

AFIRMACIÓN IDENTITARIA AL INTERIOR DEL CONSEJO COMUNITARIO AFRODESCENDIENTE «EL NEGRO DE MINGUEO», ASENTADO EN EL CORREGIMIENTO DE MINGUEO, JURISDICCIÓN DEL MUNICIPIO DE DIBULLA (LA GUAJIRA)

Edwin José Causado Povea¹³

Racismo estructural y discriminación generalizada se expresan nitidamente en una geografía racializada. Sólo así es posible explicar los preocupantes resultados del estudio Los municipios colombianos hacia los objetivos de desarrollo del milenio (DNP-PNUD 2006). La región Caribe es, según el mismo estudio, una de las regiones con las peores condiciones de vida después de la región Pacífica. Mantiene un ICV de 72 puntos, inferior al promedio nacional, estimado en 77 puntos.

(Arévalo, Claudio, Mosquera, 2007, p. 17)

Resumen: El presente artículo prioriza la necesidad de construir una discusión referente a la afirmación identitaria que dirija un debate en torno a las comunidades afros que se encuentran ubicadas en zonas del Caribe colombiano que, por su posición geográfica y situación sociocultural, económica y política, son escasamente visibles en el

ámbito académico e institucional. Para ello, es menester entender el contexto sociocultural, aunado a la construcción de la conciencia identitaria del Consejo Comunitario afrodescendiente «El Negro de Mingueo» que, por su condición de pionero en el proceso organizativo del municipio de Dibulla, posibilitaría un insumo que pueda establecer un marco de referencia en el contexto simétrico que viven estas comunidades continuamente.

Palabras claves: afirmación identitaria; afrodescendiente; negro; territorio; territorialidad y autorreconocimiento.

Introducción

El siguiente estudio tiene como objetivo profundizar y aportar las bases teóricas que inciten a la consolidación de un debate referente a la construcción de identidad al interior del Consejo Comunitario afrodes-

¹³ Edwin José Causado Poveda es antropólogo de la Universidad del Magdalena.



«El Negro de Mingueo» y los demás que se asemejen a la dinámica identitaria en el contexto Caribe. Si tenemos en cuenta que el corregimiento de Mingueo está conformado en gran parte por población afrocolombiana, es necesario fortalecer la identidad de la comunidad en mención, ya que al hacerlo estaríamos contribuyendo al empoderamiento de la gente afro que se ha apropiado de la reivindicación y de la pertenencia al grupo étnico que conforman bajo el amparo de los marcos normativos.

El fortalecimiento de la afirmación identitaria de estos grupos humanos impulsaría a los líderes de los consejos comunitarios asentados no solo en Mingueo, sino en todo el municipio de Dibulla, a visibili-

zar la importancia de recuperar las prácticas culturales olvidadas y, además, influenciar a la otra parte de la población que es indiferente o que no se reconoce como «afro». En otras palabras, los representantes de los consejos comunitarios emprenderían acciones pedagógicas al interior del grupo y por fuera de este. Aunado a esto, tendrían otras alternativas para dar a conocer las representaciones culturales propias del contexto socioeconómico y sociocultural producidas en el municipio de Dibulla.

El municipio de Dibulla, según el Departamento Administrativo Nacional de Estadística (como se citó en el proyecto del plan de desarrollo, 2020), registra un total de 2.732 personas pertenecientes a la pobla-

ción negra o afrodescendiente, que estarían inscritas en diferentes consejos comunitarios y registradas en su gran mayoría en la Alcaldía Municipal; sin embargo, estos mismos no se encuentran inscritos en los archivos del Ministerio del Interior que, a su vez, desconocen y no reconocen los procesos políticos que han emprendido los afrodibulleros para obtener la titulación como comunidades negras. La formalización que deben tener los afros para la conformación de un Consejo Comunitario afrodescendiente ha sido un proceso tedioso porque, en la totalidad de los casos, los requisitos enmarcados en la ley 70 de 1993 para obtener la certificación como comunidades negras no son acordes con las realidades culturales y sociales que estos evidencian en su territorio. Esos re-



quisitos incompatibles se traducen en la no posesión de un territorio ancestral que permita al Ministerio del Interior certificarlos como afros.

Allí es donde inicia el debilitamiento de una identidad cultural desaprobadada por la institucionalidad, la cual afecta los procesos organizativos de las comunidades; en el transcurrir de ese proceso de lucha por la obtención de una figura legal, se va deteriorando la conciencia colectiva y la asistencia que deben tener a nivel local. La figura del consejo comunitario para el pueblo afro ha sido satanizada y desdibujada por muchos actores que desconocen el contexto histórico que ha condicionado la construcción identitaria del pueblo. En palabras del representante legal «El Negro de Mingueo»: «al principio cuando iniciamos a organizarnos y reconocernos como afros, en la punta y otros corregimientos nos trataron de locos y sucios, que qué comunidades negras ni que nada, que aquí no había eso» (Martínez, 2018).

