes de la naturaleza” (Rangel, 2015, pág. 13).

Ya en el siglo XXI comienzan a surgir algunos lugares que se han convertido en nichos de estudios. Surge énfasis en la experiencia de las organizaciones negras raizales del Caribe insular, en los que se destaca cuestiones como la invisibilidad de la identidad

negra insular en la política estatal y en la academia, o las contradicciones en las que ha incurrido los movimientos negros con el giro multicultural en San Andrés y Providencia (Leiva Espitia, 2013; Valencia, 2011). Así mismo, fruto de los esfuerzos de mitad del siglo XX por estudiar la diferencia negra en San Basilio de Palenque, algunos intelectuales, incluyendo palenqueros formados en antropología, historia y lingüística, han asumido trabajos en donde se resaltan características diferenciadoras de las “comunidades negras”, y los esfuerzos por su mantenimiento (Hernández, Guerrero, & Pérez, 2008).

Otro lugar que ha comenzado a recibir atención es el Departamento de Magdalena, en particular el barrio Cristo Rey en Santa Marta (Vega, 2009), y la zona bananera (Olivero Pavajeu, 2004), centradas sobre todo en denunciar la invisibilidad de lo negro en la ciudad y en la subregión respectivamente. La Guajira también ha recibido cierta atención que puede ser observada en dos artículos: uno de Anne-Marie Losonczy, reconocida por su tesis sobre relaciones interétnicas en el Pacífico en los 90, que esta vez caracteriza las formaciones identitarias fluidas en Dibulla, que no se inscriben dentro de los discursos etnicistas de la legislación multicultural que son descritas más adecuadamente como una situación de “competencia mestiza” (Losonczy, 2002); otra iniciativa ha sido la de un grupo de investigadores del CINEP, que han hecho un ejercicio de reconstrucción histórica de los procesos de des y reterritorialización de las comunidades negras de la Roche (Ramírez Díaz, y otros, 2015). Finalmente, hay dos grupos de estudios que son de especial relevancia para el lugar que estoy abordando. Más allá de los estudios sobre los aportes afros al Carnaval, ha habido iniciativas interesadas por la formación de organizaciones negras en Barranquilla; por un lado desde las apuestas del movimiento renaciente, que cuenta con presencia en varias zonas del Caribe (Cassiani, 2002), y por otro, desde un estudio de los discurso y de las relaciones externas e internas de dos organizaciones negras de Barranquilla que serán tratadas en este escrito (Camargo González, 2008).

Este trabajo 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.

Kusuto y Matamba son dos consejos comunitarios de Luruaco recientemente creados, en 2004 y 2012, respectivamente. A su vez, 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<sup>3</sup>. 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 las producciones, circulación, resistencias, y reelaboraciones de los discursos sobre la identidad negra en el Caribe colombiano, una oportunidad para analizar las políticas de la identidad negra.

### **Aspectos metodológicos y organización del texto**

Para analizar los cambios en las políticas de la identidad negra en Luruaco, considero que es necesario abordar cuatro elementos: 1) los *contextos* en los que surgieron las organizaciones que se han disputado ciertas nociones sobre la identidad, 2) los *discursos* sobre qué es ser negro o afro con los que estas organizaciones han intervenido en el municipio, y las *tecnologías* con las que cuales se han pretendido posicionar, y 3) los *efectos* de dichas intervenciones en las disputas políticas de los consejos, en particular, en los miembros de la organización, en los conflictos en los que están

---

<sup>3</sup> El municipio limita al Norte con el Municipio de Piojó, al Sur con el Municipio de Repelón, al Este con el Municipio de Sabanalarga y al Oeste con el Departamento de Bolívar; en su jurisdicción se encuentran la laguna de Luruaco, una parte del embalse el Guájaro, la ciénaga de San Juan de Tocagua y numerosos caños y arroyos, además del área protegida Los Rosales o Parque Natural Regional Los Rosales. Tiene cinco corregimientos: Santa Cruz, Arroyo de Piedra, Palmar de Candelaria, Péndales y San Juan de Tocagua, y cuenta con cuatro veredas: Socavón, Barrigón, La Puntica y Los Límites. Kusuto se ubica en la parte urbana de la cabecera municipal; mientras Matamba está en el corregimiento de Péndales, considerado mayoritariamente rural.

involucrados y en su relación con el Estado. La razón de la distinción entre estos elementos se explica en el desarrollo de cada capítulo.

Para obtener información sobre dichos escenarios realicé cuatro visitas al municipio, en las cuales acompañé a los líderes de los consejos y a otros miembros en sus hogares, en las oficinas de la organización y en sus labores cotidianas. La primera, de acercamiento, fue a mediados de 2015, la segunda en enero de 2016, en la cual realicé un taller sobre titulación colectiva y fortalecimiento organizativo para ambos consejos; la tercera, en enero de 2017, en la que realicé búsqueda de archivos sobre las organizaciones; y la última, en junio del mismo año, durante el Festival de la Arepa de Huevo. En estas visitas registre mi experiencia en un diario de campo, y realicé más de 20 grabaciones entre las que están entrevistas largas a los líderes de los consejos, conversaciones cortas con hacedoras de arepa, artesanas y campesinos, y reuniones cotidianas entre los miembros de las organizaciones negras. En las entrevistas y conversaciones les pregunté por sus trayectorias, por la historia de los consejos, indagué sobre qué era ser negro o afro en Luruaco, y sobre qué dificultades y beneficios les ha reportado pertenecer y contribuir al mantenimiento de las organizaciones negras. La mayoría de lo descrito y analizado en este trabajo fue hecho con base en estas fuentes primarias. También usé archivo conformado por prensa local y regional, documentos legales de los consejos, e información oficial como censos poblacionales y agropecuarios. Esta información fue usada sobre todo para los capítulos donde trato los contextos, los conflictos y las relaciones con el Estado.

...

A continuación, tenemos cuatro capítulos. En el primero realizo un mapeo de las articulaciones entre actores y eventos que posibilitaron la constitución de consejos comunitarios en Luruaco; a través de las historias de algunos de los líderes actuales de los consejos veremos cómo se conectaron trayectorias de otras organizaciones negras con la de jóvenes activistas y artistas, para promover el uso y reelaboración de los discursos sobre las “comunidades negras” en Colombia. Representa el *contexto* de surgimiento de los consejos.

En el segundo y tercer capítulo abordo los *discursos* y *tecnologías* relacionadas con la identidad negra en Luruaco. En el segundo me enfoco en los “líderes” de los consejos, mientras en el capítulo tercero me adentro en los discursos sobre la identidad negra o afro que están presentes entre las “bases” de los consejos, en particular, de hacedoras de arepa, campesinos y artesanas. Uso esta diferenciación por razones relacionadas con los efectos heterogéneos que tiene la difusión de la identidad negra o afro, que dependen de la división del trabajo dentro de la organización; lo que será explicado con más detalle en el capítulo tres.

En el capítulo cuarto realizo un recuento sobre los conflictos en los que se ha intervenido y ha vuelto relevante realizar reclamos políticos apelando a la identidad negra o afro; y en el capítulo quinto describo las respuestas que despliega el Estado al atender los reclamos de los consejos comunitarios. En estos dos capítulos, por lo tanto, termino analizando los *efectos* de las políticas de la identidad negra en el municipio.

## 1. ¿“Comunidades negras” en Atlántico? Articulaciones y conflictos

Al comenzar a discutir sobre cuestiones como la identidad negra o la conformación de los consejos comunitarios de Luruaco, los líderes e intelectuales miembros de estas organizaciones recurrían constantemente a un número especial: 94.6%. Se trata del porcentaje de personas que se identificaron como negros o afros en el Censo Poblacional de 2005 (DANE, Departamento Administrativo Nacional de Estadística, 2005). ¿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, y pese a ello, hay un pueblo cercano en el cual casi todos sus habitantes dicen ser afros o negros.

Esto resulta un hecho inusual, ya que es una cifra muy alta que se convierte en un punto en el mapa del Departamento del Atlántico, como un municipio en donde hay mayor población reconocida/autoreconocida como afro o negra que en otros lugares identificados convencionalmente como regiones de afros o negros, como en Chocó o Cauca, y sólo están por encima de Luruaco dos municipios del departamento del Cauca, uno de Bolívar y uno de Nariño<sup>4</sup>. Con este antecedente, pregunta puede ser: ¿Por qué pasó esto? ¿Qué articulaciones o condiciones lo facilitaron?

Uno de los elementos que me llamó la atención de Luruaco es la visibilidad que tienen sus consejos comunitarios al interior del departamento del Atlántico y del corredor del Canal del Dique, a pesar de la existencia de otras organizaciones negras y consejos comunitarios en municipios aledaños. Esto fue un asomo para pensar que la constitución de estos consejos estableció un eje fundamental que ha significado la

---

<sup>4</sup> Los municipios con mayor reconocimiento de población negra, de acuerdo con el censo de 2005, son: Santander de Quilichao en Cauca, con el 97.26%; María la Baja en Bolívar, con 97.1%; La Tola en Nariño, con 96.64%; Villa Rica en Cauca, con el 95.95%; y Luruaco, en Atlántico, con 94.6%. (DANE, 2005).

reorganización de las disputas alrededor de la identidad en el municipio y en el departamento, que puede explicar, en parte, ese 94.6%, como intentaré evidenciarlo en los próximos capítulos.

Así, el encuentro de varios elementos dispersos posibilitó el hecho de que un grupo de personas, conformado por campesinos, pescadores, docentes, hacedoras de arepa, mototaxistas, entre otros habitantes del municipio de Luruaco, se hayan interesado por la constitución de consejos comunitarios. De ahí que, en este primer capítulo, me concentraré en mapear las articulaciones entre actores y eventos que, desde mi lectura, contribuyeron a la difusión de discursos sobre la identidad negra y/o afro, mediante la constitución de consejos comunitarios. A su vez, abordaré los conflictos en los que estas políticas de la identidad han cobrado relevancia.

### **Oenegés, etnoeducadores, artistas y activistas estudiantiles**

Los inicios, constitución y consolidación de los consejos comunitarios de Luruaco, se dieron desde varios intentos organizativos que fracasaron y reintentaron hasta conseguir lo que hoy son los Consejos Comunitarios Kusuto Ma-Gende y Matamba que nacen a la vida legalmente en 2004 y 2012, respectivamente; el primero ubicado en zona urbana y el segundo en la zona rural del municipio.

Al adentrarme en el proceso de constitución de los consejos, encuentro, por lo menos, dos grandes articulaciones, que a continuación detallaré. La primera, está relacionada con que los gestores de la creación de estos consejos provienen del activismo político estudiantil y artístico. La segunda, tiene que ver con las relaciones con organizaciones negras o afros de Barranquilla, marcadas por discursos antirracistas cuya procedencia se puede ubicar en Estados Unidos, por un lado, y, por el otro, entroncadas con los procesos llevados por organizaciones palenqueras o por personas que han salido de San Basilio de Palenque.

Para comprender la primera articulación, es indispensable hablar de Julio Jiménez, Gerardo Jiménez, Fernando Cantillo y Marylin Morales de Kusuto, y de Uribel Coronel de Matamba. Son individuos que han estado en todas o algunas etapas importantes de los consejos. Julio como fundador, dinamizador y actual fiscal y artista al servicio del consejo; Gerardo, como fundador; Fernando, como fundador y actual encargado de proyectos de Kusuto; Marylin, como una gran impulsadora de los procesos organizativos del consejo y de otros consejos comunitarios del departamento; y Uribel, fundador de Kusuto y Matamba, y actualmente una de las cabezas visibles de Matamba. Julio, Gerardo y Fernando, fueron militantes del Ejército Popular de Liberación (EPL). Su militancia se dio en las células estudiantiles y juveniles del EPL que, luego de la desmovilización, se fueron reubicando en múltiples escenarios de trabajo organizado, como vendrían a ser los consejos comunitarios.

“En mi época de estudiante, empezamos el proceso revolucionario, integramos el EPL, empezamos a ser jóvenes del EPL, jóvenes que íbamos en la vía esa de preparación política, de preparación comunitaria que normalmente hacen los de los movimientos políticos. Ahí en ese momento, en ese ingreso que voy haciendo, se da el proceso de desmovilización del EPL, y pasaría de ser el Ejército Popular de Liberación a Esperanza Paz y Libertad. Empezamos el movimiento político aquí en Luruaco, pasamos a la vida política, muchos comandantes aspiraban, muchos jóvenes de aquí entre esos Gerardo, que era uno de los jóvenes de la intelectualidad del movimiento, otro compañero que hoy es abogado, Iván Beleño, Fernando Cantillo, venimos de ese proceso. Y luego el movimiento se convierte en Alianza Democrática, que se aliaron con el M19 y todos esos movimientos que se desmovilizaron en la época y luego pasamos a ser Alternativa Democrática, y luego se convirtió en lo que hoy en día es el Polo Democrático Alternativo” (Entrevista No. 2, Julio Jiménez).

Para estos muchachos, la idea del consejo llega a finales de los noventa, con la invitación a participar de un diplomado en gestión cultural organizado por la gobernación del Atlántico, en donde se conocen con personas del Proceso de Comunidades Negras (PCN), con organizaciones de Barranquilla y gente de Palenque. Aquí ya se puede empezar a hablar de unas condiciones de posibilidad que se fueron

gestando por la vía de la gestión cultural, que será el caballo de batalla para el trabajo de constituir y consolidar un consejo comunitario.

Entre 2002 y 2003, antes de la creación del Consejo Comunitario Kusuto, Julio es nombrado director de la casa de la cultura de Luruaco; estuvo en ese cargo durante un año y como representante o cuota política del naciente movimiento Alternativa Democrática.<sup>5</sup> Si bien este cargo de director no fue conseguido con argumentos de carácter étnico, me llama la atención que Julio haya estado en dicho cargo solamente durante un año. Al preguntarle por la razón de su renuncia, me contesta:

“Me siento más digno siendo un mototaxi que siendo un secretario de una oficina y que me estén dando órdenes, que me estén diciendo tienes que hacer esto o lo otro, y por tal razón renuncié de la casa de la cultura. Yo hubiese seguido, si hubiese traicionado a mi movimiento, a mí mismo pensamiento, si hubiese traicionado a todo el mundo” (Entrevista No. 2, Julio Jiménez).

Este paso de Julio por la casa de la cultura me permite hablar de la importancia que tiene esa institución en la consolidación del consejo comunitario: quien llega a ocupar el cargo de director de la casa de cultura es Emmanuel Morales, hermano de Marilyn, quien va a servir para el apoyo creativo y técnico de actividades del consejo, que ellos llaman: acciones de recuperación de la ancestralidad y/o de reconocimiento identitario, por ejemplo: festivales, talleres de danzas y artesanías, talleres de cocina típica con base en “recetas ancestrales” y muralismo con símbolos o imágenes alusivas a lo afro o negro.

Con esto, me permito avanzar con la segunda articulación, sin que vaya a dejar de referirme a la primera, ya que ambas están íntimamente conectadas. La idea de “impulsar la constitución de una asociación de comunidades afrodescendientes” (Entrevista No. 1, Gerardo Jiménez), surge después de la participación de varios de los fundadores de los consejos en un diplomado de gestión cultural, en 1998, en donde se

---

<sup>5</sup> Es uno de los resultados de las negociaciones y acuerdos que se hicieron durante la campaña a alcaldía de Isaac Vázquez, con el movimiento político Alternativa Democrática, consistentes en apoyo electoral a cambio de espacios de participación de decisión. El movimiento, en reunión interna, escoge a Julio para que sea el director de casa de cultura.

conocen con miembros del PCN y reciben de ellos asesoría y acompañamiento para empezar a organizarse. De este primer intento, surge un comité y luego una “organización de base”; el primero se disuelve en menos de un año<sup>6</sup>; mientras que la segunda, aunque contó con más gente y duró más que el primer intento, se fue disolviendo por los mismos problemas del primero<sup>7</sup>. Sin embargo, este segundo intento, deja unas bases sobre las cuales trabajar para lo que será el Consejo Comunitario Kusuto en 2004.

Para llegar al reconocimiento como “Consejo Comunitario Afrocolombiano Kusuto Ma-Gende”, en 2004<sup>8</sup>, resultó de importancia vital la asesoría y acompañamiento de la Fundación Ku-suto<sup>9</sup>, en cabeza de los hermanos Cáceres, Ariel y Javier; así como de la Fundación Angela Davis. Ambas son organizaciones negras de Barranquilla, y es con estas personas que los fundadores del Consejo Comunitario Kusuto se conocen en el diplomado de gestión cultural.<sup>10</sup>

Constituido el Consejo Comunitario Kusuto, empiezan a realizar varios procesos formativos, entre 2004 y 2008, como el diplomado en etnoeducación en donde se forma a veinticinco etnoeducadores que, al ser nombrados como docentes en plazas por fuera

---

<sup>6</sup> Este comité estuvo conformado por Miguel Pérez, un economista; Fernando Cantillo, actual líder o asesor de proyectos de Kusuto; Julio Jiménez, artista y actual fiscal del Consejo Comunitario Kusuto; y Gerardo Jiménez, funcionario de la Unidad Municipal de Asistencia Técnica Agropecuaria (UMATA) de Luruaco. Cuentan que se nombró al señor Miguel Pérez como representante, quien por cuestiones laborales debió salir del municipio, se llevó con él los documentos legales del nascente comité y los documentos se perdieron. Adicionalmente, el proceso se fue decayendo a causa de las diversas ocupaciones de cada uno de sus impulsores.

<sup>7</sup> Este intento, se dio en 1999, ya eran diez personas, los cuatro del primer intento, más personas miembros del Sindicato de Trabajadores Públicos de Luruaco (Sintraplu) y habitantes de los corregimientos de Luruaco (Santa Cruz, Pendales, Palmar de Candelaria y San Juan de Tocagua), entre ellos Uribel Coronel, quien se convertirá en miembro fundador del Consejo Comunitario Matamba en el corregimiento de Pendales.

<sup>8</sup> Registrado por la Alcaldía Municipal de Luruaco, mediante la Resolución 040 de 2004, firmada por Isaac Vázquez Grau.

<sup>9</sup> Ku-suto nació en 1995, como iniciativa de un grupo de jóvenes del barrio La Manga de Barranquilla e integrantes del PCN: “es una entidad sin ánimo de lucro y sus ideales son la lucha por los Derechos de las Comunidades Afrocolombianas, a través de proyectos educativos, culturales productivos.” (Fundación Ku-suto, S.F.)

<sup>10</sup> Curso del que surge el primer Festival de Danzas Afrocolombianas, como propuesta de grado de Ariel Cáceres y financiado por el Fondo Mixto de Cultura del Atlántico (Fundación Ku-suto, S.F.).

del municipio, migraron, quedando solo cinco etnoeducadores<sup>11</sup> para continuar con los procesos del consejo.

Ku-suto y Angela Davis son organizaciones negras que, a su vez, fueron posibilitadas por la conexión entre discursos y procesos organizativos. La Fundación Angela Davis fue constituida por antiguos miembros del Movimiento de Negritudes y del Movimiento Cimarrón, en un inicio, para apoyar a mujeres negras vendedoras de bollos y dulces, provenientes de Palenque, que residían en el suroccidente de Barranquilla (Camargo González, 2008). Progresivamente esta organización fue cubriendo trabajo con otras bases sociales y líneas de trabajo, incluyendo temas como: antidiscriminación, mujer y etnoeducación. Por su parte, Ku-suto fue constituida por jóvenes provenientes de Palenque y residentes, sobre todo, del barrio La Manga en Barranquilla (Camargo González, 2008); esta fundación ha enfocado su trabajo, principalmente, en conformar una red de consejos comunitarios en Atlántico, incluyendo los consejos de Luruaco, Repelón, Suan, y el corregimiento de San José de Saco en Juan de Acosta.

Ambas organizaciones negras son las responsables de diversos espacios de formación que fueron gestando la difusión del discurso étnico en Atlántico. Un discurso que, a su vez, había sido apropiado desde la experiencia organizativa de San Basilio de Palenque así como de las influencias del movimiento negro estadounidense. De hecho, gran parte de dichos espacios de formación y de proyectos relacionados con el discurso étnico negro, fueron conseguidos con la colaboración internacional con organizaciones como la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID), o entidades multilaterales como el Banco Mundial o la UNICEF (Camargo González, 2008). Es más, la Fundación Ku-suto ha estado involucrada con el Congreso estadounidense, intentando promover presión internacional en alianzas con

---

<sup>11</sup> Varios de los que quedaron en el municipio, entran a conformar la junta directiva del consejo en el periodo 2008-2012, así: Zuleima Jiménez Maldonado, etnoeducadora, nombrada como representante legal; como secretaria a Osiris Melgarejo Alcázar, como tesorera a Rosalina Morales Suarez y José Ariza Rodríguez nombrado como vocal.

congresistas negros para que el Estado colombiano adopte políticas en favor de los derechos afros (Camargo González, 2008).