Desde el 18 de agosto del año 2008, los afrodescendientes asentados en

el corregimiento de Mingueo decidieron organizarse para la conformación de un consejo comunitario, debido a la dificultad económica que tenían los padres de familia para enviar a sus hijos a estudiar una carrera profesional en cualquier universidad del país. La idea nació porque en las universidades ofrecen cupos especiales para los jóvenes que pertenecen a un grupo étnico (indígenas o afros), condición que les habilita un descuento en el costo de la matrícula financiera a los estudiantes que presenten los certificados correspondientes. En concordancia con esta oportunidad, los afros comenzaron a reunirse en su territorio con las personas que se autorreconocían para concretar su organización y lograr la certificación que, en primera medida, debe otorgar la entidad territorial a la que pertenece la comunidad.

Posteriormente, la comunidad «El Negro de Mingueo» logró la certificación municipal como consejo comunitario y contribuyó al desarrollo del primer objetivo, que era brindarles la oportunidad de estudiar a los jóvenes de su tierra. Con

la evidencia de los resultados alcanzados, los afrodescendientes de Mingueo sirvieron de inspiración a todas las personas que no se reconocían como afros y que habitan los corregimientos del municipio, para que trazaran una iniciativa de organización desde sus territorios y accedieran a los beneficios que a través del tiempo no habían podido alcanzar.

Fue así como quedaron registrados, en la Alcaldía de Dibulla (2018): en el 2012, el Consejo Comunitario de la Comunidad Negra por la Reivindicación de los Afrodescendientes del corregimiento de Palomino, representado por Nerys Berty Rosado; el Consejo Comunitario «Axel para los negros», representado por Marinella Santos y la asociación afrodescendiente «Afrourramba», representada por la señora Ninfa Francisca Mejía, ubicada en el corregimiento de las Flores. Posterior a estas tres certificaciones, se consolidó, en el año 2013, el tercer Consejo Comunitario Ancestral de la Comunidad Negra «Punto Fijo», en representación legal de Laureano Antonio Duarte Cuadro. Por último, en el 2014, se consolidaron los siguientes: Consejo Comunitario Ancestral de la Comunidad Afrodescendiente «Río ancho», representado por Yoleida Pacheco Cuisman; el Consejo Comunitario Ancestral de la Comunidad Negra de Campana «Antonia Solano», representado por el señor Alexander Scarpetta; el Consejo comunitario «el afro de Santa Rita de la Sierra» (COASARITA), representado por Neila Rubio Madrid; y el Consejo Comunitario Ancestral de la Co-

munidad Negra de la Punta de los Remedios «Laureano Móscote Lindo», representado por Wilfrido Jiménez Arias.

Este es el motivo por el cual esta discusión centra el interés en visibilizar la memoria identitaria que puede ilustrar la experiencia del Consejo Comunitario «El Negro de Mingueo», en sus 12 años de existencia, que pone a sus miembros en la condición de pioneros a nivel municipal en estos procesos políticos que han servido para que, en la actualidad, en el pueblo dibullero, se hable del tema afro. En parte, la estigmatización que tienen los consejos comunitarios que han conformado los grupos afros pertenecientes al municipio de Dibulla se debe a la ausencia de un antecedente histórico sólido que fortalezca su lucha y reivindique la memoria de lo que significa ser una persona de piel negra en este terruño. Es importante consolidar la construcción histórica del pueblo a través de un enfoque antropológico que sea trabajado desde la oralidad y las categorías identitarias que poseen los integrantes del consejo comunitario «El Negro de Mingueo».

El territorio dibullero, hogar donde nace la identidad de los afros, limita al occidente con el departamento del Magdalena y está ubicado a 74 km de Riohacha. Se encuentra localizado en la Media Guajira, entre las estribaciones de la Sierra Nevada de Santa Marta y el mar Caribe. Fue erigido municipio en 1995 y está conformado por los corregimientos: Las Flores, La Punta de los Remedios, Mingueo, Rioancho y Palo-

mino. Su población, para el año 2020, según las proyecciones del Dane (como se citó en el proyecto del plan de desarrollo, 2020), es de 42.060 personas, de las cuales el 39 % es población étnica entre indígenas kogui, wiwa, arhuaco, wayuú y afrodescendientes, negro o mulato.

La comunidad «El Negro de Mingueo», como su nombre lo indica, se encuentra asentada en el corregimiento de Mingueo ubicado en la troncal del Caribe, la cual es una carretera estratégica que conecta con los departamentos del Magdalena y La Guajira. Si bien es cierto que el municipio de Dibulla no cuenta con un estudio riguroso que profundice la historiografía de los afros y el origen que tienen estos en su territorio, a través de una entrevista Arregocés (como se citó en Ramírez *et al.*, 2015) asegura que:

los primeros que llegaron a Las Tunas fueron negros que se rebelaron y escaparon del barco que se averió cerca al Cabo de la Vela, otra parte de este grupo se habría ido hacia Dibulla por eso también hay familia Arregocés por allá (p. 48).

Tiene mucho sentido lo referenciado al parafrasear a Guerra (1997) y no omitir que en el Cabo de la Vela existía una economía perlera desde el año 1538, cuando se declinó la explotación de los ostrales en la isla de Cubagua, que desencadenó las primeras llegadas de afros esclavizados desde esta y desde la isla Margarita. En 1544 fueron adquiridos a los corsarios franceses y otros más fueron importados desde Sevilla. Es probable que en una de



las múltiples embarcaciones que los españoles organizaban para trasladar al territorio guajiro las personas esclavizadas, se haya presentado un accidente marítimo que provocó la huida de muchos de los afrodescendientes hasta el territorio que era conocido en ese entonces con el nombre de «Yaháro».

En ese orden, Móscote (2012), en su obra *Laboriosos del pasado*, afirma que:

En la época de la conquista, los españoles conocieron esta población con el nombre de Yaharo. El origen del nombre Dibulla proviene de la palabra prehispánica «Debuya». Era una ciudad, cuyo significado es «Extensión de agua salada», vocablo perteneciente a los indígenas guanebucan, encontrados por los peninsulares en aquel

entonces, entre el Cabo San Agustín, en Palomino y el río Ranchería (Saturna o Saturma), en Riohacha (p. 16).

Parafraseando a Móscote (2012), a través de la historia de la Conquista española este municipio recibió los nombres de: la Ramada, Salamanca de la Ramada, Nueva Salamanca de la Ramada y, finalmente, fue rebautizado con el nombre de Dibulla, bajo el Gobierno del presidente de ese entonces, Tomás Cipriano de Mosquera. Este territorio era habitado por los indígenas Guanabecan, pero posteriormente ellos fueron obligados a migrar a raíz de la represión por parte de las autoridades españolas.

Desde este punto de vista, se puede evidenciar como primera medida que ancestralmente esta tierra se concebía desde la cosmovisión indígena y se conocía esta como la única representación social que convivía en el territorio. Su etimología habla de ello y, por supuesto, los estudios que lo soportan son muchos en comparación con las investigaciones que hay sobre el pueblo afro, razón por la cual Móscote no menciona la Ramada como un palenque que se constituyó en ese territorio ni que en él coexistieron indígenas y afrodescendientes. Como asegura Romero (1994):

Gerardo Reichel- Dolmatoff, quien toma el dato de un cronista, asegura que un grupo de negros que se habían refugiado en la región de la Ramada y que huían de la esclavitud, incendiaron a Santa Marta. Ernesto Restrepo Tirado, autor del



trabajo más serio y completo que se ha escrito sobre la Provincia Samaria, dice que en 1531 se incendió la ciudad, pero además de atribuirle este episodio a indios y negros que habían huido a estas tierras de la Ramada, también considera la posibilidad de que los autores del incendio hayan sido los funcionarios de la gobernación que se habían confabulado para cometer este delito y asesinar al gobernador (p. 3).

Con lo dicho hasta ahora se ha intentado reconstruir la historia del poblamiento afrodescendiente en el palenque la Ramada, que en el siglo XVI pertenecía a la Provincia española de Santa Marta. Dentro de esto surge el siguiente interrogante: ¿Desde qué fecha exacta se consolida el Palenque la Ramada, teniendo en cuenta que en 1531 entró una

población de afros que venían desde Santa Marta a refugiarse en esta región y que, por otro lado, llegó otro número importante de afrodescendientes a raíz del hundimiento del barco cerca al Cabo de la Vela, del cual no se tiene el periodo preciso?