Ahora bien, la existencia legal del consejo comunitario no implicó la inexistencia de problemas organizativos ni la fluidez de todos sus proyectos; problemas como el desconocimiento de varios procesos exigidos por las normas de “comunidades negras”, como la forma de convocar a asambleas, la presentación de planchas de elegibles para el órgano de dirección, entre otros, fueron y siguen siendo problemas con los que se debió y debe enfrentar el consejo. Estos problemas hacen que, en el tránsito entre la segunda y la tercera junta directiva, hubiera inconvenientes para escogerla, y que luego de escogida, la representante legal sólo durara en el cargo un año, de 2012 a 2013, ya que tuvieron abundantes dificultades con la persona que fue designada para ello, quien fue acusada de apropiarse del libro de asociados del consejo y de los bienes que hasta la fecha había adquirido el consejo<sup>12</sup>.

Entre los miembros de esa junta estaba Marylin Morales<sup>13</sup>, como secretaria, y con la emergencia del conflicto con la representante legal, es postulada y elegida como la nueva representante legal del consejo para el periodo 2013-2016 y ratificada para 2017-2021, junta de la que Julio Jiménez vuelve a hacer parte como fiscal. Allí y así, llegó Marylin Morales al consejo comunitario. Marylin es una mujer que, desde su época de colegio, estuvo en la organización de huelgas estudiantiles para exigir la garantía del derecho a la educación, activismo que fue saliendo de las paredes del colegio y trascendió a su barrio, a su junta de acción comunal, en peticiones por mejores condiciones de vida como la limpieza de los ríos y calles, recolección de fondos para obras sociales, etc.

Cuenta Marylin que su llegada al consejo se dio en una asamblea en la que se presentaron discusiones en torno a la elección que debía realizarse, a saber la de junta directiva, sobre todo porque unas personas que querían aspirar al cargo de representante

---

<sup>12</sup> Este inconveniente se convirtió en un asunto penal que hoy no se ha resuelto.

<sup>13</sup> Más adelante contaré cómo llega Marylin al Consejo Comunitario Kusuto Magende.

legal, no eran aceptados o avalados por los demás miembros. Cuenta que debido a que la elección no estaba avanzando, por las trabas que ponían esas personas, ella tomó la palabra y le dijo a uno de los compañeros<sup>14</sup> que:

“si él tenía algunas cosas que demandar, que lo hiciera pero que dejara que se hiciera el proceso y cuando el proceso se diera, tomara las acciones pertinentes, porque todo el mundo había sacado su tiempo para hacer la elección y él lo estaba torpedeando” (Entrevista No. 5, Marylin Morales).

Este es el hecho que la hace conectarse con las actividades y dinámicas del consejo, ya que, gracias a eso, fue elegida como secretaria y luego, después del mencionado conflicto, es elegida representante y asumió el cumplimiento de la misión del consejo, definida por ella como:

“fortalecer nuestro proceso identitario, sacar adelante toda nuestra comunidad, que se mantenga esa identidad cultural en el tiempo, que no se pierda nuestro proceso identitario, luchar por todas esas fallas que hay todavía de racismo, de discriminación, que se resarza también nuestro derecho” (Entrevista No. 5, Marylin Morales).

Uso esto, para decir que Marylin se convierte en uno de los principales puntos de conexiones entre las dos mencionadas articulaciones, ya que es la que llega en una época de crisis y empieza a trabajar, desde los planes de acción del consejo, con las fortalezas de quienes ya estaban en el consejo y liderando sus procesos, por un lado, y las posibilidades que les brindaban sus aliados como la Fundación Ku-suto, Angela Davis, las instituciones locales, regionales y nacionales, como el ICBF y el Ministerio de Cultura, por otro.

### **Un segundo consejo comunitario: ¡Nació Matamba!**

En la misma línea de las articulaciones anteriores, se puede dar cuenta del surgimiento del Consejo Comunitario Matamba, en el municipio de Pendales, aunque sin perder de vista las especificidades. Matamba, es como un hijo no querido, pero igual que a uno

---

<sup>14</sup> Al señor Humberto Currea, quien era Vocal de la junta directiva saliente, y se estaba disputando la representación legal.

querido se lo consiente y se lo ama. Este hijo inesperado, empieza a gestarse a comienzos del año 2012,<sup>15</sup> con personas que ya eran miembros de Kusuto, como Uribel y Martha Coronel que, además, forman parte del grupo fundador de Kusuto.

Varias personas, incluidas miembros fundadores, coinciden en que este consejo comunitario fue creado por falta de conocimiento y por dejarse engañar de uno de sus antiguos miembros.<sup>16</sup> Así que, para entender el surgimiento de este consejo, es importante hacer referencia a Uribel, como elemento del primer eje de articulación; y de su relación con Kusuto, para acercarnos al segundo, esto es, la procedencia de uno de sus gestores más importantes, y de su relación con organizaciones negras (en este caso, de Luruaco).

Matamba se constituye con alrededor de 60 personas de los corregimientos de Pendales, San Juan de Tocagua, La Puntica, Santa Cruz y Los Limites, aunque su funcionamiento ha estado concentrado exclusivamente en Pendales, y no obstante desde el Consejo Comunitario Kusuto se criticó y se critica mucho la existencia de Matamba y la forma en que funciona, cuentan con su apoyo y el respaldo en escenarios departamentales de interlocución.

Aunque las relaciones y las dinámicas con el Consejo Comunitario Kusuto, eran buenas, llegó en 2012

“un señor, el profesor (...), quien toma la iniciativa de conformar un consejo acá en Pendales, porque se decía que los consejo comunitarios son rurales, por eso se viene con la idea para acá y se conforma, la verdad es que nosotros no conocíamos las

---

<sup>15</sup> Registrado por la Arcadia Municipal de Luruaco mediante la Resolución 382 de 2012, firmada por el entonces secretario de gobierno, y ratificada mediante constancia de registro o inscripción de enero de 2015. En donde aparecen como miembros de la junta directiva: Delcis Pacheco Benítez como presidenta, Heidys Padilla como vicepresidenta, Karina Blanco Teherán como secretaria, como tesorera Mabel Melgarejo Sánchez, Alirio Roa Ariza como fiscal e Isabel Sánchez Estrada y Mirian Fonseca Rico como vocales.

<sup>16</sup> Varias entrevistas mencionan a este personaje, cuyo nombre se reserva. Dicen que este personaje se aprovechó en gran medida del desconocimiento de los que se convierten en miembros del Consejo Matamba, ya que el personaje se apropió de los documentos legales, incluidos los listados de miembros y firmas y empieza a realizar actividades sin autorización, a presentarse como representante legal del consejo en múltiples espacios, a legalizar en nombre del consejo procesos de consulta previa, etc.

intenciones de él, qué llevaba por dentro, que son personas que les gusta trabajar lo individual y mostrarse ellos y olvidan lo comunal, la comunidad la van dejando aparte para buscar sus beneficios personales, ya con el tiempo él abrió las uñas, y para no trabajar con la comunidad” (Entrevista No. 3, Uribel Coronel).

Por ser servidor público, Uribel no puede ser nombrado representante legal y deciden escoger a Delcis Pacheco, una madre comunitaria. Actualmente Uribel es el líder o encargado de los comités empresariales (desde donde se manejan los asuntos agrícolas, pesqueros y productivos, en general) y de deportes del Matamba, dos de las más de una docena de consejerías que tiene el consejo. Todo estuvo bien hasta que se encaran con una persona que para ellos estaba interesada en beneficios meramente individuales, dice Uribel:

“los choques vienen ahí porque a mí no me gusta trabajar así, a mí me gusta que todos vayamos aun solo ritmo, a un solo fin, así uno no saque ningún beneficio, sino que la comunidad nos beneficiemos. Por eso me ven armando organizaciones, a mí me gusta que la gente esté organizada para poder conseguir más cosas buenas” (Entrevista No. 3, Uribel Coronel).

Uribel es técnico agropecuario, trabaja con la UMATA como técnico operativo; es fundador del Consejo Comunitario Kusuto de Luruaco y del Consejo Comunitario Matamba de Pendales. Considera a Matamba como el hijo perdido de Kusuto. Cuenta que fue Julio quien “lo toca y quién empieza a mover la creación del consejo [refiriéndose a Kusuto]” (Entrevista No. 3, Uribel Coronel), y que el fracaso de los intentos anteriores a la concreción del consejo, responde a que “no se sabía bien como era el tejemaneje con las alcandías, para las resoluciones del reconocimiento y por eso no se llegó al punto donde se tenía que llegar” (Entrevista No. 3, Uribel Coronel).

### **Entonces, ¿dos consejos comunitarios?**

Hemos visto hasta ahora que estas articulaciones no muestran ni un proceso de formación identitaria local, autónoma y aislada por parte de comunidades, ni una

imposición de discursos externos por parte de fuerzas globales. La constitución de consejos comunitarios en Atlántico, y la difusión del discurso étnico, han sido producto de mediaciones entre fuerzas que se mueven al nivel local, nacional e internacional. Además, no es un proceso coherente y exento de contradicciones. La constitución de un segundo consejo es una consecuencia no intencionada de dicho proceso organizativo, que muestra su naturaleza abierta e indeterminada.

Para cerrar estos dos apartes, debo decir que noto que 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, como lo veremos desarrollado en los capítulos siguientes. Por otro lado, como otro argumento para justificar la creación de estos consejos, está en la necesidad de rescatar y fortalecer la identidad negra/afro del municipio; y, por último, en el caso de Matamba vemos que es creado para llenar “cabalmente” uno de los requisitos que establece la Ley 70 de 1993, que es la ubicación rural de los consejos comunitarios.

Finalmente, se puede percibir que Kusuto, a pesar de los múltiples problemas que ha afrontado y afronta actualmente, cuenta con una organización y dinámica de trabajo más robusta y operante, con unos líderes que conocen más las normas como Ley 70 de 1993 y sus decretos reglamentarios; mientras, Matamba, carece de líderes formados en el conocimiento de las normas y carece liderazgos pujantes que movilicen y dinamicen los procesos<sup>17</sup>. Además, se puede ver que los miembros fundadores y actuales miembros de Kusuto, vienen de trayectorias políticas y organizativas, que pueden estar aportando elementos importantes al consejo comunitario, como la iniciativa de un

---

<sup>17</sup> Hasta el día en que se realizó mi trabajo de campo Matamba no ha renovado su junta directiva ni ha hecho nueva inscripción de miembros, porque no conocen la forma en que debe realizarse el proceso. Este fue uno de los temas de consulta más recurrentes durante mi estadía y el tiempo de trabajo con este Consejo comunitario. Sobre este asunto se ha venido trabajando en: realización de formatos para convocatorias, modelos de actas de reunión y formación de miembros de la junta directiva en las obligaciones que impone la Ley 70 de 1993 y sus decretos reglamentarios.

grupo de desmovilizados del Ejército Popular de Liberación (EPL). Y algo adicional que no se puede perder de vista, es la presencia, constante o inconstante, de miembros del proceso de comunidades negras en la consolidación del Consejo Comunitario Kusuto.

## 2. “Concientización”: tecnologías, discursos y retóricas

La Ley 70 de 1993 requiere de gente que demuestre ser y se reconozca como miembros de una “comunidad negra”, para que accedan a los beneficios que 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 la salvadoras, rescatadoras y multiculturales leyes del Estado.

Considero que esa operación de demostración y autoreconocimiento requiere de grandes y variados esfuerzo 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. Estas son las prácticas que serán estudiadas para el caso de Luruaco, en esta sección. Busco responder a preguntas sobre qué estrategias han sido utilizadas para cumplir con las exigencias de la Ley 70, qué prácticas se han adoptado para la difusión de una identidad negra o afro, quiénes se encargan de dichas difusiones y reelaboraciones, y con qué categorías o narrativas lo hacen.

Antes de comenzar, es necesario hacer referencia a los términos “negro”, “afrocolombiano” y “afrodescendiente”. En este trabajo pretendo evidenciar qué palabras y conceptos usan los miembros de los consejos comunitarios para realizar sus reclamos; es decir, más que defender una de las categorías sobre otras, describo las formas como son usadas por quienes hacen reclamos en nombre de ellas. Sin embargo, reconozco que estos no son términos neutrales, muchas veces son usados de forma arbitraria, tienen sus propias genealogías y arrastran ciertos significados que les han sido atribuidos. Es útil para abordar dicho problema teórico, la distinción entre las palabras y los conceptos usada por Trouillot, según la cual:

“[l]as palabras no son conceptos y los conceptos no son palabras. Las palabras y los conceptos se interrelacionan de maneras complejas, algunas veces sobreponiéndose, algunas veces anulándose mutuamente. La misma palabra puede expresar varias conceptualizaciones. Una conceptualización puede sobrevivir a la desaparición de la palabra que alguna vez la encapsuló. Las conceptualizaciones, encapsuladas o no por una sola palabra, sólo adquieren significación plena en el contexto de su despliegue” (Trouillot, 2011, pág. 178).

Con esto, puede que se usen las palabras “afro” o “negro” y que con ambas se estén indicando conceptualizaciones similares o radicalmente distintas. Algunas tendencias tienden a amarrar la palabra “negro” con lo racial, desde conceptualizaciones basadas en marcadores biológicos o físicos; mientras que “afro” estaría vinculado con diferencias étnicas, basadas en prácticas aprendidas radicalmente distintas a la modernidad o a la nación. En este capítulo se desestabiliza dicha visión, al mostrar como “negro” o “afro” es usado de distintas formas.

Finalmente, usaré el concepto de *concientización*, sumado a la categoría foucaultiana “tecnología”, referida a procedimientos o formas de hacer, en este caso, de borramientos, reforzamientos o re-elaboraciones de la diferencia (Restrepo, 2013b), para responder a las preguntas sobre ¿qué estrategias han sido utilizadas para cumplir con las exigencias de la Ley 70? ¿Qué prácticas se han adoptado para la difusión de una identidad negra o afrocolombiana, de acuerdo con lo establecido en la Ley 70?

### **Tecnologías de concientización**

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 del mismo 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, intervino Marilyn 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”<sup>18</sup> [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 por sedimentar un discurso étnico puede verse en los obstáculos con que se encuentran los reclamos de los consejos, que los líderes identifican. Julio identifica entre estos:

“[el] autorracismo en cada persona, y el racismo de otras personas que no se querían autoreconocer, 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

---

<sup>18</sup> Expresión para significar lo incognoscible.

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 (Notas de campo, 2017). Como ha sido sugerido desde el primer capítulo de 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 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 al principio de 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 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 por consejo, en Luruaco y 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. Sobre esta experiencia profundizaré 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 (ver Fotografías 1, 2 y 3), 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.

*Fotografía 1: Mural de Julio No. 1 en el casco urbano de Luruaco*



El Censo Nacional de 2005, como ya indiqué capítulos anteriores, 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 de Atlántico (Notas de campo, 2016, 2017). 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 Marilyn y Julio en nuestras primeras conversaciones, estaba la realización de estudios histórico y antropológico sobre la presencia de Palenques en Luruaco (Notas de campo, 2016).

*Fotografía 2: Mural de Julio No. 2 en el casco urbano de 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 autoreconoce 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, 2013a, págs.

158-165), o para San Basilio de Palenque (Cunin, *Identidades a flor de piel. Lo 'negro' entre apariencias y pertenencias: mestizaje y categorías raciales en Cartagena*, 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 cínicamente y estratégicamente usar el discurso étnico, en contraste con comunidades “verdaderamente” negras.

*Fotografía 3: Mural de Julio No. 3 en el casco urbano de Luruaco*



### **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 ¿Con qué tipo de representaciones y narrativas pretenden los líderes de las organizaciones cumplir dicha tarea?

La apelación al vínculo entre América y África es uno de los elementos más recurrentes, sobre todo, el recurso de las conexiones entre expresiones locales con lenguas africanas. Al preguntarle por la diferencia entre negro y afro, tema que

abordaremos más adelante, 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 también con otros grupo 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’<sup>19</sup> el ‘alar’...” (Entrevista No. 5, Marylin Morales).

Aquí se hace evidente una fuerte relación entre las conceptualizaciones que hacen 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 manifestado 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; Friedemann, 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

---

<sup>19</sup> Término usado en la Costa Caribe para hacer referencia a una “cosa” indeterminada.

entre palabras usadas localmente, y las presentes en un diccionario africano. Es necesario aclarar que esta referente 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 ciertos velorios o fiestas.

Otro elemento destacable es, por ejemplo, la asociación entre la música caribeña y lo afro. A la pregunta por qué 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). Julio elabora un poco más, al destacar 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 picotereros?... 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”<sup>20</sup> 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, mas

---

<sup>20</sup> Desechos fecales.

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 Marylin 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 aseverar 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, Marylin Morales). Además, en sus explicaciones sobre por qué consideraba a sí misma como negra, Marylin afirma:

“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, Marylin 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. Marilyn, 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 son”” (Entrevista No. 5, Marilyn 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 marcado 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 sea 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 la 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 e’... 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 a lo tradicional y a las diferencias regionales muestran que el discurso de la identidad étnica es multiacentual. 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 que dichos 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 su 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, pág. 50).

### **Raza y etnia... ¿negro o afro?**

También se usan elementos asociados convencionalmente a la noción de raza (Wade, 2014, págs. 38-40) para explicar y defender una identidad negra o afro. 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 los 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 despacio, 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 explicar 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); Marilyn reproduce dicha representación y la explica en los siguientes términos:

“[...] una vez tuvimos un taller con unos niños, a la semana ya esos niños tenía 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, Marilyn Morales).

Gerardo, por su parte, llega a usar una metáfora “agropecuaria”, para explicar cómo el 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, ojala 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 venia del negro era la que predominaba en las comunidades, y de hecho en Luruaco los Luruacueros 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).

Más adelante revisaré otros momentos de nuestra conversación, en los que ella insiste en disputar la imagen negativa que se ha construido del cabello crespo.

Ahora, quien me lee habrá notado que las categorías de negro o afro son usados algunas veces indistintamente para definir una identidad étnica. Sin embargo, es necesario anotar que dichos términos también son usados para producir diferencias por parte de los líderes entrevistados. Para Uribel hay una diferencia clara: afro es ser descendiente de los africanos, se trata de la “trayectoria, el linaje”, tanto así que “se puede ser blanco, pero ser afrodescendiente” (Entrevista No. 3, Uribel Coronel). Así mismo, Fernando afirma que muchas personas no compartían la idea de identificarse como afros:

“con la idea que de pronto que ellos no se ven como negros, porque creen que el ser afro es el color de piel... ¡no!, el ser afro es una determinación de muchas

características, de pronto hasta el modo de vestir, el modo del alimento, es decir, son muchas características que determinan como es uno si es afrodescendiente” (Entrevista No. 4, Fernando Cantillo).

Por otro lado, Gerardo también hace una distinción entre afrocolombiano y afrodescendiente, desde las diferencias entre mestizaje y legado africano. Gerardo decía lo siguiente:

“Porque es desde como yo miro las cosas, de cómo asumo que soy afrodescendiente o que soy solamente de comunidad afrocolombiana, de que yo no vine de África, soy el resultado de un cruce entre varias razas... el tema de afro y de descendiente de los afro es considerado como precisamente la llegada de los esclavos aquí, de las personas nativas del África y que fueron asumidas como esclavos por los españoles aquí en estas tierras, quienes fueron no quienes, no conquistaron, quienes invadieron estas tierras, y quienes asumieron el mandato de estas tierras por entre comillas disposiciones divinas, y por disposiciones entre comillas, entre comillas no, esas si fueron disposiciones reales, fueron disposiciones del reinado español [...]” (Entrevista No. 1, Gerardo Jiménez).

Fernando prefiere optar por usar la expresión afrocolombiano, en vez de afrodescendiente, por considerar que puede ser más fácil de aceptar para la gente:

“No uno acá se ha reconocido siempre como afrocolombiano, de pronto uno también es como una palabra, porque es una palabra, es como te sientas tú, de pronto es una palabra que llega más a la gente, que la gente que de pronto que cuando tu hables de afro, y le pones la palabra de colombiano o... y no de pronto descendiente, y la gente diga no... y es para no cerrarle el espacio a la demás gente que de pronto tiene algunas inquietudes, acá uno se autoreconoce como afrocolombiano, como un campo más abierto a la comunidad” (Entrevista No. 4, Fernando Cantillo).

Ahora, aunque esta diferenciación es utilizada, otros reconocen que tal vez no sea relevante para quienes no son líderes de las organizaciones. La pregunté a Julio por la diferencia entre los dos términos, a lo que él respondió usando la distinción entre afro y negro, aunque aceptando que comúnmente son tratados como sinónimos:

“Bueno yo no sé, muy particularmente que eso fue una parte de discriminación que le constituyeron a la Ley, Ley de comunidad “negra”, no dijeron ley de comunidades “afro”; pero sí hay una, para mí si existe una diferencia, porque yo no soy negro, soy afro. Afro es persona descendiente de África, oriunda y de ahí de África, como si yo estuviera en África y me dijeran americano, no me van a decir sino americano. Eso es una cosita que quedó ahí que nos dieron ese calificativo, pero dentro del común corriente cultural aceptado, son palabras sinónimas pueden llegar a ser sinónimas, decir afro en Colombia es decir negro, y decir negro es decir afro, o sea se han convertido como en el diccionario cotidiano un sinónimo, que creo que en el diccionario español no eran sinónimo, eran expresiones totalmente diferentes” (Entrevista No. 2, Julio Jiménez).