En este aspecto, Romero (1994) menciona que los historiadores anteriores no han hecho mención alguna del palenque, sino de la región de la Ramada; a partir de aquí, sociólogos y antropólogos han oficializado la existencia del gran palenque de la Ramada. Es decir que, según el autor, el palenque se constituyó a causa de la huida de los afros e indígenas que incendiaron la ciudad de Santa Marta en 1531 y que vieron en este territorio un refugio para evadir a las autoridades españolas. En relación a ello se puede decir que los afros que ancestralmente

poblaron Dibulla vinieron de la provincia Samaria y de la embarcación proveniente de las islas Cabagua y Margarita, que se averió cerca al Cabo de la Vela. Simultáneamente a este cimarronaje colectivo, se desencadenaron varias rebeliones como medida contra la esclavitud y, por ello, el Gobierno de ese momento no solo utilizó estrategias militares sino otro tipo de misiones que lograran apaciguar el ambiente de rebelión.

Al respecto, Dolmatoff (como se citó en Móscote, 2012) menciona que la existencia de los indígenas Guanebucan deja de mencionarse a partir de 1600. Sin embargo, el autor afirma que:

Durante el gobierno del General Tomás Cipriano de Mosquera, se estableció una misión para que atendiera sus necesidades —integrada por soldados, curas y colonos blancos—; el ingreso de estas personas para gobernar y catequizar a indígenas y negros, provocó nuevos conflictos porque no solo acentuaron la opresión contra los esclavos sino también contra los indígenas a quienes sometieron a la servidumbre y ello provocó el descontento general desencadenando alzamientos armados (p. 19).

La cita anterior nos permite comprender la opresión a la que fueron sometidos los afros y los indígenas en la época colonial. Además de las transformaciones sociales, económicas, políticas y culturales causadas por un periodo de guerra que de la Pedraja asegura (como se citó en Móscote, 2012) estalló en 1875 entre liberales y conservadores, lo

cual desencadenó el debilitamiento de las actividades de subsistencia de esa época; entre ellas, la explotación de las minas y la pesquería en la población dibullera.

En vista de estos sucesos y con el transcurrir del tiempo, los afrodescendientes se dispersaron a otras zonas rurales y urbanas dentro del municipio de Dibulla, lo cual transformó las relaciones sociales y surgieron nuevas dinámicas comerciales que se produjeron a través del intercambio de productos como la panela, la sal y el pescado, entre indígenas de la Sierra Nevada y los afrodibulleros que subían hasta la montaña. Con el tiempo, llegó la bonanza marimbera a la Sierra Nevada de Santa Marta y, con esto, la actividad del contrabando se arraigó al *ethos* dibullero.

En este contexto de conflicto y desplazamiento, se ha configurado el antecedente histórico que ha acentuado los procesos políticos que hoy los afros enarbolan. Es un proceso que arrojaría como resultado una afirmación identitaria más fortalecida por parte de los afros que desconocen las raíces de la cultura negra. Las raíces culturales son las que influyen en el fortalecimiento de la identidad de un grupo étnico que ha sido desconocido por múltiples actores. Según algunos líderes afrodescendientes, en el municipio de Dibulla existe un gran número de personas que no se autorreconocen como afros. Un tema preocupante si tenemos en cuenta que este municipio fue habitado en su momento por personas que fueron esclavizadas y, en consecuencia, de esto, el pueblo

tiene un legado imborrable que aún pervive dentro de sus tradiciones culturales (la pesca, agricultura, gastronomía y festividades) y aún sigue siendo desconocido el significado que tienen estos saberes para muchos habitantes, en especial para las futuras generaciones.

El hecho de que muchos dibulleros no se reconozcan como afros complejiza el fortalecimiento de la identidad y la conciencia colectiva que deben tener para ser reconocidos como comunidades negras. No solo en el corregimiento de Mingueo se evidencia el no reconocimiento, sino también en otros territorios de La Guajira, como es el caso de Tommarazón, donde:

no podemos olvidar, que, aunque algunos sectores del corregimiento están involucrados en el proceso, existen otros que son ajenos y que no se siente[n] identificados con la categoría de afro, es decir existen sujetos que conocen los procesos y trabajan para que todos conozcan y participen en ellos, pero en este momento es difícil hablar de una conciencia colectiva (Mejía, 2011, p. 31).

En este sentido, la construcción identitaria de «El Negro de Mingueo» está moldeada por unas dinámicas y realidades sociales diferentes a los afros que habitan el territorio del Pacífico. Esa identidad diversa no es entendida y está siendo comparada con las tradiciones, dinámicas, contextos y realidades indígenas. El argumento por el cual los afros fueron reconocidos como grupo étnico no está siendo abarca-

do en la práctica mediante la aplicación de la Ley 70 de 1993. A través del artículo segundo, parágrafo 5, ha permanecido un concepto esencialista de las comunidades negras que se define como el «conjunto de familias de ascendencia afrocolombiana que poseen una cultura propia, comparten una historia y tienen sus tradiciones y costumbres dentro de la relación campo-poblado, que revelan y conservan conciencia de identidad que las distinguen de otros grupos étnicos».