Finalmente, al abordar a Marylin con la posibilidad de dicha distinción, le pregunté cómo prefería nombrarse. Ella respondió que prefería identificarse como negra, por razones que veremos más adelante, pero al constatar que utilizaba argumentos que otros utilizaban en favor de la palabra afro, insistí en preguntar por la diferencia entre negro y afro; ella aseveró finalmente: “para mí, para mí Marylin es lo mismo” (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.

### **La importancia del color y las retóricas del desengaño**

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 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). Gerardo insiste en que la forma de identificarse es un tema de “conciencia”, “subjetivo” y no “concreto”, y, 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 pregunte 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 articuladoras.

Me gustaría terminar esta parte con una última trayectoria en los discursos sobre la negritud que se puede notar en mis conversaciones con los líderes de los consejos. Se trata de la manifestación de *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. Una de las principales exponentes de esta tendencia es 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 ‘¡que “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 Marilyn, 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, pág. 9). Esto se manifiesta más expresamente, en un relato emotivo de Marilyn 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).

### 3. La identidad desde las “bases”

¿Los discursos que usan los líderes de los consejos son compartidos por el resto de miembros de la organización negra? Aunque debo confesar que me incomoda la distinción entre “líderes” y “bases” o “no líderes”, o “intelectuales” y “no intelectuales”, me resulta útil para señalar diferencias en la división del trabajo organizativo que pueden observarse dentro de los consejos, así como en otras experiencias organizativas, y que inciden en la forma como los discursos identitarios interpelan a los miembros de las organizaciones negras.

Entre los *líderes* se encuentran quienes invierten gran parte de su tiempo en labores de organización y dirección de los consejos, ya sea en labores administrativas o de activismo político. Lo son quienes se encuentra dentro de los órganos directivos de las organizaciones –presidentes, secretarios, tesoreros, directores de consejerías-, pero también personas que se encargan de ligar las condiciones para la emergencia y sostenimiento de los consejos comunitarios sin necesidad de ocupar cargos dentro de su estructura organizativa, como los miembros fundadores o personas dedicadas a la elaboración de discursos sobre lo negro. En los capítulos anteriores me he enfocado sobre todo en la perspectiva de este grupo de personas.

Sin embargo, existe otro sector de los consejos compuesto por el resto de los miembros: campesinos, hacedoras de arepa, mototaxistas, profesores, estudiantes, sobre los que usualmente no recaen labores de dirección y organización más allá de participar de decisiones consultadas en las asambleas de los consejos, y que se dedican sobre todo a otras actividades en sus vidas cotidianas. En este capítulo resaltaré los discursos usados por algunos miembros pertenecientes a este grupo.

Lo que me incomoda de dicha distinción son los supuestos que pueden implicar. Puede prestarse para asumir que estas divisiones en el trabajo organizativo llevan consigo la existencia de una relación de subordinación necesaria entre un grupo de dirigentes y un grupo de dirigidos, en el que unos disponen cómo se deben comportar y manifestar los otros, y estos obedecen sin chistar. Este no es el caso. La relación entre los líderes

y el resto de miembros usualmente toma la forma de mediaciones, en las que se buscan convencer los unos a los otros de qué intervenciones realizar, cuáles asuntos son rechazables y con qué estrategias; en este sentido, los líderes asumen una función representativa con respecto al resto de los miembros, que implica tanto cargas como potestades frente a los demás. Además, las actividades de los “no líderes” son insumos para la elaboración de los discursos sobre la negritud por parte de los “líderes”: la agricultura “tradicional”, las artesanías, las formas de bailar y de hablar, etc.

A su vez, la distinción entre “líderes” y “bases” parece otorgar mayor valor o grado de importancia a las elaboraciones de los “líderes”, mientras se le resta credibilidad o relevancia a lo que hace “el resto”. Sin embargo, no pretendo asumir dicho supuesto. Paraphrasing Gramsci (Gramsci, 1967, pág. 26) entiendo que, en un sentido amplio, todos somos “líderes” o “intelectuales” pero en el contexto social de los consejos no todos cumplen la función de “líder”. Por un lado, porque toda actividad, por “mundana” que sea, requiere de operaciones intelectivas, de la construcción de un cuerpo de técnicas aprendidas y enseñadas, por parte de quien la ejerce. Toda actividad tiene su “arte”. Por otro lado, porque todos los miembros de los consejos, “líderes” o no, se enfrentan a situaciones en las que la raza o la etnia emergen como tema de conversación, de reclamo, o de disputa; por lo tanto, resultan relevantes las presencias o ausencias de discursos relacionados con la identidad negra o afro en estos sectores sociales.

Para describir como han operado las políticas de la identidad en los miembros “bases” de los consejos comunitarios describiré los discursos utilizados por campesinos, hacedoras de arepa y una artesana, al hablar desde sus oficios sobre la identidad negra y del patrimonio cultural.

### **¡Que cuidado íbamos a decir que nosotros somos campesinos!**

Pablo y Pedro son dos hermanos sin tierra, que siempre trabajan juntos como jornaleros, arrendatarios o administradores en las fincas de otros campesinos. Sus

abuelos son desplazados del departamento de Bolívar, de territorios que comprenden la Hacienda Arroyo Grande. Los conocen en el pueblo como los Hermanos Koriotto<sup>21</sup> porque se la pasan todo el tiempo juntos, así como trabajan siempre en pareja (Notas de campo, 2016).

Llegan en la mañana entre 6:30 y 7:00 al predio de la hermana de Uribel, Rosiris. Permanecen ahí hasta las 10:00, si tienen otro propietario con el que hayan acordado jornadas, para allá se van cuando el sol se calma. Trabajan así, “administrando” predios y colaborando con otros campesinos que sí tienen tierra. Con respecto a la “administración”, esto significa que cuidan el predio y realizan todas las actividades necesarias para la producción agrícola, lo que incluye la decisión sobre qué se va a sembrar, la selección de las semillas, la preparación de la tierra, el cultivo y la cosecha. Finalmente se dividen las ganancias con la dueña del predio. Esto quiere decir, que no funciona como un arrendamiento de tierras tradicional. En épocas de mucha lluvia o de sequía pueden tener pérdidas en las cosechas, pero son pérdidas que se comparten con el propietario, al igual que las ganancias. Es como si ellos fueran dueños de sus propias partes en las fincas que administran, aunque ante el Estado esto funcione diferente.

¿Esto quiere decir que hay prácticas tradicionales de producción colectiva? ¿Encajan las “comunidades negras” dentro del molde que algunos pretenden definir en la Ley 70? No necesariamente. Entre los campesinos miembros del consejo, cada quien trabaja su parcela se refieren a sí mismos como propietarios, existen unos intercambios informales de fuerza de trabajo entre ellos, y hay cierta solidaridad entre ellos a la hora de sacar adelante la producción agropecuaria dentro del municipio; pero esto no es definido en términos de una apropiación colectiva de la tierra. Podría ser otra forma de ser “comunidad negra”.

Les pregunté a los hermanos Koriotto si conocían el Consejo Comunitario Matamba de Pendales, a lo que me respondieron “ah sí, es la organización de negros esa que maneja Uribel” (Notas de campo, 2017). Esto me causó desconcierto, puesto que Uribel me

---

<sup>21</sup> Es una referencia a dos personajes de la serie televisiva animada Súper Campeones, que eran mellizos jugadores de un mismo equipo de fútbol, caracterizados por realizar jugadas acrobáticas en pareja.

había dicho que estos hermanos eran miembros del consejo. Cuando les pregunté ahora por si eran miembros, ellos replicaron que no sabían. Sin embargo, esto no significaba que fueran totalmente ajenos al impacto de las organizaciones negras. Quise indagar por cómo se identificaban y les pregunté si eran negros, y me respondieron: “claro, ¿no nos ve el color de la piel?” (Notas de campo, 2017). Con ello se hizo evidente para mí cómo a pesar de las insistencias desde el casco urbano de Luruaco por difundir un discurso de la identidad étnica negra o afro, no han llegado aún a las zonas rurales del municipio, en las que predomina con fuerza nociones racializadas de estas. Incluso, encontraría luego que en estos lugares perviven disputas alrededor de otras identidades, como veremos con el siguiente ejemplo.

La finca de Filiberto Emitola, ubicada en el corregimiento de Pendales, tiene características que vi en otros predios que son identificados localmente como fincas campesinas. Con cercamientos rústicos, que marcan límites “naturales” entre finca y finca hechos con plantas como el limoncillo, con diversificación de cultivos, y prácticas de cultivo predominantemente manuales. Filiberto es un campesino de 65 años, viene de Hibacharo, vereda del municipio de Piojó, y tiene la fama de ser un campesino próspero y aguerrido por tener la capacidad de trabajar él mismo toda su tierra –casi 9 ha.-, sobre todo manualmente, y obtener por lo general muy buenos rendimientos en la producción agrícola. Hace parte de la Asociación de Productores y Cultivadores de Pendales (ASPROCUPEN), una asociación de campesinos promovida por Uribel, y pertenece al Consejo Comunitario de Matamba porque su esposa se registró como miembro del mismo (Notas de campo, 2016, 2017).

Le pregunté si él sabía qué era el consejo comunitario y si estaba involucrado, a lo que me respondió: “que va yo no sé nada, como yo todos los días me vengo pa’ acá [habla de su finca], yo no sé nada. Ella es la que sabe de sus cosas [refiriéndose a su esposa]” (Entrevista No. 6, Filiberto Emitola). En ese momento estaba Uribel, quien me comienza a aclarar la situación organizativa de Filiberto. De repente Filiberto, en voz baja dice lo siguiente:

“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 tira’ machete ahí” (Entrevista No. 6, Filiberto Emitola).

Uribel explica que dicha “asociación” prefiere que los campesinos digan que son “empresarios del campo”. Ante mi cara de asombro Uribel continúa: “o sea que ya esa palabra, campesino, ya no se está utilizando mucho sino productores o empresarios del campo”. Pregunté ¿y quién dice eso? Mientras Filiberto seguía repitiendo “no quieren, no quieren”, Uribel asume dicho discurso como propio: “eso más bien lo dice uno, ya la palabra campesino la están cambiando por empresario porque uno está poniendo es a producir”. En esta discusión no pude retenerme y repliqué “pero el campesino también produce ¿o no?”. Filiberto responde a mi interpelación con un contundente y sonoro “¡‘Aro!” (Entrevista No. 6, Filiberto Emitola).

Por “asociación” Uribel se refería a la colaboración entre ASPROCUPEN y la USAID, la cual también fue apoyada por el consejo comunitario, para un proyecto de cultivo de naranjas en el cual participó Filiberto. En este se les facilitaba insumos a los campesinos para que pudieran sacar adelante ciertas cantidades de árboles frutales. Filiberto alcanzó a cultivar 3 ha. con 800 naranjos (Notas de campo, 2017).

Aquí es evidente que para Filiberto eran mucho más relevante las disputas por la definición de la identidad campesina frente a distintas tendencias que pretenden borrarla mediante otras identidades, como la de empresario, con las que se invisibilizan situaciones de desigualdad estructural en las zonas rurales. Mientras Uribel asume como propia la narrativa que vincula “empresario del campo” con productividad<sup>22</sup>. Vale la pena resaltar que Filiberto hace una defensa de lo campesino desde la aceptación o asimilación con la pobreza. Además de asociar lo no campesino con “tener plata”, al preguntarle por lo que tiene cultivado responde: “hay de todo sembrado ¿no

---

<sup>22</sup> No hay que perder de vista que Uribel es funcionario público vinculado a la UMATA del departamento, desde donde promueven políticas de transferencia tecnológica y apoyo en insumos para pequeños productores.

ve? ¡mire!... [Respondo que yo alcanzo a ver yuca... mango], si de todo, de todo, maticas de patilla... uno de pobre siembra eso, como no puede hacer más nada” (Entrevista No. 6, Filiberto Emitola).

Ahora, a pesar de la indiferencia por el discurso de lo negro o afro como identidad étnica, de las nociones racializadas de lo negro, y del interés por disputar otro tipo de identidades, estos campesinos comparten una valorización positiva de la labor de los consejos comunitarios, de los cuales han recibido beneficios. Cuando le pregunté a los hermanos Koriotto sobre qué sabían de los consejos, me dijeron “eso es algo bueno doctora, eso sirve para proyectos y esas cosas” (Notas de campo, 2017). Se refieren a proyectos productivos que han sido tramitados desde el consejo comunitario como la despulpadora de frutas o el apoyo para la producción de naranjas.

Filiberto también tiene la misma sensación: “Claro que sí hemos recibido un poco de cositas”, me dice, hablando de los beneficios que le ha brindado el consejo. Y continúa: “nos han ayudado, por lo menos nos ayudaron con la naranja, nos han ayudado con regalos que nos dieron tanque... nos dieron un poco de cosas, uniformes, un poco de cosas, botas, un poco, nos han dado un poco de vainas. Uh, nos han ayudado” (Entrevista No. 6, Filiberto Emitola).

### **Desconcierto, reapropiaciones e híbrideces sobre lo negro**

Las hacedoras de arepa y las artesanas de San Juan de Tocagua tienen un contacto mucho más directo con el Consejo Comunitario Kusuto, el cual gestiona directamente los proyectos en los que aquellas participan. Al preguntarle a las hacedoras de arepa sobre cómo se identificaban vuelve a surgir la multiacentualidad de lo negro y afro señalada en los discursos de los líderes de los consejos, pero con diferentes énfasis.

Una de las tendencias predominantes es el uso de nociones racializadas. Lucas Castillo Montero dice: “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). Para ella se es afro al pertenecer a una familia que pertenece a una “raza” que

predomina sobre el mestizaje, como sería el caso de Luruaco. En este caso, afro es raza y no etnia. Maribel Pineda también usa estas nociones cuando dice: “afrodescendiente es, o sea, de las historias de antes de las negritudes de adonde uno viene de familia negra, para mí eso es lo que considero ser afrodescendiente” (Entrevista No. 10, Maribel Pineda).

Además, se recurre reiteradamente a los marcadores físicos, sobre todo en el caso de las hacedoras de arepa con las que sólo pude interactuar por muy poco tiempo. Al preguntarles por si eran “afro” respondían que sí porque eran “morenas” (Entrevista No. 11, Nayive Jiménez), por su “color” o por su cabello (Entrevista No. 10, Maribel Pineda). Luz Mery Rodríguez, al preguntarle explícitamente si era “afrodescendiente” me respondió “sí, yo soy morena [risas] negra” (Entrevista No. 12, Luz Rodríguez). Esto es muestra de que a pesar de que la categoría afro circula ampliamente en los discursos locales, esta es reelaborada desde nociones ancladas fuertemente en la raza. En contraste con los discursos utilizados por los líderes de los consejos, las hacedoras de arepa no recurren a marcar las prácticas tradicionales como negras.

En estricto sentido, y a pesar de que los consejos intentan disputar el significado del Festival, ni los líderes ni las hacedoras hacen esfuerzos por caracterizar la práctica de hacer las arepas de huevo como una práctica de negros. Esto fue algo que le pregunté explícitamente a las hacedoras. Para Yalenis Montero hacer arepas de huevo no es patrimonio sólo de negros “porque también hay monas trabajando en esto, y dice: “Lo que pasa es que los negros representamos el afro, los afros” (Entrevista No. 8, Yalenis Montero). Lucas Castillo responde:

“no, no tiene nada que ver con ser negro sino que la raza de nosotros es una raza mestiza, entre ellos la combinación de la raza negra con indio, la raza negra con mestizo... es lo que más se ha destacado acá” (Entrevista No. 9, Lucas Castillo).

En dichas distinciones es mucho más marcada la connotación racial con la que utilizan las nociones de negro y afro: es un esquema en el cual las negras representan la cuota afro de una práctica mestiza.

Es necesario destacar también que el desconcierto era una reacción entre algunas hacedoras que disponían de poco tiempo para las entrevistas, al ser interpeladas por la pregunta sobre si eran afro. Una de ellas me dijo “afrodescendiente es que es la gente negra, no más, no tengo más entendido qué es afro” (Notas de campo, 2017).

Por otro lado, con otras hacedoras con las que tuve la oportunidad de hablar más tiempo, usaban discursos híbridos, en los que se mezclan nociones raciales y culturalistas o étnicas. Lucas Castillo, que ya me había hablado de que era afro por ser de familia de raza predominantemente negra, elabora un poco más:

“Bueno muchas de las características de ser afro es saber que descendemos de una raza que no es de nuestro país, sino que los trajeron aquí y ellos a través del tiempo, los trajeron como esclavos y a través del tiempo adquirieron libertad, y en su libertad expresaron todas sus costumbres y sus cosas el cual muchos de nosotros, como se dice, heredaos ¿ya?” (Entrevista No. 9, Lucas Castillo).

Aquí es evidente la referencia al discurso de los legados africanos en América al referirse a las costumbres que muchos de ellos han “heredado”. María Roa Díaz, también reconoce ser afro, en términos que recuerdan las estrategias de Marylin cuando le pregunto si es afro y dice “sí señor, a mucho honor y a mucho orgullo [risas]”; para luego explicar que:

“Ser afro representar a la... nosotros representamos los de color de piel morena y los afros estamos en todas partes representando la cultura [...] Si es aquí en Luruaco sacamos danzas de los negros, las negritas puloy<sup>23</sup>, estamos representando la cultura, por eso ya estamos en todas partes regados con la cultura” (Entrevista No. 13, María Roa).

Finalmente, Yalenis usa el discurso de la diferencia regional, sin definir lo negro como etnia o raza, al explicar que:

---

<sup>23</sup> Es un personaje y a la vez una danza característica del Carnaval de Barranquilla, usados también en otras fiestas del Atlántico. Se trata de un disfraz que representa a una mujer negra con vestido corto rojo con puntos blancos o negros; muchas veces se trata de mujeres que se pintan de negro y se ponen pelucas crespas.

“afro es... yo sé que yo soy afro porque aquí fue que habitaron también negros, los negros de África que venían de... no sé, los traían azotados y aquí llegaron, porque no todos en el departamento del Atlántico son afros porque no habitaron negros” (Entrevista No. 8, Yalenis Montero).

En síntesis, estas reacciones son síntomas de que los discursos sobre qué es lo negro o lo afro permanecen en disputa a nivel local, desde la perspectiva de quienes no son líderes en los consejos. Algunos no tienen idea de qué significa la categoría de afro, otras la usan desde nociones racializadas, y otras combinan estas con perspectivas basadas en discursos sobre legados africanos y diferencias regionales.

Es diciente del grado de disputa en el que se encuentran los discursos sobre la identidad negra en Luruaco, lo dicho por Jenny, una artesana de San Juan de Tocagua, que asistió al taller de socialización del proyecto del ICBF al que ya hice referencia en el capítulo anterior<sup>24</sup>, al preguntarle si se identificaba como afro y por qué. Respondió:

“bueno sí, como nos estaba explicando la doctora Marylin, ser afro significa reconocerse de dónde vengo, mi raza, mi sangre ¿ya?, digamos, provengo de los negros y... pues mi aspecto que tengo más que todo de labios gruesos y eso, eso es lo que me hace sentir como afrocolombiana” (Entrevista No. 7, Jenny).

A pesar de la potente intervención de Marylin, Jenny seguía hablando en términos de marcadores corporales, incluso haciendo referencia a lo que según ella, aquella había dicho.

### **El patrimonio cultural: Entre la identidad regional y el sustento económico**

Los discursos sobre la salvaguarda del patrimonio cultural, tal como son usados por instituciones estatales, transnacionales, y por sectores académicos, están vinculados con narrativas de la protección de la identidad y el folclore nacional, regional o étnico, así como del rescate del pasado y la autenticidad cultural (Chaves, Montenegro, & Zambrano, 2010, págs. 18-19). Esto puede verse en la legislación internacional y

---

<sup>24</sup> Es necesario recordar que en este espacio Marylin intervino para resaltar que un elemento importante del proyecto era fortalecer la identidad étnica y lo definía en términos de un rescate de tradiciones.

nacional sobre patrimonio cultural, en la cual se define a este como un conjunto de prácticas, saberes u objetos representados como tradiciones, o hitos históricos, que deben ser protegidos y fomentados.

Algunas hacedoras usan nociones que replican dichos discursos, pero en clave de identidad regional o nacional, no necesariamente negra o afro. En palabras de Yalenis Montero:

“Para mí el patrimonio es... algo que nos identifica. Si nosotros vamos a algún lado, y alguien me pregunta ¿de dónde eres?, yo... de Luruaco, ah de la tierra de las arepas de huevo, si... es patrimonio cultural, yo siempre he dicho así... me identifico con él y también porque somos parte, o sea, esta es nuestra liga... desde que empezó esto empezaron a hacer... o sea nuestros ancestros que son los que inventaron esto la mayoría vivimos de todo esto” (Entrevista No. 8, Yalenis Montero).

Cuando hablé con Jenny, una artesana del corregimiento de San Juan de Tocagua, tuve la oportunidad de preguntarle por qué creía que habían declarado a la producción de arepa'e huevo como patrimonio cultural de Luruaco, a lo que respondió:

“Será por lo que proviene de acá de, digamos de una comunidad, digámoslo así, proviene de una comunidad y que es, o sea salió como que de nosotros los costeños y que hoy en día es un producto al que nos ha abierto puertas, entonces yo diría que, por medio de eso, o sea como que su salida que ha tenido aparte de que es un.... que e' lo que e'... un alimento que cualquier persona puede recibir, diría yo acá” (Entrevista No. 7, Jenny).

En estas dos intervenciones es evidente la articulación entre los discursos locales, nacionales y transnacionales, sobre el patrimonio cultural. Al ser el patrimonio “algo que nos identifica”, que “proviene de una comunidad”, pero no de cualquier comunidad sino de “nosotros los costeños”, de “Luruaco” o inventado por “ancestros”, estas mujeres usan nociones hegemónicas según las cuales el patrimonio se refiere a objetos culturales determinables, tradicionales, y que han sobrevivido el paso del tiempo, pero que identifican a un lugar o a la gente de este lugar, más que a la pertenencia a un grupo

étnico. En estas intervenciones el patrimonio cultural no es marcado como elemento de la identidad negra, como algunos líderes de los consejos comunitarios quisieran, sino como identidad luruaquera, costeña o nacional.

Para otras personas, las nociones sobre el patrimonio cultural toman otras connotaciones fuertemente ancladas en el mundo de las hacedoras de arepa y a la economía familiar, más que a las discusiones sobre gestión cultural. Idalia Pernet define el patrimonio de la siguiente manera:

“Bueno yo entiendo que el patrimonio es, el patrimonio, de uno, entiendo yo, así pues, el patrimonio de uno es... como es que e’... pa’ educar a sus hijos vender la arepa pa’, o sea producirla para venderla para darle a nuestros hijos... [O sea que es algo económico, afirmé]... ¡claro!” (Entrevista No. 14, Idalia).

Para María Roa Díaz, una hacedora de arepas muy activa en la Asociación y en el consejo comunitario, es muy obvia la definición de patrimonio:

“Ay ¿cómo que qué significa? La vida de uno, porque con eso es que uno alimenta la casa, con eso es que uno vive [...] patrimonio es que es propio de nosotros, pa’ mí, porque yo entiendo que el patrimonio es de nosotros de haber aprendido hacer esto para sostener la familia, con esto yo educar mis hijos” (Entrevista No. 13, María Roa).

Es decir, para otras hacedoras de arepa, el patrimonio cultural está vinculado con el sustento económico familiar porque con eso “uno alimenta la casa”, como dice María. A pesar de todos los discursos con los que se pretende definir lo que es protegido como patrimonio cultural como prácticas tradicionales, o como manifestaciones de autenticidad cultural, para las hacedoras tiene mucho más peso sus experiencias de posicionamiento como sostenedoras del hogar, a través del oficio de producir arepas de huevo. Esto es evidente también para otras hacedoras con las que sólo puede hablar brevemente, porque estaban muy ocupadas atendiendo clientes durante el Festival. Para Ibeth Matos Solano el patrimonio es “el sostén de mis hijos, con eso a mis hijos los he sacado adelante. 3 hijos tengo. Ha sido el sostén de mi familia de mi casa” (Entrevista No. 18, Ibeth Matos). Para Maribel Pineda es el “legado que le dejan los padres a sus

hijos” (Entrevista No. 10, Maribel Pineda); esto me da indicios de que esta noción del patrimonio como sustento está mucho más presente que la del patrimonio como elemento de la identidad regional.

Otra narrativa utilizada en este sentido es la del patrimonio como difusor de la imagen del producto, como mecanismo de acceso a otros mercados. Luca Castillo Montero lo pone en los siguientes términos:

“significa mucho [el patrimonio] porque ya no solamente nos quedamos encerrados aquí dentro del pueblo, y del municipio, sino que ya nosotros vamos abriéndonos espacios hacia otras fronteras, a los otros departamentos y hacia la nación, como en la actualidad estamos que nos conocen a nivel nacional a internacional con las arepas de huevos” (Entrevista No. 9, Lucas Castillo).

Ahora, siendo consciente de que la categoría de patrimonio podría ser definida pensando en muchos otros campos de discusión, a algunas les pregunté sobre el significado de cultura, para llevarlas a discutir más allá del terreno de lo económico al definir dicha categoría. Este fue el caso de María Roa quien me intrigó al responderme que “lo cultural es porque los, digo yo acá que lo cultural es, usted sabe que la cultura esta, ante todo, la cultura es lo más esencial que hay en la vida” (Entrevista No. 13, María Roa). Ante esto insistí para que elaborara un poco más, preguntándole por cuáles son los elementos de eso que ella llamaba cultura, y qué le parecía lo “más esencial que hay en la vida”, a lo que contestó:

“yo digo que los elementos de la cultura es, relacionarse bien uno con las personas, tener buenas [relaciones dije yo] relaciones, no... tratar bien, la manipulación de los alimentos que nos dan, la atención al público, esa es la cultura. No salirle uno con groserías al cliente, cuando el cliente llega uno tiene que hacer a que el cliente pretencioso no sea pretencioso, tenemos que atenderlo bien, porque si uno hace esto y no tiene clientes no lleva plata a la casa” (Entrevista No. 13, María Roa)

Incluso, la hacedora que definía el patrimonio como “algo que nos identifica”, refiriéndose a los luruaqueros, Yalenis, responde que para ella cultura se refiere a una forma de tratar a los clientes:

“Para mí la cultura es... tener cultura con los demás, ser amable, yo creo que eso nos identifica a nosotros también. Si un cliente, o sea, no es bulleroso, tiene que tener mucha humildad, sobre todo, saber tratar a los clientes, creo yo que la cultura es... cultura solamente no es baile, no es festejo, cada vez que hay un evento cultural... no sé, para mí es tener contagio” (Entrevista No. 8, Yalenis Montero).

Contagio, amabilidad, humildad atender bien, tener buenas relaciones, no ser grosero. Para estas hacedoras la cultura tiene más que ver con la obtención de un capital social, que con prácticas de diferenciación entre sectores sociales. Además de un capital social definido en términos de la producción y venta de arepas de huevo, algo que debe tenerse para conseguir mucha clientela, “porque si uno hace esto y no tiene clientes no lleva plata a la casa” (Entrevista No. 8, Yalenis Montero). En esto también es evidente el enorme presencia que tiene la posición de hacedoras de arepa con respecto a los discursos que se promueven desde las discusiones sobre la identidad y la gestión cultural. Es curioso anotar que en la intervención de Yalenis se caracteriza a quien tiene cultura a alguien que no es “bulleroso” (Entrevista No. 8, Yalenis Montero), en contraste con la posición de Julio Jiménez, descrita en el capítulo anterior, para quien el ser “bulloso” identifica a los negros o afros.

Como ya ha sido destacado, la mayoría de las hacedoras pertenecen a ASOPRAL, y han estado en contacto constante con los miembros de los consejos comunitarios. Incluso algunas hacen parte de las organizaciones negras directamente. Sin embargo, se evidencia una brecha entre los discursos promovidos por los líderes de los consejos y los usados efectivamente por las hacedoras de arepa en torno a la patrimonialización de la producción de arepas de huevo, a pesar de los esfuerzos realizados por resignificar esta prácticas y marcarla como legado afro.

Otro hecho que evidencia esta brecha es que muchas de las hacedoras con las que conversé no se atrevieron a proponer una definición de patrimonio o cultura. Por ejemplo, Idalia confiesa que no se le ocurre nada para definir la palabra cultura: “no sabría decirlo, pero ajá... yo entiendo que la cultura debe ser... ay no sabría cómo responder esa pregunta mi amor” (Entrevista No. 14, Idalia). Manuela Pérez respondió la pregunta por el patrimonio con un ¿Cómo así?, sin interesarse mucho por responder (Entrevista No. 15, Manuela Pérez). Otras intentan responder aunque con mucho

desconcierto, como Etilvia Ruiz que responde a la pregunta por qué lo cultural con “es como o sea donde, como explicarte, se ve muchas cosas, lo entiendo yo así” (Entrevista No. 16, Etilvia Ruiz); o Cecilia Castillo Montero quien respondió “¿cómo te explicó?” (Entrevista No. 17, Cecilia Castillo) cuando le pregunté por el concepto de patrimonio, sin avanzar más allá de esto.

No quiero decir con esto que estas hacedoras no conocen del tema porque son ignorantes, sino que los discursos sobre el patrimonio cultural tal como son defendidos por las instituciones estatales, o por los consejos comunitarios, no han logrado asentarse con suficiente eficacia y siguen en un estado de dispersión y disputa con respecto a las elaboraciones que hacen las hacedoras basadas en su propia experiencia de vida. Más que una escena de insuficiencia, en la cual hay un vacío de conocimiento que no ha sido llenado satisfactoriamente por las entidades estatales y activistas de las organizaciones, hay una tensión entre: por un lado, discursos asentados históricamente en otros escenarios no necesariamente relacionados con la gestión cultural, como en la obtención de créditos para sostener el local, trámites de herencias, acceso a subsidios, etc.; y las nociones culturalistas de patrimonio que se buscan promover al celebrar una práctica como la producción de arepas de huevo.

## **4. Entramado de conflictos: tierra, ambiente e identidad afro**

Los habitantes de Luruaco, y en específico los Consejos Comunitarios de Kusuto y Matamba, se han visto envueltos en un entramado de conflictos que constituyen escenarios en donde los miembros de las “comunidades negras” ha usado los discursos descritos en los capítulos previos, y estrategias organizativas para lograr el éxito de sus reclamos. Particularmente, son tres tipos de disputas en las que los consejos comunitarios han estado involucrados: conflictos por la tierra, por la restauración y uso sostenible de recursos naturales, y por la apropiación de la identidad y del “patrimonio afrocolombiano”.

En este capítulo se describirá cómo estas situaciones llegaron a ser percibidas como conflictos por los miembros de los consejos, y cómo son caracterizados y enfrentados por parte de estas organizaciones actualmente. Este esquema de conflictos ha tenido una relevancia metodológica para los capítulos anteriores de este trabajo: cada tipo de conflicto ha servido como eje de análisis a la hora de abordar las prácticas de articulación a la Ley 70, así como la cotidianidad de los “miembros bases” de los consejos comunitarios. Se trata de un esquema de conflictos realizado con base en mis primeras conversaciones sostenidas con Julio, Marilyn y Uribel, en noticias de la prensa local y nacional, cartografía encontrada en internet y datos oficiales como Censos Agropecuarios y Atlas del IGAC.

### **La lucha por la tierra y la titulación colectiva**

Hay en el municipio una significativa acumulación de tierras. Según el Atlas de Concentración de la Propiedad de la Tierra -para el 2012- Luruaco tenía un índice de Gini de Tierras de entre 0,674 y 0,761, así como fue el municipio con mayor porcentaje de área de “Gran Propiedad”<sup>25</sup>: aproximadamente 62.5% (IGAC, 2012)<sup>26</sup>. Algunos miembros de los consejos atribuyen esto a la presencia de ganadería extensiva y del extractivismo en la región. Uno de los terratenientes

---

<sup>25</sup> El Atlas clasifica como Gran Propiedad los predios que tienen extensiones mayores a las 500 ha. (IGAC, 2012).

<sup>26</sup> Los datos más actualizados se encuentran en el Censo Nacional Agropecuario de 2014. Sin embargo, este instrumento no tiene datos municipales sobre número de unidades de producción por extensión de ha., lo que dificulta visualizar las asimetrías en el acceso a la tierra. Por otro lado, este Censo arroja datos intrigantes que serán estudiados en el segundo capítulo de este trabajo.

que representa dicha tendencia, cuyo nombre surge en las conversaciones con los miembros de los consejos, es Ricardo Rosales Zambrano “El Gallo”; es un empresario y político de la elite regional, con presencia en varios sectores que incluyen la ganadería, la leche y las galleras; fue senador por el Partido Liberal, actualmente es miembro de la Junta Directiva de la Federación Colombiana de Ganaderos –Fedegán- (CONtexto Ganadero, 2016), y director político del partido Centro Democrático en Atlántico (El Heraldó, 2015). Otro ejemplo de la “Gran Propiedad” que surge en las conversaciones, son las grandes fincas que bordean la Troncal del Caribe situadas al occidente del casco urbano, y que, según Julio, son de propiedad de Álvaro Uribe, expresidente de Colombia y actual senador por el Centro Democrático (ver Mapa 1. Ejemplo de la “Gran Propiedad” en Luruaco y Mapa 2. Comparación entre “Gran Propiedad” del Mapa 1 y pequeñas fincas); son dos ejemplos que muestran la ya conocidas articulaciones entre la ultraderecha política, el latifundio y la ganadería.

*Mapa 1. Ejemplo de la “Gran Propiedad” en Luruaco*



Fuente: Google Earth, 2017, edición propia

Esta concentración de tierras no es nueva. En el censo agropecuario de 1964, se registró que, de un total de 639 “explotaciones”, 40 eran manejadas por “administradores” y ocupaban el 44,5% del área agrícola del municipio; a su vez, 88 “explotaciones” se dedicaban a la ganadería

en el 68,7% del área rural; mientras que el área dedicada a actividades agrícolas y mixtas, representada por 534 “explotaciones”, era del 31,05% (DANE, 1964, págs. 28-29)<sup>27</sup>.

*Mapa 2. Comparación entre "Gran Propiedad" del Mapa 1 y pequeñas fincas*



Fuente: Google Earth, 2017, edición propia

Por otro lado, existe todavía un sector de campesinos, en su mayoría propietarios de tierras, que se dedican sobre todo a la producción de frutales y de cultivos transitorios – plátanos y tubérculos como la yuca- en fincas pequeñas y medianas (ver Mapa 2. **Comparación entre "Gran Propiedad" del Mapa 1 y pequeñas fincas**). Una de las razones por las que en el municipio hay campesinos propietarios –en contraste con muchas regiones del país-, a pesar de la concentración de tierras, es producto del relativo éxito que tuvo en Atlántico el movimiento campesino encabezado por la ANUC, que llegó a Luruaco a mediados de los 70. Según Marilyn y Julio, esta presencia campesina ha ido disminuyendo lentamente, con la precariedad de las condiciones de producción agrícola –infraestructura, comercialización, etc.- que obliga a los campesinos a vender sus predios. Un ejemplo reciente que muestra este tipo de disputas es la instalación de una despulpadora de frutas en Péndales que no ha funcionado desde su

<sup>27</sup> Los porcentajes fueron calculados teniendo en cuenta que, según el Censo de 1964, el área rural registrada fue de 20.062,2 ha., y el área en: explotaciones de “administradores” fue de 8.916,6 ha., en ganadería fue de 13.786 ha., en actividades agrícolas era de 5.580,7 ha, y en actividades mixtas fue de 648,2 ha (DANE, 1964, págs. 28-29).

inauguración, por falta de acceso a los servicios de energía, gas y agua potable (RCN Radio, 2017; Rodríguez, 2017a; Agencia Nacional de Tierras, 2016; Medina Marengo, 2017).

Adicionalmente, la presencia del latifundio está acompañada de la explotación del trabajo de campesinos mediante contratos a aparcería o según Julio, de “civilizar el monte”; este tipo de contratos consta de dejar vivir a una familia campesina en una porción de una gran propiedad para que esta “queme” la maleza y adapte el terreno para la producción, con lo que se “mejora” el predio del terrateniente.

Los consejos comunitarios ven como problemáticas la concentración de tierra y la situación precaria del campesinado, pero no en términos de una gran apuesta por la redistribución de tierras. La mayor parte de los esfuerzos por parte de las organizaciones negras, que pueden observarse con respecto a este tema, se centran en lograr titulaciones colectivas usando predios que son propiedad privada de campesinos miembros del consejo o de donadores. Ahora, existen matices entre las apuestas del Consejo Kusuto y el Consejo Matamba.

Las disputas por la tierra han sido el escenario donde menos éxito ha tenido el Consejo Comunitario Kusuto, en parte, porque sus miembros habitan y trabajan en el casco urbano. A pesar de esto, el consejo ha pretendido acceder a titulaciones colectivas: se han realizado dos solicitudes de titulación, una sobre terrenos baldíos –identificados en su momento por la ANUC- y la segunda con predios ofrecidos en compra; sin embargo, estas peticiones no han sido resueltas por parte de la ANT. Una iniciativa poco usual surgió desde este consejo: la posibilidad de titulación de territorios colectivos urbanos. Julio y Marilyn afirman que se había estado negociando con el actual alcalde de Luruaco, Antonio Roa, la posibilidad de titular barrios en cabeza del consejo comunitario. Sin embargo, fue una propuesta que quedó en el aire, por las restricciones que establece la Ley 70 con respecto a los lugares objeto de titulación<sup>28</sup>.

El Consejo Matamba, al tener mayor cantidad de miembros que son campesinos propietarios, tiene mejores posibilidades para lograr una titulación colectiva. Sin embargo, por esa misma razón, se han enfocado en enfrentarse a la precariedad en las condiciones de producción

---

<sup>28</sup> El art. 1º de la Ley 70 de 1993 declara que “esta ley se aplicará también en las zonas baldías, rurales y ribereñas que han venido siendo ocupadas por comunidades negras que tengan prácticas tradicionales de producción en otras zonas del país y cumplan con los requisitos establecidos en esta ley” –subrayado fuera de texto-.

agrícola con el fin de estabilizar las fincas campesinas. Por ejemplo, gran parte de la gestión del consejo se ha centrado en conseguir apoyo para proyectos productivos por parte de entidades estatales, y en la obtención en la máquina despulpadora, ya mencionada. Puede constatarse un interés inicial por las titulaciones colectivas por parte de los líderes del Consejo Matamba, lo que puede evidenciarse en conversaciones que sostuvieron Uribel y Marilyn para que les asesorara acerca de dicho procedimiento.

Ahora, desde el 2016 se acaba de abrir una nueva ventana para la distribución de tierras. La revista *Semana*, con el titular de “Se buscan herederos de esclavos en el norte de Bolívar”, abordaba otro hecho sin precedentes para el acceso a tierras por parte de las comunidades negras de Luruaco: la restitución de casi 18.000 ha. que fueron otorgadas a esclavos, por parte del dueño de la hacienda Arroyo Grande (*Semana*, 2016). Esta fue una restitución ordenada por la Corte Constitucional en la sentencia T-601 de 2016, precedente que ha recibido poca atención en el debate nacional. En Luruaco se encuentran algunas personas, pertenecientes al Consejo Matamba, que alegan ser herederos de dichos esclavos y, por tanto, sujetos de restitución en este caso. Sin embargo, este litigio se ha convertido en otra expresión más del conflicto por la tierra: con el Estado, por la ejecución efectiva de la sentencia y, paradójicamente, con algunos abogados que representaron a los demandantes en este caso, ya que se les acusa de estar aprovechándose de la sentencia para comenzar a vender terrenos objeto de restitución o a cobrar por encima de lo que los códigos profesionales permiten.

### **Agua, minería, bosques y la consulta previa**

La conservación ambiental constituye otro escenario de disputas para los consejos. Sus miembros se han involucrado en luchas en torno al manejo de los cuerpos hídricos, el control de la minería, la conservación de la biodiversidad, y a la garantía de la consulta previa.

El municipio cuenta con cuatro grandes cuerpos de agua, la Ciénaga de Luruaco, la Laguna de San Juan de Tocagua, y parte de las Ciénaga del Guájaro y del Totumo, además de múltiples arroyos y quebradas, que han sido amenazados por distintas afectaciones. Un informe ambiental de 2012, de parte de la Universidad del Atlántico sobre la Ciénaga de Luruaco, menciona algunas y señala “causas generales de los conflictos” por el agua: la construcción de

carreteras que interrumpen la conexión entre las aguas y bosques; el vertimiento de aguas residuales y residuos sólidos desde los cascos urbanos, por falta de una infraestructura de alcantarillado y tratamiento; la deforestación y contaminación de las cuencas por la expansión de usos agrícolas y ganaderos; el inadecuado manejo de canteras, que arrastra sedimentos a los cuerpos de agua; y el conflicto entre pescadores por el uso de técnicas sostenibles, para garantizar el mantenimiento de especies de peces en las lagunas (CRA; Universidad del Atlántico, 2012, págs. 246-256).

En Luruaco hay gran presencia de minería, sobre todo alrededor de la extracción de materiales para construcción en canteras que rodean el corregimiento de Arroyo de Piedra (ver Mapa 3. *Minería cerca al corregimiento de Arroyo de Piedra y a la Ciénaga del Guájaro*). Como ya ha sido señalado, esta actividad minera implica graves afectaciones ambientales contra los cuerpos de agua y bosques, así como, según algunos habitantes de Arroyo de Piedra, ha causado afectaciones respiratorias a quienes viven cerca de las operaciones (El Herald, 2016a). Además, Luruaco es el municipio con mayor cantidad de minería ilegal (El Herald, 2016a), ya sea por no contar con títulos mineros o licencia ambiental. A pesar de que se conocen algunos episodios de operativos de destrucción y sanciones contra operaciones ilegales (Caracol Radio, 2015; WRadio, 2017), los habitantes alegan que el control sobre la minería es bastante precario, incluso con respecto a prácticas insostenibles ejercidas desde la minería ilegal. Por ejemplo, Julio y Marilyn cuentan que existe una fundidora de plomo que opera en las noches para evitar el control de las autoridades.

Frente a la conservación de la biodiversidad, en el año 2011 se constituyó el Parque Natural Regional Los Rosales<sup>29</sup>, proceso que fue producto de un acuerdo de compensación forestal entre Estado, ONG y la empresa privada<sup>30</sup> (Oficina de Comunicaciones, CRA, 2010). Este Parque es un área de 1304 ha. situada al occidente del municipio, cerca de San Juan de Tocagua, con montañas cubiertas de bosques, en la que se pretende conservar ecosistemas de bosque tropical seco, donde habitan especies endémicas amenazadas, entre ellas el mono tití cabeciblanco (ver Mapa 3). Por estos objetivos de conservación fue que, entre otras razones,

---

<sup>29</sup> Mediante el Acuerdo No. 015 del 2011 del Consejo Directivo de la CRA.

<sup>30</sup> En concreto, en Corporación Autónoma Regional del Atlántico -CRA, y The Nature Conservancy, una ONG ambiental internacional, y la empresa Interconexión Eléctrica S.A E.S.P.–ISA, mediante el Acuerdo 4500033740 del 29 de enero de 2009.

no aprobó el proyecto de Aeropuerto Bicentenario<sup>31</sup> en la zona (Fundación Proyecto Tití, s.f.; El Herald, 2016b).

**Mapa 3. Minería cerca al corregimiento de Arroyo de Piedra y a la Ciénaga del Guájaro**



**Fuente: Google Earth, 2017, edición propia**

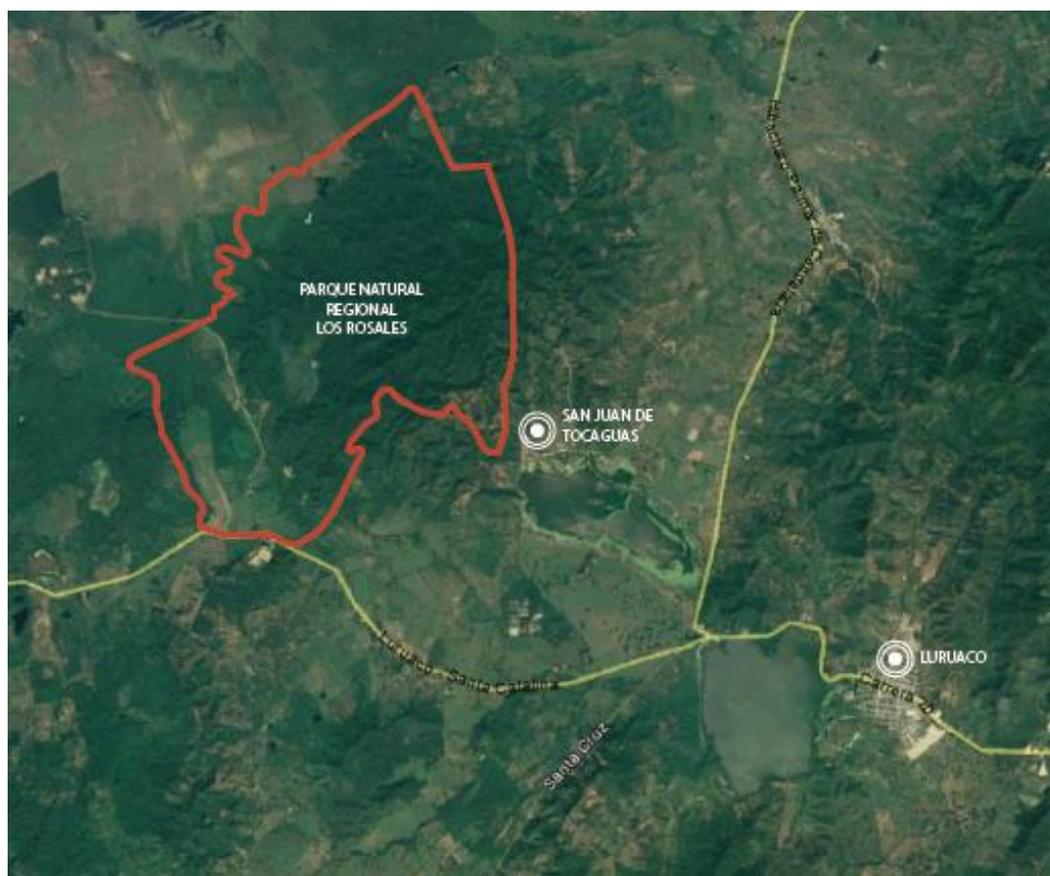
El Parque cuenta con una zonificación que sólo permite usos de conservación, educación, investigación, ecoturismo y construcción de senderos ecológicos, por lo que se prohíbe toda actividad agropecuaria o extractiva en la zona<sup>32</sup>. Se están ejecutando iniciativas de recuperación de bosques, planes de ecoturismo para avistar al tití y recorridos de recolección de basura para elaborar “Eco-mochilas” y peluches con material de reciclaje en la vereda Los Límites, apoyados por la Fundación Proyecto Tití. Actualmente se planea ampliar el área protegida desde un comité “bi-departamental”, para que se Los Rosales se conecte con el

<sup>31</sup> Fue un proyecto de aeropuerto situado entre los departamentos de Atlántico y Bolívar, para proveer el transporte aéreo entre las ciudades de Barranquilla y Cartagena, promovido por 54 empresarios y por el gobierno de Álvaro Uribe.

<sup>32</sup> El Acuerdo 015 de 2011 permitía zonas de uso sostenible, lo que es incompatible con la legislación sobre Parques Naturales. Por ello, dicha norma se modificó mediante el Acuerdo 020 de 2013, que elimina las zonas de usos sostenibles, y establece que el parque solo tiene dos zonas: de preservación y restauración, en su art. 1° y 2°.

Parque Natural Regional El Ceibal, ubicado en el municipio de Santa Catalina en Bolívar, y así crear una sola área protegida de 20.000 ha. para aumentar la “casa del tití” (El Espectador, 2017; El Herald, 2017).

**Mapa 4. Ubicación de la Reserva Natural Regional Los Rosales**



**Fuentes: Google Earth, 2017; Protectedplanet.net, edición propia.**

Las “comunidades negras” intervienen o buscan incidir en estos proyectos y conflictos ambientales, para participar de la política ambiental regional, en parte, porque esto implica proteger y mejorar las condiciones de existencia de los miembros del consejo. Los pescadores dependen de fuentes hídricas saludables para las poblaciones de peces; se han reportado diversos conflictos, por ejemplo, por la escases de alevinos en las Ciénagas (Gobernación de Atlántico, 2010; Arroyo, 2017), o por la utilización de tecnologías de pesca insostenibles y competencia con pescadores “forasteros” (Rodríguez Hernández, 2016). Por su parte, los artesanos necesitan el acceso a especies forestales locales, como por ejemplo la Enea, que crece en las orillas de las ciénagas. Finalmente, algunos miembros, como el mismo Julio,

añoran la organización de proyectos de ecoturismo en la región, esta para que, mediante la ejecución de las propuestas de ordenamiento ambiental con y desde las comunidades, se contribuya a la conservación de la biodiversidad, y a la vez, a la obtención de ingresos por la prestación de servicios de guía y soporte a los turistas.

¿Cómo han buscado participar de la política ambiental local? Las organizaciones negras han buscado convergencias con actores que inciden en ella, como la Fundación Proyecto Tití, pero una de las apuestas recientes más significativas es el reclamo de consultas previas. Actualmente, se ha logrado que ambos consejos sean consultados para la elaboración del Plan de Ordenamiento y Manejo de Cuenca (POMCA) del Canal del Dique, en articulación con la Asociación de Consejos Comunitarios del Canal del Dique, de la que hacen parte. Sin embargo, en otros casos enormemente problemáticos, como en solicitudes de licencia para explotación petrolera, se les ha negado la condición de comunidades étnicas, y de paso, consulta.

### **Disputas por la identidad afro: fiestas, gastronomía, danzas, artesanías y etnoeducación**

Se ha representado a la región Caribe como lugar fértil para expresiones marcadas como “patrimonio cultural”, como las fiestas, la gastronomía, la música, las danzas y las artesanías, pero no siempre como prácticas “afro”. Los consejos de Luruaco han buscado intervenir en este escenario buscando posicionar este “patrimonio” como “afro”, desplazar el discurso del mestizaje con algunas veces se representa estas prácticas, y con ello, posicionarse también a sí mismos como actores políticos en la escena local.

Los consejos han estado involucrados en la organización de dos grandes festivales en Luruaco. El Festival del Dulce Tradicional, que ha sido organizado sobre todo desde el Consejo Comunitario Kusuto con apoyo de la Gobernación del Atlántico, tuvo su quinta edición entre el 13 y el 15 de abril de 2017 (El Espectador, 2017); se trata de un evento en el cual un grupo de mujeres elabora, presenta y distribuye “dulces tradicionales” en cacetes dispuestas por las autoridades estatales, se hacen competencias por el mejor dulce; todo, en nombre de la recuperación de “saberes ancestrales” (El Herald, 2016d). Con esto, en Luruaco se inscribe en una tendencia de iniciativas de festivales de dulcería, asociados con el rescate de la cocina

afrodescendiente como en Galapa, municipio de Atlántico (Coopecorm Noticias, 2017), o en Cartagena.

El segundo, es el Festival de la Arepa'e Huevo, es más viejo y tiene otra historia. Este tuvo primera edición en 1988, y fue creado como iniciativa comercial de algunas productoras de arepa y de la alcaldía de Luruaco. Es una de las fiestas de mayor importancia para el municipio, ya que la arepa'e huevo es presentada como uno de los símbolos que representa a Luruaco, al defenderse que este es la “cuna” de dicho plato gastronómico desde los imaginarios sociales y los discursos estatales (Alcaldía de Luruaco, 2012) (ver Fotografía 4); una apuesta bastante fuerte teniendo en cuenta la difusión de la arepa'e huevo, como “plato costeño”, en toda la costa Caribe. Es una fiesta en la que, al igual que la del Dulce Tradicional, brinda espacios e insumos para la producción y exposición de arepas de huevo, además de que se organizan eventos masivos como conciertos y desfiles. El consejo comunitario ha estado involucrado en el apoyo a las hacedoras de arepa. La aprobación del Plan Especial de Salvaguarda de la arepa e' huevo es el suceso más reciente producto de las apuestas por posicionar dicho plato como una expresión representativa del municipio, así como de las “comunidades negras” (Chica García, 2016).

*Fotografía 4: Estatua de la Hacedora de Arepas en Luruaco*



La participación en estos festivales, además de lograr situar el discurso de la identidad étnica y el nombre de los consejos comunitarios como actor político, genera un incremento en los ingresos de las hacedoras de arepa y de dulce. Durante los Festivales, los organizadores le aportan cierta cantidad de ingredientes para que produzcan arepas o dulces. Por ejemplo, según cálculos de la Alcaldía de Luruaco de 2012, en promedio una productora gana “ingresos brutos mensuales” de \$ 1.950.000, lo que implica un ingreso de \$ 3.931.200.000 para el total de hacedoras de arepa del municipio en dicha época (Alcaldía de Luruaco, 2012, pág. 77).

Otro gran evento es la Jornada de la Afrocolombianidad, que se realiza en el marco de la Semana de la Afrocolombianidad. Con ocasión de este se concentra con mucha más fuerza las actividades financiadas en su mayoría por el Ministerio de Cultura, para difundir el discurso de la identidad afro y negra. Este año tuvieron problemas, según algunos participantes, porque el Ministerio se demoró en el giro de los recursos, lo que obligó a los consejos a endeudarse para llevar a cabo estas jornadas.

La relación entre identidad y educación también cumple un papel central en estas disputas. Desde programas, como el de promotores del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF), se pretende difundir el discurso étnico entre los hijos de los habitantes del municipio, así como desplegar una estrategia de protección familiar en el municipio, desde actividades de formación artística, adicionales al estudio formal para niños y adolescentes, buscando además impedir que los jóvenes caigan en el consumo de drogas y en los círculos de criminalidad que han surgido en el pueblo (El Heraldo, 2016c). Marilyn comenta que ha habido otros proyectos con el ICBF, como el de “Territorios Ancestrales con Bienestar”, en los que se pretendió fomentar la práctica de tener huertas en las casas del casco urbano; cuenta con emoción que una de las mujeres del programa que participó del Festival del Dulce, fue un éxito en la venta de dulce de berenjenas que ella misma sembraba gracias al programa. Además, uno de los hechos que más es presentado como una apuesta del consejo que ha sido bien recibida, son las facilidades de acceso para jóvenes negros y afros a las instituciones de educación superior, lo que es parte de las “políticas afirmativas” estatales de acceso a la educación.

## 5. El Estado y la etnización

En este capítulo pretendo abordar las respuestas del Estado a la nueva gramática de los reclamos hechos por la población de Luruaco, organizada en consejos comunitarios. Intentaré mostrar las trayectorias, muchas veces contradictorias, que han surtido las exigencias de las organizaciones negras en las burocracias estatales locales, desde las formas como las organizaciones las han tramitado, las respuestas ofrecidas por el Estado, y los efectos de estas.

Algunos cuestionamientos a la noción de Estado, elaborada desde la teoría social y política, realizados por Gupta y Ferguson (Gupta, 2012; Ferguson & Gupta, 2002), son útiles para el tipo de abordaje que pretendo hacer. En una etnografía sobre el Estado, y su papel en la pobreza y la violencia estructural en la India, Gupta argumenta que una noción reificada del Estado, asumiendo como punto de partida que es una entidad unitaria coherente y guiada por una intencionalidad singular, es problemática porque, entre otras razones, impide notar las articulaciones y trayectorias contradictorias entre diversas agencias burocráticas localizadas, diferentes ramas, capas y niveles de jerarquía institucional, y entre agendas y proyectos no siempre coherentes que son agrupados dentro de la categoría de Estado; incluso, dichas representaciones del Estado como una unidad estable son producto de una gran cantidad de esfuerzos de distintos actores, ya sea para legitimar o mantener un estado de cosas, o para cuestionarlo. Como alternativa Gupta propone una *mirada desagregada* del Estado, sensible a las contradicciones entre distintos niveles y agencias burocráticas, así como a las particularidades de las prácticas localizadas de los funcionarios públicos sin asumir su coordinación con supuestas intenciones de una entidad translocal (Gupta, 2012, págs. 52-72).

Esta perspectiva permite discutir cuestiones como el papel de las prácticas escriturales estatales, en la relación entre el Estado y la gente. Para Gupta la escritura no es un subproducto que registra actividades estatales principales, el Estado mismo es constituido a través de ella: toda acción burocrática se manifiesta en escritos incluso las comunicaciones entre burócratas y ciudadanos, además, el papeleo genera cadenas de acciones que son a su vez registradas y ejecutadas a través de otros textos, como sentencias, informes, estadísticas, reportes, solicitudes, quejas, etc.; lo que convierte a este tipo de prácticas en un escenario fundamental para describir las disputas y articulaciones entre burocracias localizadas y otros actores sociales (Gupta, 2012, págs. 191-198). Además, una mirada desagregada del Estado, permite

observar cómo son producidas y obstruidas las representaciones espaciales con las cuales este es imaginado. Ferguson y Gupta describen a la *verticalidad y abarcamiento*<sup>33</sup>, como dos imágenes con las que se asume al Estado como una entidad que está “por encima” de los ciudadanos, sus comunidades y familias, y a su vez, como un círculo que los contiene y que es contenido por entidades supraestatales; imágenes que no se corresponden necesariamente con escenarios locales y cotidianos en los que las burocracias se enfrentan a fronteras difusas entre el Estado y la “sociedad civil”, o a complejas redes de articulación entre comunidades y agencias internacionales, oenegés, y diferentes escalas institucionales estatales presentes al mismo tiempo (Ferguson & Gupta, 2002, págs. 994-995).

Me enmarco en dicha *mirada desagregada* para examinar cómo se ha involucrado el Estado en el proceso de etnización de las “comunidades negras” de Luruaco. A través de dicho recuento presentaré algunas tendencias sobre qué entidades han respondido a las “comunidades negras”, cómo responden a los reclamos hechos en nombre de lo étnico, en qué temas ha habido énfasis y diligencia y cuáles no, qué efectos han tenido dichas intervenciones.

### **Cuestiones de registro: la disputas por la propiedad colectiva**

Una de las principales apuestas que tienen los consejos, como ya ha sido mencionado, es el de conseguir una titulación colectiva para las comunidades negras ¿Cómo se obtiene las autorizaciones para usar de determinada manera un pedazo de tierra, definidas desde la categoría de “derechos de propiedad”? Se convierte el predio en un objeto abstracto, que es registrado en los archivos estatales. En Colombia se adoptó, como la mayoría de los países latinoamericanos, una teoría jurídica de creación de obligaciones basada en dos categorías: el *título* y el *modo*. El primero se refiere a los actos o hechos que “crean” una obligación o derecho para una persona, mientras el *modo*, se refiere a la forma de cumplir dicha obligación o derecho. Sobre esta teoría, se ha construido el sistema de registro de la propiedad: los Notarías “depositan” en una escritura pública el hecho o el acuerdo que otorga el derecho de acceso –el *título*–, mientras la Oficina de Instrumentos Públicos registra la “entrega oficial” de

---

<sup>33</sup> Traducción de los términos “verticality” y “encompassment” utilizados por Ferguson y Gupta (Gupta, 2012, pág. 982).

la cosa –el *modo*-. En otras palabras, se debe realizar un doble registro en los archivos estatales, para obtener el acceso a un pedazo de tierra.

Para el caso de las “comunidades negras”, el *título* es un acto administrativo, una resolución, en donde se determina que el Estado tiene la voluntad de adjudicar un predio en cabeza de un consejo comunitario. Este es el documento que debe registrar luego en la Oficina de Instrumentos Públicos, para que la titulación sea efectiva ante las burocracias estatales. Ahora, es la Agencia Nacional de Tierras (ANT), otrora Instituto Colombiano de Desarrollo Rural (INCODER), la encargada de recibir la solicitud de titulación colectiva de “comunidades negras”, y por lo tanto, la encargada de desaprobar o rechazar la adjudicación de la tierra en favor de aquellas. Se trata de una institución del nivel nacional con sedes regionales que tiene como objetivo organizar las políticas de acceso a tierras y de desarrollo rural en Colombia.

Ahora, para lograr una titulación se deben cumplir con ciertas condiciones. Primero, el art. 1° de la Ley 70, restringe la posibilidad de titulación a “las zonas baldías, rurales y ribereñas que han venido siendo ocupadas por comunidades negras que tengan prácticas tradicionales de producción”. Además, las solicitudes de titulación deben cumplir requisitos establecidos por la Ley 70 y por el Decreto: una descripción física del terreno que se pretende titular, antecedentes entnohistóricos, organización descripción demográfica del territorio, tenencia de la tierra, situaciones de conflicto y prácticas tradicionales de producción –art. 9° de la Ley 70 de 1993 y art. 20 del Decreto 1745 de 1995-.

Actualmente, entre los dos consejos comunitarios, ha habido una solicitud de titulación de baldíos, una solicitud de titulación por compra, una adquisición incompleta de tierras, y una compra a la espera de que sea convertida en titulación colectiva. La primera solicitud se dio de parte del Consejo Comunitario Kusuto, durante la dirección de Julio Jiménez, para acceder a tierras que según unos documentos de estudios de títulos realizados por la ANUC entre los años 79 y 80, eran baldíos. El trámite de esta solicitud no tuvo ningún contratiempo, y la respuesta del INCODER fue ágil, pero esta fue negada porque según la entidad estatal los terrenos solicitudes eran propiedad privada. “Se suponen que son de Ricardo Rosales Zambrano, un fuerte político del departamento del Atlántico, se suponen que son de unos campesinos parceleros que están por ahí cerca [...]” dice Julio (Entrevista No. 2, Julio Jiménez). Es una situación muy grave, porque según la Ley 160 de 1994, los baldíos sólo pueden ser

adjudicados a campesinos que cumplan con ciertas condiciones; que un terrateniente se haya apropiado de estos es ilegal. Frente a dicha negativa, el consejo le propuso al INCODER buscar una alternativa mediante la compra de predios, pero ésta también fue negada.

¿Por qué fracasa este intento de conseguir una titulación colectiva? Se proponen diferentes explicaciones por parte de los líderes de los consejos. Marylin, aunque no estaba en el consejo para esa época, afirma que uno de los grandes obstáculos del consejo ha sido la no titulación, y explica que esto se dio por desconocimiento de las reglas, herramientas normativas y los procedimientos jurídicos de titulación.

“Por desconocimiento real... realmente no se dio lo del título colectivo porque aun cuando la gente sí tenía era tierras baldías y estaban establecidas en ellos grupos de familias no sabíamos el eje realmente para la solicitud como o tal o por qué podía solicitarse esa tierra como título colectivo, yo diría por el desconocimiento de algunas cosas” (Entrevista No. 5, Marylin Morales).

La negativa a la titulación también, en parte, es responsabilidad de los consejos, según Julio. Esto porque no se ha tenido la suficiente atención sobre este tema, en contraste con el tiempo dedicado a discutir los proyectos en los que el consejo participa:

“Bueno te voy a decir que ya a partir de ese momento ya ... como te digamos, por falta de comunicación, o sea de entre nosotros como consejo comunitario, que es donde empieza una falencia, cuando se convocan a las reuniones directivas, se tratan son temas estricta y directamente de los proyectos, pero no se vienen trabajando....o sea como consejo comunitario no hay un informe de gestión de eso ante las entidades, ante todos los directivos, ante la Asamblea, o sea no se está presentando... que es una de las falencias que tenemos” (Entrevista No. 2, Julio Jiménez).

Fernando tiene otra opinión al respecto:

“Ahí en esa parte ¿Qué es lo que uno se da cuenta a través del tiempo? Que todo se basa en la política, en la politiquería, porque si uno no está conectado politiqueramente con el Director, con personas cercanas, no se puede lograr los objetivos, si tu miras de pronto el programa de la CRA, el plan de inversión todo lo que tiene, se ve en el papel muchas cosas, pero en el momento de pronto de uno plantearle una serie de propuestas está muy esquiva de pronto en lo que la comunidad solicita o pide, así igualmente con el antiguo INCODER que hoy es agencia

de tierras también es lo mismo, tú sabes que eso ha pasado de INCORA a INCODER e la Agencia de Tierras, que le han cambiado el nombre pero sigue siendo la misma política, de el que está ahí es el que determina que es lo que se hace... de pronto tú ves que anteriormente se veía bastante la titulación colectiva, la parte de la reforma, pero ahora para ver una reforma es muy difícil, y para que den tierras a los consejos comunitarios es más difícil, porque aquí en Colombia se han apoderado de las tierras colombianas un poquito, son un poquito de gente que uno denomina de los terratenientes, que quienes son, aquellos que están ahí arriba, que no van hacer política no van hacer programas para el perjuicio de ellos” (Entrevista No. 4, Fernando Cantillo).

En estos tres tipos de explicación, se entremezclan varias formas de relación con las burocracias estatales. Marylin usa nociones convencionales sobre las relaciones de poder en las prácticas de escritura estatal, en la que se explica que el Estado toma ventaja del analfabetismo jurídico de los ciudadanos. Sin embargo, las intervenciones de Julio y Fernando le dan otros contornos a la negación de la titulación. Primero, es un problema de las prioridades hacia las que se ha volcado el consejo, que dejan en segundo plano las cuestiones de acceso a la tierra; y segundo, es una cuestión de acceso al capital político necesario para obtener atención en las redes clientelares de la política local.

La adquisición incompleta es la hectárea de tierra que le fue otorgada al Consejo Comunitario Matamba, con ocasión del proyecto de la Despulpadora de Pendales. El proyecto se trataba de la instalación de una planta para despulpar frutas, lo que facilitaría el procesamiento y comercialización de la producción excedente de la economía campesina local. En palabras de Uribel:

“Uno visualiza la problemática que tiene la región. Si usted ve esto aquí Pendales está aquí puro mango, mango y frutales, eso se pierde, entonces nosotros miramos que eso es una necesidad, en vista de que eso se está perdiendo año tras año, uno mira la necesidad que hay que hacer algo para que eso no se pierda, y para que a la gente no la sigan estafando con los precios, entonces se vino la idea de buscar donde se podía gestionar y se estaba viendo que los recursos llegan a las Costa y por falta de proyectos se lo llevan otra vez y miramos que en INCODER, con un grupo de amigos, en INCODER estaban, estaban los recursos y se los llevan porque uno no gestiona, entonces comenzamos a gestionar lo que es el asunto de la despulpadora, para ver la necesidad de aquí [...] Esa despulpadora iba para otra parte eso también fue realidad, iba para San José de Saco, porque allá hay gente pudiente que lo llamaba

más pa' allá. ¿Cómo ganamos nosotros?, porque nosotros sí hicimos el recorrido, miraron la a San José de Saco, y miraron la proyección de aquí de Pendales. Al mirar allá la proyección de Saco allá podían hacerlo, pero el “man” que vino de la agencia de tierras miró que acá realmente estaban los cultivos y se estaba perdiendo la fruta, allá no había fruta. Entonces, por eso fue que eso se tendió pa' acá, por eso fue que fue pa' acá” (Entrevista No. 3, Uribel Coronel).

Ahora, para aprobar el proyecto la ANT le pedía ciertos requisitos al Consejo Matamba, entre ellos que la organización, que la organización tuviera tierra titulada, lo que se consiguió a través de la compra de un predio de una hectárea por parte del Consejo Matamba. Según Uribel se trabajó desde el 2012 en la compra de un predio, debido a que los costos de la tierra ascendían hasta 80 millones. Luego, declara:

“conseguimos esa tierra y ya, y nos pasaron esas escrituras a nombre de nosotros, y ya nosotros teníamos tierra. Entonces eso fue lo que mostramos nosotros al INCODER, y en el INCODER está la parte de lo que es de Etnias, y ahí mostramos que ya teníamos la tierra para poner a trabajar el proyecto, y después fue al tiempo fue que nosotros pagamos esa tierra” (Entrevista No. 3, Uribel Coronel).

El proyecto fue aprobado, y se construyó una bodega y se instaló la despulpadora en el predio comprado por el consejo, ubicado en la vereda El Socavón, del corregimiento de Pendales (ver Fotografía 5. **Bodega donde se encuentra la despulpadora de Pendales**). Según un comunicado de la gobernación, fueron aportados 675 millones de pesos por parte del INCODER, ahora ANT, para la ejecución del proyecto, y la Alcaldía de Luruaco aportó 70 millones, que, en conjunto con recursos gestionados por las mismas comunidades, se usó para la compra del predio (Gobernación del Atlántico, 2016).

La despulpadora fue inaugurada el 1 de noviembre de 2016 en un evento que se llevó a cabo en dicha bodega, por parte del gobernador del Atlántico, Eduardo Verano de la Rosa, del director de la ANT, Miguel Samper Strouss, y del alcalde de Luruaco, Antonio Enrique Roa. En ese mismo espacio se le hizo una “entrega simbólica” del predio. Es decir, le fue entregada una escritura donde reposa la resolución en la que se reconoce que la propiedad de dicho predio en cabeza del consejo –el *título*-. Este fue firmado por Delcis Pacheco, y después de ello, no hay certeza sobre dónde fue archivado dicho documento. ¿Qué pasó con el segundo paso? ¿Qué pasó con el registro de dicho título en la Oficina de Instrumentos Públicos? Esta

incertidumbre pone en peligro la ejecución del proyecto ya que no haberse surtido todos los pasos para transferir la propiedad del predio donde funciona la despulpadora, el consejo no tendría la autorización formal del Estado para operarla. De allí que haya una entrega incompleta.

Este suceso pone en evidencia cómo funcionan las relaciones de poder alrededor de las prácticas escriturales de las burocracias estatales, en un proyecto en el que al parecer todo iba bien. Para este caso pueden surgir las mismas explicaciones basadas en el desconocimiento de las tramas burocráticas, y en la falta de capital político para acceder a los recursos estatales. Este no va a ser el único obstáculo que tendrán los miembros del consejo de Matamba con la despulpadora, como veremos más adelante.

*Fotografía 5. Bodega donde se encuentra la despulpadora de Pendales*



**Fuente:** (Rodríguez, 2017b)

Aun así, Uribel presenta este proyecto de la despulpadora como un logro del consejo, así como se representa la propiedad sobre la hectárea de tierra como la “primera titulación colectiva del Atlántico”, a pesar de que formalmente dicho reconocimiento no ha sido efectivo. Al preguntarle por los principales obstáculos que tiene el Consejo Matamba, este responde que “si nosotros hubiéramos salido a la luz pública, como es debido, como consejo comunitario,

hubiéramos conseguido más todavía, porque las conexiones las teníamos” (Entrevista No. 3, Uribel Coronel). Con esto replica una de las explicaciones sobre el fracaso en el acceso a recursos estatales por parte de Julio y Fernando: las “conexiones” son fundamentales para conseguir el éxito en proyectos con el Estado. Además, aquí se muestra una diferencia entre los dos consejos: el bajo perfil que le han querido dar al de Matamba les impide tener más y mejores logros.

Finalmente, el Consejo Kusuto compró por cuenta propia un predio a orillas de la Laguna de Luruaco, con el fin de ejecutar un proyecto de viveros. Este no resultó exitoso porque, al no cercar la propiedad, según me cuentan algunos miembros del consejo, se robaron las plantas que se estaban cultivando (Notas de campo, 2017). Sobre este predio hay una discusión sobre qué hacer una vez se consigan los recursos. Algunos proponen dejarlo así, mientras que Marylin pretende impulsar el reconocimiento de dicho predio como territorio colectivo, por parte de la ANT (Notas de campo, 2017).

Al preguntarle a Fernando por los obstáculos y los contradictores que ha tenido el consejo en sus reclamos, me dijo que:

“uno de los contradictores iba a ser la parte política, porque la parte política no le convenía que la gente se organizara en esa índole a nivel de INCODER, de pronto de la ANUC tenía más contacto con INCODER, y ahí fue que comenzamos a trabajar lo que es el territorio, y se dio la propuesta de compra de una tierra de un terreno, pero tú sabes que a veces la injerencia política, y de pronto nosotros no estábamos bien conectados con esa parte ahí, no estábamos muy bien, y ahí quedo esa solicitud” (Entrevista No. 4, Fernando Cantillo).

Estas afirmaciones son evidencia de cómo perciben los líderes de Luruaco la atención a los reclamos por la tierra, de parte del Estado. “De pronto de la ANUC tenía más contacto con INCODER” (Entrevista No. 4, Fernando Cantillo), declara Fernando, situando el problema en la falta de conexiones entre las organizaciones y gente de altos cargos dentro de las instituciones, a la vez que Marylin y Julio insisten en la falta de atención sobre la tierra, o en el desconocimiento de los tecnicismos escriturales burocráticos. Fernando lo resume en la siguiente intervención:

“de pronto tú ves que anteriormente se veía bastante la titulación colectiva, la parte de la reforma, pero ahora para ver una reforma es muy difícil, y para que den tierras a los consejos

comunitarios es más difícil, porque aquí en Colombia se han apoderado de las tierras colombianas un poquito, son un poquito de gente que uno denomina de los terratenientes, que quienes son, aquellos que están ahí arriba, que no van hacer política no van hacer programas para el perjuicio de ellos"... "porque si uno analiza que es un consejo comunitario que tiene un campo de acción grande, pues en el momento de la realidad el campo de acción es tan pequeño que tiende a desaparecer... porque hay muchos obstáculos, obstáculos en papelería, obstáculos de tratar de acabar esa organización, de pronto es lo que viene pasando y ya es la lucha que tenemos que dar es con nuestra misma gente" (Entrevista No. 4, Fernando Cantillo).

### **Usos de la identidad étnica**

El resultado del Censo Poblacional ha sido en parte un gran logro del Consejo Kusuto. Los líderes de las organizaciones negras, mediante tecnologías de concientización, trabajaron conscientemente para lograr un índice alto de autoreconocimiento afro o negro en el municipio. Gerardo lo relata de la siguiente manera:

“Uno de los trabajos que hicimos, cuando Julio fue presidente del consejo comunitario, fue que a la gente que estaba en el censo le íbamos diciendo “¿Oye tú eres negro o eres blanco?... no, yo soy negro. Ah bueno entonces cuando te censan el proceso, como es que es...la actividad que hay que hacer, lo que hay que decidir es que nosotros somos negros, hay que decir que nosotros como negros”. Y ese trabajo se hizo en el municipio de Luruaco y de hecho en el censo del 2004 la mayoría de las comunidades, más del 90% se asumió como comunidad afrodescendiente, como negro, es decir, más del 90% de los Luruacueros nos asumimos como afrocolombianos o como afrodescendientes” (Entrevista No. 1, Gerardo Jiménez).

Con ello se logra un dato con el que se pretende sedimentar una identidad étnica en Luruaco, aprovechando el lenguaje estadístico oficial. No es poca cosa, debido a que la mayoría de las agencias estatales usa esta información para justificar, formular, difundir y ejecutar proyectos de toda índole, relacionados con enfoque diferencial. Sin embargo, el 91,4% negro del Censo Nacional (DANE, 2005, pág. 2), se contrasta con algunos datos intrigantes sobre el municipio, contenidos en el Censo Nacional Agropecuario –CNA-.

Este último censo no cuenta con datos sobre la extensión de las unidades productivas a nivel municipal, por lo que se dificulta realizar cálculos sobre la magnitud de la desigualdad en el acceso a la tierra –por ello no lo usé en la caracterización de conflictos del cuarto capítulo-. Se

suele usar las estadísticas sobre ganadería y cultivos transitorios para tener cierta noción sobre estos datos. Para el caso de Luruaco se confirma que la mayoría de la extensión rural del municipio está dedicada a la ganadería, en pocas unidades de producción: de un total de 12.789,3 ha. que tienen usos agropecuarios, 62% tienen cobertura de pastos -8.003,7 ha. -, mientras sólo un 11,03% tiene coberturas de uso agrícola -1.410,7 ha.-. Pero al abordar los datos sobre “territorios étnicos” la imagen que se obtiene es algo confusa.

Según el Censo Agropecuario hay 271 unidades productivas con “presencia de ganado bovino” –datos para el día de la entrevista-. De estas, 61 están en territorio “no étnico” con 2.870 cabezas de ganado, mientras que el territorio étnico tiene una asombrosa cantidad de 210 unidades productivas con 14.253 cabezas de ganado (DANE, 2016a). Es decir, indígenas y comunidades negras manejan en conjunto, según estos datos, el 83% de la ganadería del municipio. Al revisar los datos específicos que distinguen entre indígenas y comunidades negras, la situación es igual de enigmática. En la entrega 5ª del Censo, sobre Grupos Étnicos, sí se incluyen variables sobre los tamaños de las unidades productivas. Estas muestran datos interesantes como los siguientes: hay cuatro unidades de producción en “territorio de comunidades negras” con un tamaño de entre 500 y 1000 ha., y siete unidades con extensiones de entre 100 y 500 ha.; además, a pesar de que se presentan un número mayor de unidades productivas en cabeza de indígenas -294-, en contraste con las de “comunidades negras” -126-, y que las primeras cubren una menor extensión a las segundas -4.019 ha para indígenas y 6.178 ha para comunidades negras-, en los datos sobre autoreconocimiento de personas residentes en el área rural sólo una se autoreconoce como indígena, mientras que 289 como “negros, afrodescendientes, palenqueros” (DANE, 2016b).

El Censo Agropecuario parece indicar no sólo que las comunidades étnicas tienen una gran cantidad de tierra, sino que manejan la mayor parte de la ganadería en el municipio. Otros datos extraños son los relacionados con indígenas: se sabe que en el Atlántico habita el pueblo indígena mokaná, que tiene presencia dispersa en varios municipios de Atlántico (Ministerio del Interior, s.f); pero que haya sólo una persona presente en la zona rural que se autoreconoce, con un registro de 4.019 ha. es bastante sospechoso. Esto es enigmático también, porque de mis visitas a Luruaco y de mis conversaciones con los miembros de los consejos, puedo constatar que la mayoría de quienes se reconocen como miembros de las “comunidades

negras” en zonas rurales, son campesinos que viven sobre todo del cultivo de frutales; mientras es evidente que la ganadería está en manos de algunos terratenientes pertenecientes a las élites del departamento y del nivel nacional. Ahora, este registro de un gran número de propiedades en cabeza de las “comunidades negras” puede deberse a que la mayoría de los campesinos tienen título sobre la tierra, pero en el Censo no se tiene en cuenta que son titulaciones individuales que no cuentan con las garantías adicionales que brinda un territorio colectivo.

El CNA no es claro sobre la metodología usada para identificar a las comunidades étnicas, y a las negras en particular; con los datos presentados parece que no se consultaron quienes eran miembros de las “comunidades negras”, sino que se optó por la consulta verbal por el autoreconocimiento, similar al Censo Poblacional. Estas visibilizaciones a partir de las estadísticas estatales, pueden cumplir funciones divergentes en la relación entre Estado y los consejos comunitarios: por un lado permite a partir del Censo Poblacional posicionar la idea de una fuerte presencia negra en Luruaco lo que facilita la oferta de políticas con enfoque diferencial en favor de las las organizaciones negras; por otro lado el Censo invisibiliza las situaciones concentración de la tierra en el municipio, e infla los registros sobre acceso a la tierra para comunidades étnicas, sin tener en cuenta la ausencia de titulaciones colectivas y las situaciones de apropiación indebida de baldíos por parte de terratenientes.

Otro evento en el que se constata las dinámicas de visibilización de la identidad étnica por parte del Estado, puede verse lo que ha pasado con el proyecto de la despulpadora. Además de la ANT, estuvieron involucrados la Alcaldía de Luruaco y la Gobernación del Atlántico. Como ya fue dicho, las dos primeras entidades aportaron dineros para la ejecución del proyecto. Otros actores llegaron para facilitar dicha operación: la Fundación Gaia, quien fue el operador encargado, y APROSOL - Asociación Prodesarrollo Social y Agropecuario de Luruaco-, que fue la organización que representó al Consejo Matamba ante la Fundación y ante las entidades estatales. Esto último, porque para que el proyecto fue aprobado, según Uribel, la ANT les exigió que la organización responsable:

“tuviera historia, o sea que conociera, que tuviera años de estar trabajando, que eso le piden tantos años de haberse formado, que tuviera historia, entonces hubo como una sincronización entre APROSOL [...], que es una entidad de Luruaco que nos representa, y por medio de ella se trabajó todo” (Entrevista No. 3, Uribel Coronel).

Esta necesidad de interrelacionar diferentes organizaciones para acceder a los recursos del Estado, ha producido lo que Uribel denomina una “mescolanza”, que refiere al fenómeno de pertenencia simultánea de varias personas a diferentes organizaciones. Por ejemplo, al preguntarle a Uribel sobre quiénes eran los beneficiarios de este proyecto, contestó: “50 beneficiarios inicialmente, del consejo, y de APROSOL, o sea como le digo ahí hay una “mescolanza” [risas], ahí está la Asociación de Productores de Frutas y Hortalizas de Pendales que es la que más tiene ahí” (Entrevista No. 3, Uribel Coronel).

En este acuerdo puede verse una situación de complejas interrelaciones: por una lado el Consejo Matamba, que es relativamente reciente y que además tiene una política de bajo perfil por las razones expuestas en el primer capítulo, aprovecha la experiencia de otras organizaciones gremiales con mayor trayectoria para sortear los problemas que conlleva el acceso a recursos del Estado; por otro lado, APROSOL, usa el nombre del consejo y la visualización de los temas étnicos, para lograr los mismos objetivos; con ello, pueden participar miembros de esta última organización, pero que no pertenecen a su vez al consejo comunitario.

*Fotografía 6. Inauguración de la despulpadora de Pendales<sup>34</sup>.*



**Fuente:** (Agencia Nacional de Tierras, 2016)

Ahora, ¿por qué estaba involucrada la Gobernación en este proyecto? A pesar de que en medios locales no se registra que hayan tenido algún aporte en la financiación del proyecto –algo que estarían dispuestos a anunciar-, el Gobernador estuvo presente en la inauguración de la despulpadora (Agencia Nacional de Tierras, 2016).

¿Y qué ha pasado con la despulpadora? En mayo de 2017 se convirtió en un escándalo político debido a que desde su inauguración no ha funcionado. La razón es que no tiene la infraestructura necesaria para empezar sus labores: hace falta conexiones a los servicios de energía “trifásica”, de gas y agua (Zona Cero, 2017). Esto ha generado una intensa discusión entre las entidades involucradas en el proyecto sobre quién es el responsable por las fallas en la planeación y en la puesta de funcionamiento, mientras que la despulpadora sigue sin funcionar hasta el día de hoy, y los excedentes de las cosechas de mango se siguen perdiendo (Zona Cero, 2017). Todos los actores se acusan entre ellos, incluyendo al consejo comunitario. La Gobernación alegó no tener responsabilidad sobre el proyecto porque jamás le fue

<sup>34</sup> En el lado izquierdo está el director de la ANT. En el centro-derecha y en la extrema derecha de la fotografía, están el alcalde de Luruaco y el Gobernador del Atlántico, respectivamente.

consultado, y además porque “lo montan a espaldas de la Gobernación del Atlántico, no aportamos plata ni nos invitaron a la socialización del proyecto” (Rodríguez, 2017c); la directora de la Fundación Gaia afirma que si bien la Gobernación no estaba encargada del proyecto, si tiene como obligación facilitar la red eléctrica en los municipios y por ello tiene una porción de responsabilidad en el funcionamiento de la despulpadora (El Heraldó, 2017e); la Contraloría, una entidad de control que vigila la responsabilidad fiscal de las entidades llegó a iniciar dos investigaciones sobre el caso (Medina Marencó, 2017); incluso se comenzaron a concertar esfuerzos entre los involucrados para remediar la situación (Rodríguez, Red para despulpadora en Pendales cuesta \$300 millones, 2017).

*Fotografía 7. Son de Negro en la inauguración de la despulpadora de Pendales*



**Fuente:** (Agencia Nacional de Tierras, 2016)

Estas disputas por la responsabilidad sobre el funcionamiento de este proyecto, contrastan con la emotividad con la que los representantes de los distintos niveles del Estado presentaron la inauguración, junto a las “comunidades negras” y sus prácticas tradicionales (ver Fotografía 6. Inauguración de la despulpadora de Pendales. y Fotografía 7. Son de Negro en la inauguración de la despulpadora de Pendales). Independientemente del resultado de este conflicto, y de la definición precisa de los responsables, esto es una muestra de las disputas políticas que han emergido en torno a la atención de reclamos por parte de sujetos étnicos. Diferentes actores estatales y no

estatales entran en la pugna por el capital simbólico que implica garantizar derechos étnicos, dejando de lado un compromiso por la efectividad de las medidas adoptadas en favor de los sujetos étnicos.

### **Patrimonialización de la identidad negra**

No podría sostenerse que la razón por la cual algunos de los proyectos de los consejos, como el acceso a titulaciones colectivas, o la gestión de proyectos de infraestructura productiva, es la inhabilidad y desconocimiento de las “comunidades” para manejarse entre los procedimientos y reglas de las burocracias estatales, en contraste con funcionarios y políticos expertos en el manejo de las herramientas que les brinda el Estado para lograr sus cometidos. Esto implicaría desconocer la heterogeneidad de relaciones en las que diversas agencias estatales y gentes se articulan, desde distintas trayectorias, muchas veces incoherentes (Gupta, 2012). En el caso de Luruaco, esto es evidente en el hecho de que otros proyectos manejados por los consejos han sido relativamente exitosos, aunque no con las mismas entidades.

Un ejemplo de esto es el Festival del Dulce, que se ha venido desarrollando anualmente, y el de las Jornadas de Afrocolombianidad. Fernando explica algunos elementos del primer proyecto:

“Aquí nuestra comunidad en el tiempo de abril hace la fiesta de Semana Santa, tratamos como de fortalecer este proceso que no sea solamente estos días, sino que sea un proceso permanente, sino que las mujeres reciban un sustento de la elaboración de ese dulce... ese proyecto se elabora... ya tiene tres años que se viene elaborando. Se viene presentando al Ministerio de Cultura en el “Programa Nacional de Concertación” [Programa Nacional de Concertación Cultural] y el cual viene apoyando, no con los recursos solicitados, ahí se hacen otras gestiones en el Departamento a la Secretaria de Desarrollo Económico, que también viene apoyando esas iniciativas” (Entrevista No. 4, Fernando Cantillo).

Y con respecto a las Jornadas de Afrocolombianidad:

“ese proyecto también es presentado al Programa Nacional de Concertación. Son dos proyectos que presenta el consejo comunitario al Programa Nacional de Concertación y en el cual también en una ocasión lo apoyo también la Secretaría del Interior del Departamento. Lamentablemente no hemos sentido el apoyo de ninguno de estos proyectos que viene

ejecutando el consejo, del Municipio... el Municipio no se ha sentido como que esto es una comunidad afro, que es una población afrodescendiente y no ha apoyado estos procesos de fortalecimiento de nuestra identidad [...]” (Entrevista No. 4, Fernando Cantillo).

También me contó sobre otro proyecto que sacaron con la Corporación Autónoma del Atlántico, en el cual se buscaba la capacitación de mujeres en la producción de viveros. Me cuenta Fernando:

“Se metió una propuesta para el fortalecimiento de mujeres cabeza de hogar. Del consejo comunitario tanto del municipio de Luruaco como del municipio de Repelón, se escogieron 25 mujeres aquí y 25 de Repelón, se capacitaron con el SENA en la parte de elaboración de viveros, elaboración de abonos, todo esto se encuentran certificados por el SENA en la elaboración de viveros” (Entrevista No. 4, Fernando Cantillo).

Al preguntarle por cual fue uno de los proyectos que mayor impacto ha significado para la historia del consejo, Fernando me responde con uno gestionado con el ICBF en 2015, que duró desde julio a diciembre de dicho año:

“El primer proyecto siempre deja un impacto, un impacto que se ve en la comunidad que lo hizo el consejo por primera vez, fue un proyecto que lo realizamos con el Instituto de Bienestar Familiar que trabajamos lo que son las “cuentas caseras” que eso llegó hasta el nivel del departamento, hasta nivel nacional, que aquí en el departamento y allá en el Bienestar lo catalogaron como el mejor resultado de los diferentes proyectos que venía apoyando el Bienestar” (Entrevista No. 4, Fernando Cantillo).

¿Y cómo les fue con estos proyectos? Marylin cuenta algunos logros:

“Hicimos el Festival del Dulce Tradicional, y una señora nuestra nos decía: “Yo hice, me ingenie, innove un dulce de berenjena, de las berenjenas que me dieron la huerta que hicimos con el proyecto de ICBF esa señora se vendía diario 60 mil pesos, de ese dulce que le invertía el tiempo, y el azúcar y las esencias porque los demás era producto de ese trabajo que hicimos nosotros”... otra señora me decía “yo cojo el tomate el cilantro que se dio y el ají, y voy a la tienda y cambio con el señor de la tienda por azúcar, por café, por arroz por otras cosas, dejo mis verduritas para la casa pero también ya me ahorro esa platica, entonces la gente si fue dando cuenta que esa labor además de asegurar nuestra alimentación de fortalecer la seguridad alimentaria también le da unos pequeños ingresos” (Entrevista No. 5, Marylin Morales).

Julio por su parte hace un diagnóstico un poco más moderado, pero aun así, optimista frente a este tipo de proyectos:

“En los proyectos que más se ha tenido como que un impacto, que creo que como consejo comunitario no hemos evaluado esa parte, o sea no nos hemos dedicado de ver bajo una investigación muy aparte, o sea de evaluarnos nosotros reconocernos que si hemos hecho bien que si hemos trabajado mal, que nos tenemos que mejorar, por ejemplo se ha hecho un trabajo en lo que es el vivero desde la parte de promoción, se ha logrado como de un 100% se ha logrado como un 10%, que es lo que yo percibo, es la preocupación de la gente por generarse un ingreso con proyectos artesanales de tipo de artesanal de pronto de 30 participantes hay 2 activos desarrollando, en lo que tiene que ver con los viveros también si hay algunos quedaron trabajando y desarrollando sus actividades a través de los viveros, pero si tiene que ver con la siembra de huertas que hay como dos o tres personas trabajados con las huertas, o sea no ha sido un mayor impacto... pero que si ha quedado. [...] En los que más se dan es en la transmisión de saberes en la aplicación de los dulces, que las personas si están haciendo los dulces, a ese si ha sido uno de los proyectos que creo que más, si porque veo una participación y el interés de hacer los dulces y venderlos” (Entrevista No. 2, Julio Jiménez).

Este relativo éxito que han tenido con los proyectos relacionados con la generación de ingresos, el mantenimiento de tradiciones y las fiestas son muestra de la existencia de una mayor fluidez en las relaciones entre las agencias nacionales en ciertos temas sobre otros. Muestra de ello es que la ejecución de estos proyectos también requiere de conocimientos técnicos sobre el andamiaje burocrático estatal, similares y hasta algunas veces más complejos que con los temas de propiedad sobre la tierra. Es necesario estar pendiente de convocatorias, o tener contactos en las agencias para conocerlas, determinar fuentes de financiación en distintos niveles del Estado, demostrar existencia y representación legal así como experiencia en ejecución de proyectos, conocer procedimientos sobre contratación estatal, y sobre contratación con particulares, tener las habilidades necesarias para producir informes, etc.

El documento denominado “Manual para la presentación de proyectos artísticos y culturales al Programa Nacional de Concertación Cultural, año 2017. Proyectos departamentales”, expedido por el Ministerio de Cultura, es útil para ilustrar este punto, ya que en él se dan instrucciones de como presentarse al programa, al que pasaron los proyectos del Festival del Dulce y de las Jornadas de Afrocolombianidad.

Solo por nombrar algunos elementos, el documento contiene: una descripción sobre ocho líneas temáticas en las que se puede presentar proyectos<sup>35</sup> (Ministerio de Cultura, 2017, págs. 5-10); instrucciones sobre el proceso evaluación y selección de proyecto, que incluye número de máximo de proyectos por presentar, valores máximo de proyecto, un sistema de puntajes y criterios para la selección, un modelo de asignación de recursos, bases de cálculo, etc. (2017); fechas de apertura, y de cierre; instrucciones sobre cómo presentar los proyectos, y especificidades sobre la entrega física y digital; causales de rechazo de proyectos (2017); requisitos formales; criterios de evaluación de los proyectos, entre los que se encuentra trayectoria, evaluación técnica y conceptual, así como impacto mediante cálculo de indicadores (2017, pág. 22); etapas del proceso (Ministerio de Cultura, 2017, págs. 26-27). En la sección sobre la “documentación requerida”, este texto describe en una lista de documentos que ascienden hasta 18 para entidades públicas, y a 13 para comunidades étnicas; entre estos se encuentran el “Formulario Registro de proyecto – Apoyo a actividades artísticas y culturales, Programa Nacional de Concertación Cultural”, “Autorización al representante legal de la entidad proponente para celebrar contratos con el Ministerio de Cultura, *vigente a la presentación del proyecto en el Ministerio de Cultura*”, “Convenio de Apoyo a Actividades Artísticas y Culturales, año 2017, suscrito por el representante legal de la entidad proponente, con nombre claro de este”, entre otros.

¿Por qué a los consejos comunitarios les va mejor en la interlocución con algunas entidades estatales y no con otros? ¿Por qué en ciertos temas y no en otros? Puede distinguirse dos escenarios de reclamos con diferentes énfasis: la *protección al patrimonio afrocolombiano*, y *el acceso a la tierra*. En ambos se requieren múltiples capacidades organizativas y capital político para lograr acceder a los recursos del Estado. Sin embargo, como se ha constatado en este capítulo, abundan las trabas y los conflictos en el segundo escenario, mientras en el primero hay una relativa estabilidad y fluidez. Se confirma los apuntes de Gupta en la India, acerca de que el analfabetismo, y el desconocimiento del funcionamiento burocrático, no es

---

<sup>35</sup> Lectura y Escritura, Actividades artísticas y culturales de duración limitada, fortalecimiento de espacios artísticos y culturales, programas de formación artística y cultural, emprendimiento cultural, circulación artística a escala nacional, fortalecimiento cultural a contextos poblacionales específicos, igualdad de oportunidad culturales para personas con discapacidad (Ministerio de Cultura, 2017, págs. 5-10).

razón suficiente para explicar estas desigualdades en el trato de la gente por parte de diferentes agencias estatales.

En este caso puede observarse una de las críticas a cierto tipo de multiculturalismos (Hall, La cuestión multicultural, [2000] 2010; Walsh, 2009; Hale, 2002): estas tienden a descargarse sobre cuestiones de reconocimiento y celebración identitaria, mientras que los problemas de desigualdad estructural son desatendidos. Este capítulo aporta bases empíricas a esta crítica. Además, se constata como ésta tendencia opera de forma incoherente y desagregada: en los escenarios de protección al patrimonio las relaciones son más estables y fluidas, pero sólo se concretan con el nivel departamental o el nivel nacional del Estado, mientras que las alcaldías cumplen una función de facilitador o de apoyo precario.

## Conclusiones

¿Cómo es posible que en este departamento haya un municipio en el cual más del 90% de su población se identifica como negra o afro? ¿Por qué se dan estos cambios en el departamento del Atlántico hacia un amplio autoreconocimiento 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.

Que una de las conexiones necesarias para que las identidades negras y afro afloraran en Luruaco, hayan sido los activistas de San Basilio de Palenque, no me agarra por sorpresa. Palenque es el paradigma de la etnicidad negra en el Caribe colombiano (Cunin, 2004; Cunin, 2003), que ha sido visibilizado incluso desde los inicios de los estudios sobre la gente negra (Friedemann & Cross, 1979). Además, como es evidente en este trabajo, su fortaleza organizativa 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, de Atlántico. Desde que se asentaron en Barranquilla con organizaciones como Kusuto y Angela Davis, han proliferado los consejos comunitarios en los municipios del Departamento.

Sin embargo, lo que menos me sospechaba es que esas estrategias de difusión de la etnización, ejercidas por las organizaciones de Barranquilla, no pudieron ser posibles sin el terreno fértil que habían dejado las trayectorias de los movimientos estudiantiles, artísticos y hasta clandestinos. En contraste con otros casos en los que las políticas de la identidad han sido la expresión del tránsito desde luchas agrarias a luchas por el territorio, como en Montes de María (Herrera Arango, 2013) o en el Pacífico (Restrepo, 2013a), quienes se conectaron con las organizaciones negras de Barranquilla fueron sobre todo jóvenes activistas ávidos por oportunidades para continuar luchas por fuera de los canales tradicionales de la política local.

Además de esto, otro hecho que me llamó la atención fue el papel fundamental que también ha cumplido la cooperación internacional: las organizaciones de Barranquilla, al menos Angela Davis, tienen contactos explícitos con el movimiento negro en los EE.UU; con los proyectos ofrecidos por USAID se logró crear espacios de difusión de la identidad negra étnica y además, algunas de las apuestas en el tema ambiental promovidos por parte de los consejos comunitarios han sido posibles gracias al apoyo de oenegés internacionales. Al describir estas conexiones en este texto, se ha mostrado 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.

La situación de estos consejos es síntoma de una creciente apertura en el acento de la etnización desde el Pacífico hacia el Caribe. En este proceso San Basilio de Palenque, de forma directa o indirecta, ha servido como punto de avanzada de las organizaciones étnicas, y Barranquilla ha sido el nuevo referente desde donde se extiende esa influencia. Es una situación diferente a la que se podría encontrar en los años 90, donde era más claro el “Pacífico-centrismo”. Sin embargo, esta apertura no quiere decir que el Caribe siga un mismo camino que el Pacífico; por ejemplo, en la primera región el alcance de las titulaciones colectivas aún es muy precaria.

Ahora, 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. 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 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 con 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 por fragmentar las luchas, por 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 recurso, una estrategia política o, mejor, un uso estratégico del derecho y de las normas multiculturalista 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 la historia no termina ahí, la identidad negra o afro entre los miembros de los consejos también 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; asuntos que interpelan profundamente a los miembros de los consejos, como puede verse en las retóricas del desengaño, tratadas en el capítulo 2.

Que el viraje hacia el multiculturalismo, hacia el uso de identidades negras en clave étnica se convierta en una *máquina anti-política* (Ferguson, [1990] 2003), en la cual se cierran espacios de contención política en favor de un tratamiento más vertical y “técnico” de los problemas de la gente, puede interpretarse del hecho que las luchas políticas han devenido en disputas jurídicas en Luruaco. Los reclamos se han convertido en papeleo y procedimientos administrativos en los que se deben demostrar ciertos requisitos para acceder a territorios, a contratos y proyectos sobre etnoeducación y protección del patrimonio cultural. Tendencia que además opera mediante una priorización de temas de intervención, lo que se puede ver en los últimos capítulos de este trabajo, en donde se describieron algunas diferencias entre las respuestas del Estado a la *protección del patrimonio afrocolombiano* y *al acceso a la tierra*: ha sido relativamente más sencillo para los consejos operar en el primer tipo de reclamos que en los segundos. Esto es un aporte a las perspectivas que resaltan los límites del multiculturalismo para afrontar cuestiones de desigualdad estructural, al describir las prácticas de priorización de las agencias estatales que se manifiestan en cuestiones como las prácticas escriturales.

Sin embargo, en el contexto político actual, el giro multicultural en la política nacional no es garantía para quienes se asumen como comunidad étnica, ni siquiera en los temas “priorizados”. Más allá de los problemas con la titulación colectiva de tierras, estos consejos se están disputando a diario el reconocimiento y la visibilización de su existencia como “comunidad negra”. Esto es notorio en los reclamos concretos que se hacen a las autoridades locales, departamentales y nacionales para que se otorguen los respectivos certificados de existencia y se empiecen a construir y a aplicar políticas públicas afros o negras. Me refiero a dos situaciones concretas que se dieron cuando empiezo a escribir la tesis y que se han desarrollado mientras escribo estas palabras. Se encuentran en discusiones con el alcalde de Luruaco, porque no se ha creado la política pública con enfoque étnico en el municipio, por un lado; y por el otro, el proceso que se está llevando con el Ministerio del Interior por el registro de las organizaciones, ya que al Consejo Comunitario Kusuto le fue negado un

certificado de registro, porque según el Ministerio el consejo no estaba registrado en las bases de datos de organizaciones negras; esto ocurre a pesar de que previamente ya habían realizado este procedimiento.

Esto es, estamos frente a formas de mediar, en las que los consejos comunitarios buscan concertar su posición dentro de las estructuras de poder, sociales, económicas, simbólicas, entre otras. Las políticas de la identidad negra no son necesariamente una jaula inescapable que fractura las luchas políticas por las maneras como sus 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 citadas

- Agencia Nacional de Tierras. (2 de Noviembre de 2016). *Agencia Nacional de Tierras inaugura procesadora de frutas en Luruaco*. Obtenido de [angenciadetierras.gov.co](http://www.agenciadetierras.gov.co): <http://www.agenciadetierras.gov.co/2016/11/02/agencia-nacional-de-tierras-inaugura-procesadora-de-frutas-en-luruaco/>
- Alcaldía de Luruaco. (2012). *Plan de Desarrollo Municipal 2012-2015 "Para gobernar con todos"*. Luruaco: Alcaldía de Luruaco.
- Arocha, J. (1999). *Obligados de Ananse. Hilos ancestrales y modernos en el Pacífico Colombiano*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia- CES.
- Arroyo, I. (Agosto de 2017). *Pescadores de Luruaco piden canoas y siembras de mojarra lora a la Gobernación*. Obtenido de ElHeraldo.co: <https://www.elheraldo.co/barranquilla/pescadores-de-luruaco-piden-canoas-y-siembras-de-mojarra-lora-la-gobernacion-383143>
- Briones, C. (2007). Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías. *Tabula Rasa No. 6*, 55-83.
- Camargo González, M. (2008). *Barranquilla afro: construcción de sujetos en el marco de dos organizaciones de comunidades negras en Barranquilla*. Barranquilla: Universidad del Norte. División de Humanidades y Ciencias Sociales. Tesis de maestría en Desarrollo Social.
- Caracol Radio . (25 de Marzo de 2015). *Destruyen cantera de minería ilegal en el Atlántico*. Obtenido de [caracol.com.co](http://caracol.com.co): [http://caracol.com.co/radio/2015/03/25/regional/1427282160\\_690161.html](http://caracol.com.co/radio/2015/03/25/regional/1427282160_690161.html)
- Cassiani, A. (2002). Las comunidades renacientes de la costa Caribe continental: construcción identitaria de las comunidades renacientes en el Caribe continental colombiano. En C. Mosquera , M. Pardo, & O. Hoffmann, *Afrodscendientes en las américas. Trayectorias sociales identitarias. 150 años de la abolición de la esclavitud en*

- Colombia* (págs. 573-592). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia; ICANH; IRD; ILSA.
- Chaves, M., Montenegro, M., & Zambrano, M. (2010). Mercado, consumo y patrimonialización. *Revista Colombiana de Antropología. Volumen 46 (I)*, 7-26.
- Chica García, A. (2016). *Arepa e' huevo y cuatro expresiones culturales más tendrán PES*. Obtenido de ElHeraldo.co: <https://www.elheraldo.co/entretenimiento/arepa-e-huevo-y-cuatro-expresiones-culturales-mas-tendran-pes-299129>
- Clifford, J. (2000). Taking identity politics seriously: 'the contradictory, stony ground...'. En P. Gilroy, L. Grossberg, & A. McRobbie, *Without guarantees: in honour of Stuart Hall* (págs. 94-112). London; New York: Verso.
- CONtexto Ganadero. (5 de Diciembre de 2016). *Definidos los nombres de la nueva junta directiva de Fedegán*. Obtenido de contextoganadero.com: <http://www.contextoganadero.com/politica/definidos-los-nombres-de-la-nueva-junta-directiva-de-fedegan>
- Coopecorm Noticias. (10 de Abril de 2017). *V Festival del Dulce Afrocolombiano en Galapa*. Obtenido de noticiascoopercom.co: <http://www.noticiascoopercom.co/new/inicio/v-festival-del-dulce-afrocolombiano-en-galapa/>
- CRA; Universidad del Atlántico. (2012). *Diagnóstico ambiental y estrategias de rehabilitación de la Ciénaga de Luruaco, Atlántico*. Barranquilla: Corporación Autónoma regional del Atlántico, CRA; Grupo de Investigación Biodiversidad del Caribe Colombiano.
- Cunin, E. (2003). *Identidades a flor de piel. Lo 'negro' entre apariencias y pertenencias: mestizaje y categorías raciales en Cartagena*. Bogotá: IFEA; ICANH; Uniandes; Observatorio del Caribe Colombiano.
- Cunin, E. (2003). *Identidades a flor de piel. Lo 'negro' entre apariencias y pertenencias: mestizaje y categorías raciales en Cartagena*. Bogotá: ICANH; Uniandes; Observatorio del Caribe Colombiano.

- Cunin, E. (2004). De la esclavitud al multiculturalismo: el antropólogo entre identidad rechazada e identidad instrumentalizada. En E. Restrepo, & A. Rojas, *Conflicto e (in)visibilidad* (págs. 141-156). Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- DANE. (1964). *Directorio Nacional de Explotaciones Agropecuarias (Censo Agropecuario) 1960*. Bogotá: República de Colombia. Departamento Administrativo Nacional de Estadística.
- DANE. (2005). *Boletín. Censo General 2005. Perfil Luruaco- Atlántico*. Bogotá: DANE. Obtenido de <https://www.dane.gov.co/files/censo2005/perfiles/atlantico/luruaco.pdf>
- DANE. (1 de Abril de 2016a). *Censo Nacional Agropecuario 2014. 9a Entrega. Anexos municipales*. Obtenido de Dane.gov.co: <http://www.dane.gov.co/index.php/estadisticas-por-tema/agropecuario/censo-nacional-agropecuario-2014#9>
- DANE. (16 de Marzo de 2016b). *Censo Nacional Agropecuario 2014. 5ta Entrega. Anexos municipales*. Obtenido de Dane.gov.co: <http://www.dane.gov.co/index.php/estadisticas-por-tema/agropecuario/censo-nacional-agropecuario-2014#5>
- DANE, Departamento Administrativo Nacional de Estadística. (2005). *Censo general 2005*. Bogotá D.C., Colombia: Departamento Administrativo Nacional de Estadística, República de Colombia.
- El Espectador. (12 de Abril de 2017). *Comienza el Festival del Dulce en Luruaco, Atlántico*. Obtenido de ElEspectador.com: <http://www.elespectador.com/noticias/nacional/atlantico/comienza-el-festival-del-dulce-en-luruaco-atlantico-articulo-689175>
- El Espectador. (24 de Septiembre de 2017). *Compromiso para ampliar la casa del mono tití cabeciblanco*. Obtenido de ElEspectador.com: <http://www.elespectador.com/noticias/medio-ambiente/compromiso-para-ampliar-la-casa-del-mono-titi-cabeciblanco-articulo-714778>

- El Heraldo. (24 de Mayo de 2015). *Se posesiona directorio del CD en Atlántico*. Obtenido de elheraldo.co: <https://www.elheraldo.co/local/se-posesiona-directorio-de-cd-en-el-atlantico-196537>
- El Heraldo. (Octubre de 2016a). *18 canteras operan de forma ilegal en el Atlántico*. Obtenido de Elheraldo.co: <https://www.elheraldo.co/local/18-canteras-operan-de-forma-ilegal-en-el-atlantico-165493>
- El Heraldo. (2016b). *Aeropuerto Bicentenario no es viable, dice Aerocivil*. Obtenido de ElHeraldo.com: <https://www.elheraldo.co/economia/aeropuerto-bicentenario-no-es-viable-dice-aerocivil>
- El Heraldo. (2016c). *Comunidad de Luruaco pide a las autoridades frenar criminalidad en el municipio*. Obtenido de El Heraldo: <https://www.elheraldo.co/judicial/comunidad-de-luruaco-pide-las-autoridades-frenar-violencia-en-el-municipio-174572>
- El Heraldo. (Noviembre de 2016d). *Luruaco prepara su cuarto Festival del dulce tradicional*. Obtenido de ElHeraldo.co: <https://www.elheraldo.co/tendencias/luruaco-prepara-su-cuarto-festival-del-dulce-tradicional-248176>
- El Heraldo. (23 de Septiembre de 2017). *Comité busca ampliar reserva del tití entre Atlántico y Bolívar*. Obtenido de ElHeraldo.com: <https://www.elheraldo.co/barranquilla/comite-busca-ampliar-reserva-del-titi-entre-atlantico-y-bolivar-405191>
- El Heraldo. (Junio de 2017e). *Polémica entre Gobernación y ONG por red eléctrica para despulpadora en Pendales*. Obtenido de elheraldo.co: <https://www.elheraldo.co/barranquilla/polemica-entre-gobernacion-y-ong-por-red-electrica-para-despulpadora-en-pendales-367621>
- Escobar, A. (2010). Identidad. En A. Escobar, *Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vida, redes* (págs. 231-283). Popayán: Envió Editores.
- Ferguson, J., & Gupta, A. (2002). Spatializing states: toward ethnography of neoliberal governmentality. *American Ethnologist* 29(4), 981-1002.

- Friedemann, N. S. (1964-1965). Ceremonial religioso funebre representativo de un proceso de cambio en un grupo negro de la Isla de San Andrés (Colombia). *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. 13, 213-234.
- Friedemann, N. S. (1985). *Carnaval de Barranquilla*. Bogotá: Editorial La Rosa.
- Friedemann, N. S. (1992). Huellas de africanía en Colombia. *Thesaurus*. Tomo XLVII. Núm. 3.
- Friedemann, N. S. (1993). *La saga del negro: presencia africana en Colombia*. Bogotá: Instituto de Genética Humana. Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Medicina.
- Friedemann, N. S., & Cross, R. (1979). *Ma'Ngombe: guerreros y ganaderos en Palenque*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- Fundación Ku-suto. (S.F.). *Reseña histórica*. Obtenido de sites.google.com/a/kusuto: <https://sites.google.com/a/kusuto.info/www/home/resena-historica>
- Fundación Proyecto Tití. (s.f.). *Estableciendo Áreas Protegidas para el Tití*. Obtenido de Proyectotiti.com: <http://www.proyectotiti.com/es-es/Acerca-de-los-Tit%C3%ADes-Cabeciblanco/Estableciendo-%C3%81reas-Protegidas-Para-El-Tit%C3%AD>
- Gobernación de Atlántico. (01 de Septiembre de 2010). *Siembran 600 mil alevinos en la laguna de Luruaco*. Obtenido de atlantico.gov.co: <http://www.atlantico.gov.co/index.php/noticias-desarrollo/188-alevinos>
- Gobernación del Atlántico. (1 de Noviembre de 2016). *Gobernador Verano inauguró planta despulpadora de mango en el corregimiento de Pendales*. Obtenido de Atlantico.gov.co: <http://www.atlantico.gov.co/index.php/noticias-desarrollo/7722-gobernador-verano-inauguro-planta-despulpadora-de-mango-en-el-corregimiento-de-pendales>
- Gramsci, A. (1967). *La formación de los intelectuales*. México D.F.: Editorial Grijalbo S.A.
- Grimson, A. (2010). Cultura, identidad: dos nociones distintas [traducción]. *Social Identities*, Vol 16, No. 1, 63-79.

- Gupta, A. (2012). *Red tape. Bureaucracy, structural violence and poverty in India*. Durham and London: Duke University Press.
- Hale, C. R. (2002). Does multiculturalism menace? Governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala. *Journal of Latin American Studies*, Vol. 34. No. 3, 485-524.
- Hall, S. ([1992] 2010). La cuestión de la identidad cultural. En S. Hall, *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán/ Lima/ Quito: Enviñon Editores; IEP; Instituto Pensar; Universidad Andina Simón Bolívar.
- Hall, S. ([2000] 2010). La cuestión multicultural. En E. Restrepo, C. Walsh, & V. Vich, *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (págs. 583-618). Popayán: Instituto de estudios sociales y culturales Pensar, Universidad Javeriana; Instituto de Estudios Peruanos; Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador; Enviñon Editores.
- Hernández, R., Guerrero, C. I., & Pérez, J. (2008). *Palenque: historia libertaria, cultura y tradición*. Cartagena: Casa Editorial S.A.
- Herrera Arango, J. (2013). *Sujetos Mapas: etnización y luchas por la tierra en el Caribe colombiano*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- IGAC. (2012). *Atlas de la distribución de la propiedad rural en Colombia*. Bogotá: Imprenta Nacional de Colombia.
- Jiménez, J. (29 de 06 de 2017). Entrevista a Julio Jiménez- Miembro fundador del Consejo comunitario Kusuto. (S. Mejía, Entrevistador)
- Laclau, E. (1996). Universalismo, particularismo, y la cuestión de la identidad. En E. Laclau, *Emancipación y diferencia* (págs. 43-68). Buenos Aires: Ariel.
- Leiva Espitia, A. (2013). "Raizal people is our name, self determination is the game". La reivindicación de la identidad raizal: una etnografía de la acción colectiva y los desafíos de la multiculturalidad. En E. Restrepo, *Estudios afrocolombianos hoy: aportes a un campo interdisciplinario* (págs. 133-158). Popayán: Universidad del Cauca.

- Losonczy, A.-M. (2002). De cimarrones a colonos a contrabandistas: figuras de movilidad transfronteriza en la zona dibullera del Caribe Colombiano. En C. Mosquera, M. Pardo, & O. Hoffmann, *Afrodescendientes en las américas. Trayectorias sociales identitarias. 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia* (págs. 215-244). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia; ICANH; IRD; ILSA.
- Medina Marengo, A. (Julio de 2017). *Contralor del Atlántico visitó la planta procesadora de mango de Los Pendales, en Luruaco*. Obtenido de emisoraatlantico.com.co: <http://emisoraatlantico.com.co/local/contralor-del-atlantico-visito-la-planta-procesadora-mango-los-pendales-luruaco/>
- Medina Marengo, A. (Septiembre de 2017). *Contraloría tiene en sus manos investigación por despulpadoras de mango que nunca funcionaron en Los Pendales*. Obtenido de emisoraatlantico.com: <http://emisoraatlantico.com.co/local/contraloria-manos-investigacion-despulpadoras-mango-nunca-funcionaron-los-pendales/>
- Ministerio de Cultura. (2017). *Manual para la presentación de proyectos artísticos y culturales al Programa Nacional de Concertación Cultural, año 2017. Proyectos Departamentales*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Ministerio del Interior. (s.f). *Mokaná*. Obtenido de miniterior.gov.co: [http://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/upload/SIIC/PueblosIndigenas/pueblo\\_mokan\\_.pdf](http://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/upload/SIIC/PueblosIndigenas/pueblo_mokan_.pdf)
- Morales Roa, M. (05 de 07 de 2017). Entrevista a Marylin Morales, Representante Legal CCKusuto. (S. K. Mejía Rodríguez, Entrevistador)
- Oficina de Comunicaciones, CRA. (06 de Septiembre de 2010). *Áreas protegidas, apuesta por la conservación en el Atlántico*. Obtenido de crautonomia.gov.co: <http://www.crautonomia.gov.co/sala-de-prensa/noticias/2011/07/titulo/desc>
- Olivero Pavajeu, C. M. (2004). Presencia negra en la zona bananera de Magdalena: invisibilidad de una permanencia. En E. Restrepo, & A. Rojas, *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia* (págs. 209-218). Popayán: Universidad del Cauca2.

- Ramírez Díaz, R., Ustate Arregocés, R., Múnera Montes, L., Granados Castellanos, M., Teherán Sánchez, S., Naranjo Vásquez, J. E., & Rodríguez Gaitán, L. (2015). *Bárbaros Hoscós. Historia de la (des) territorialización de los negros de la comunidad de Roche*. Bogotá: CINEP.
- Rangel, F. J. (2015). *Etnización en la Boquilla (Cartagena-Colombia)* . Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana .
- RCN Radio. (30 de Mayo de 2017). *800 toneladas de mango se han perdido en Luruaco, Atlántico porque no hay energía para poner a funcionar la máquina despulpadora*. Obtenido de rcnradio.com: <http://www.rcnradio.com/locales/800-toneladas-mango-se-perdido-luruaco-atlantico-no-energia-poner-funcionar-la-maquina-despulpadora/>
- Restrepo, E. (2013a). *Etnización de la negridad: la invención de las 'comunidades negras' como grupo étnico en Colombia*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Restrepo, E. (2013b). Articulaciones de la negridad: políticas y tecnologías de la diferencia en Colombia. En A. Grimson, & K. Bidaseca, *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia* (págs. 147-163). Buenos Aires: CLACSO.
- 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.
- Rivera, C. (2012). “*Tan solo deja las huellas de tu piel sobre la arena. Providencia: más allá de la etnicidad y la biodiversidad, una insularidad por asumir*”. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Rodríguez , J. L. (Junio de 2017). *Red para despulpadora en Pendales cuesta \$300 millones*. Obtenido de elheraldo.co: <https://www.elheraldo.co/barranquilla/red-para-despulpadora-en-pendales-cuesta-300-millones-377879>
- Rodríguez Hernández, W. (Noviembre de 2016). *Guerra del pescado en el Embalse del Guájaro*. Obtenido de ElHeraldo.co: <https://www.elheraldo.co/local/guerra-del-pescado-en-el-embalse-del-guajaro-165464>

- Rodríguez, J. L. (30 de Mayo de 2017a). *La pudrición se 'come' los mangos en Pendales*. Obtenido de elheraldo.co: <https://www.elheraldo.co/barranquilla/la-pudricion-se-come-los-mangos-en-pendales-367221>
- Rodríguez, J. L. (Julio de 2017b). *Polémica entre Gobernación y ONG por red eléctrica para despulpadora en Pendales*. Obtenido de Elheraldo.co: <https://www.elheraldo.co/barranquilla/polemica-entre-gobernacion-y-ong-por-red-electrica-para-despulpadora-en-pendales-367621>
- Rodríguez, J. L. (Julio de 2017c). *Agencia no da respuesta sobre desuso de despulpadora en Pendales: Gobernación*. Obtenido de Elheraldo.co: <https://www.elheraldo.co/barranquilla/agencia-no-da-respuesta-sobre-desuso-de-despulpadora-en-pendales-gobernacion-367313>
- Segato, R. L. ([1997] 2007). Identidades políticas / alteridades históricas: una crítica a las certezas del pluralismo global. En R. L. Segato, *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad* (págs. 37-70). Buenos Aires: Prometeo.
- Semana. (21 de 12 de 2016). *Se buscan herederos de esclavos en el norte de Bolívar*. Obtenido de Semana.com: <http://www.semana.com/nacion/articulo/corte-constitucional-da-tres-anos-para-clarificar-hacienda-arroyo-grande/510228>
- Trouillot, M.-R. (2011). Adieu, cultura: surge un nuevo deber. En M.-R. Trouillot, *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno* (C. Gnecco, Trad., págs. 175-210). Popayán: Universidad del Cauca; CESO; Universidad de los Andes.
- Valencia, I. H. (2011). Lugares de las poblaciones negras en Colombia: la ausencia del afrocaribe insular. *Revista CS* (7), 309-350.
- Vega, J. L. (2009). Migración negra en Santa Marta. *Jangwa Pana* No. 6 y No. 7, 80-101.
- Wade, P. (1997). *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá: Ediciones Uniandes; Siglo del Hombre Editores.

- Wade, P. (2002). *Musica, raza y nación. Música tropical en Colombia*. Bogotá : Vicepresidencia de la República de Colombia; Departamento Nacional de Planeación -Programa Plan Caribe.
- Wade, P. (2002a). Identidad. En M. Serje, M. C. Suaza, & R. Pineda, *Palabras para desarmar* (págs. 255-264). Bogotá: ICANH.
- Wade, P. (2002b). *Musica, raza y nación. Música tropical en Colombia*. Bogotá: Vicepresidencia de la República de Colombia; Departamento Nacional de Planeación -Programa Plan Caribe.
- Wade, P. (2014). Raza, ciencia, sociedad. *Interdisciplina 2, núm. 4*, 35-62.
- Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, Estado y Sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simon Bolivar; Abya Yala.
- WRadio. (25 de Julio de 2017). *C.R.A suspende actividades de fundición de plomo en Luruaco, Atlántico*. Obtenido de Wradio.com: <http://www.wradio.com.co/noticias/regionales/cra-suspende-actividades-de-fundicion-de-plomo-en-luruaco-atlantico/20170725/nota/3529540.aspx>
- Zona Cero. (18 de Septiembre de 2017). *Aún no funciona la despulpadora de Socavón y aparece otra abandonada en colegio*. Obtenido de zonacero.com: <http://zonacero.com/?q=generales/aun-no-funciona-la-despulpadora-de-socavon-y-appece-otra-abandonada-en-colegio-91141>
- Zona Cero. (Mayo de 30 de 2017). *En Pendales donaron despulpadora hace 6 meses, pero no hay luz ni agua para que funcione*. Obtenido de Zonacero.com: <http://zonacero.com/?q=generales/en-pendales-donaron-despulpadora-hace-6-meses-pero-no-hay-luz-ni-agua-para-que-funcione>

## Entrevistas

- Entrevista No. 1. Gerardo Jiménez Manotas. Fundador del Consejo Comunitario Afrocolombiano Kusuto Magende de Luruaco. Luruaco, Atlántico. 29 de junio de

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

Entrevista No. 2. 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)

Entrevista No. 3. 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)

Entrevista No. 4. Fernando Cantillo. Fundador del Consejo Comunitario Afrocolombiano Kusuto Magende de Luruaco. Luruaco, Atlántico. 04 de julio de 2017. Grabación de audio, 54 minutos. Entrevistó: Sibelys K. Mejía Rodríguez. (Entrevista No. 4, Fernando Cantillo)

Entrevista No. 5. 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)

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

Entrevista No. 7. Jenny. Artesana de San Juan de Tocagua, Miembro del Consejo Comunitario Afrocolombiano Kusuto Magende de Luruaco. San Juan de Tocagua, Luruaco, Atlántico. 30 de junio de 2017. Grabación de audio, 21 minutos. Entrevistó: Sibelys K. Mejía Rodríguez. (Entrevista No. 7, Jenny)

Entrevista No. 8. Yalenis Montero. Hacedora de arepa e' huevo, Miembro del Consejo Comunitario Afrocolombiano Kusuto Magende de Luruaco. Luruaco, Atlántico. 02 de julio de 2017. Grabación de audio, 5 minutos. Entrevistó: Sibelys K. Mejía Rodríguez. (Entrevista No. 8, Yalenis Montero)

- Entrevista No. 9. 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)
- Entrevista No. 10. 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).
- Entrevista No. 11. Nayive Jiménez. Hacedora de arepa e' huevo. Luruaco, Atlántico. 03 de julio de 2017. Grabación de audio, 3 minutos. Entrevistó: Sibelys K. Mejía Rodríguez. (Entrevista No. 11, Nayive Jiménez).
- Entrevista No. 12. 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).
- Entrevista No. 13. María Roa Díaz. Hacedora de arepa e' huevo. Luruaco, Atlántico. 02 de julio de 2017. Grabación de audio, 3 minutos. Entrevistó: Sibelys K. Mejía Rodríguez. (Entrevista No. 13, María Roa).
- Entrevista No. 14. Idalia Pernet. Hacedora de arepa e' huevo. Luruaco, Atlántico. 03 de julio de 2017. Grabación de audio, 5 minutos. Entrevistó: Sibelys K. Mejía Rodríguez. (Entrevista No. 14, Idalia).
- Entrevista No. 15. Manuela Pérez. Hacedora de arepa e' huevo. Luruaco, Atlántico. 02 de julio de 2017. Grabación de audio, 3 minutos. Entrevistó: Sibelys K. Mejía Rodríguez. (Entrevista No. 15, Manuela Pérez).
- Entrevista No. 16. Etilvia Ruiz. Hacedora de arepa e' huevo. Luruaco, Atlántico. 03 de julio de 2017. Grabación de audio, 3 minutos. Entrevistó: Sibelys K. Mejía Rodríguez. (Entrevista No. 16, Etilvia Ruiz).

Entrevista No. 17. Cecilia Castillo Montero. Hacedora de arepa e' huevo. Luruaco, Atlántico. 02 de julio de 2017. Grabación de audio, 3 minutos. Entrevistó: Sibelys K. Mejía Rodríguez. (Entrevista No. 17, Cecilia Castillo).

Entrevista No. 18. Ibeth Matos. Hacedora de arepa e' huevo. Luruaco, Atlántico. 02 de julio de 2017. Grabación de audio, 2 minutos. Entrevistó: Sibelys K. Mejía Rodríguez. (Entrevista No. 18, Ibeth Matos).

Audio No. 1. Grabación de la reunión de socialización del proyecto “generaciones etnicas con bienestar” con ICBF. San Juan de Tocagua, Luruaco, Atlántico. 30 de junio de 2017. Grabación de audio, 40 minutos. (Audio No. 1)

### **Notas de campo**

Notas de campo. Luruaco, Atlántico, junio-julio de 2017, manuscritas.

Notas de campo. Luruaco, Atlántico, enero de 2016, manuscritas.