A raíz de la afirmación anterior, se están desconociendo las diferentes dinámicas y realidades sociales en las que se encuentran los afros de Dibulla, puesto que esta normatividad está invisibilizando un proceso identitario que cada uno de los habitantes del consejo comunitario ha construido a través de su propia historia de afroguajiros, de otras dinámicas geográficas tanto urbanas como rurales y, por último, obviando el contexto actual por el cual los afros se ven obligados a organizarse para ser tenidos en cuenta como un grupo étnico. Estas diferentes dinámicas, inaplicables al contexto geográfico de Mingueo, también aplican para todas las comunidades afroguajiras que conforman el departamento de la Guajira. Según Mejía (2011), esta definición:

Responde al contexto de algunas poblaciones negras del Pacífico, donde su bagaje cultural este arraigo a las características señaladas en el artículo de la Ley. Sin embargo, para el caso de las poblaciones negras de la Costa Norte de Colombia, estas no se ven reflejada

en su totalidad en este artículo, debido a que sus relaciones con el territorio y en lo social, son mucho más disímiles; existen zonas rurales, tanto urbanas, hay relaciones territoriales con el mar, pero también con el río, esta diversidad en el bagaje cultural hace que sea mucho más complejo definirla en términos de comunidad, tal cual como lo indica la Ley (p. 34).

Incluso Mejía (2011) decide ir más lejos y en sus reflexiones plantea que «no es pertinente la aplicación de “comunidades negras” para el caso de la Costa Norte de Colombia y en particular del corregimiento de Tomarrazón, teniendo en cuenta las matices identitarias que ofrecen estos escenarios como un espacio cultural» (p. 35).

Por este motivo, el fortalecimiento de la identidad en un municipio étnico como Dibulla es indispensable y prioritario; todo esto, debido a la población indígena que todo el tiempo ha estado asentada en las estribaciones de la Sierra Nevada de Santa Marta, lo cual ha contribuido a reafirmar que la identidad de un grupo étnico está sujeta a la agrupación de las comunidades en la zona campo-rural de manera estática. Es decir que, al no poseer un territorio colectivo, el tema de la identidad de los afros pasaría a un segundo plano, siendo estos calificados como impostores.

Por último, es entendible que el tema de los afros sea comparado e imitado por las dinámicas de los indígenas. Como lo dice el antropólogo Peter Wade, se ha indigenizado

lo afro al punto de que la creación de la Ley 70 de 1993 fue influenciada por el imaginario que se tiene de que los grupos étnicos deben estar alejados de la zona urbana en un espacio estático. En otras palabras, el fortalecimiento de la identidad al interior de los consejos comunitarios es un punto clave para establecer una clara originalidad en la afirmación identitaria del afro en Mingueo y en toda Dibulla. Esto conlleva a preguntarse: ¿hasta qué punto las categorías identitarias que influyen en el reconocimiento étnico de la comunidad «El Negro de Mingueo» deben estar sujetas a dinámicas culturales propias de otros grupos étnicos no afros?

¿Bajo qué dinámicas se define la identidad afro?

Al realizar las indagaciones sobre la afirmación identitaria que han construido los afros de «El Negro de Mingueo» a través de la historia, se puede constatar que actualmente existen escasos estudios antropológicos que describan las diferentes dinámicas sociales e históricas que han moldeado la identidad del afro-dibullero. La situación actual es una oportunidad que tiene la antropología para trabajar de la mano con este grupo étnico, teniendo en cuenta los conocimientos orales y aplicando el componente histórico, con el cual se puede evidenciar que el Estado colombiano tiene una deuda inmemorial con el pueblo afroguajiros y el pueblo afro de toda la región Caribe.

Según Wade (2006), los derechos de los afrocolombianos podrían considerarse una forma de gobierno

con un cierto precio para emprender el «desarrollo» que se tiene programado para cada región. El autor nos transmite la idea de un Estado que aún no está preparado para establecer un diálogo con las comunidades negras. Prueba de eso son los beneficios que la *Constitución de 1991* les otorga a los afros, pero con dinámicas que solo aplican para los pueblos indígenas. Lo que quiere decir que, en Colombia, el peso de las reformas apunta a la región del Pacífico, donde la gente de piel negra habita comunidades rurales, tierras ancestrales, y con una región delimitada por diferencias culturales bastante claras: se encuentra aparentemente separada del resto de la nación, pero con apariencia

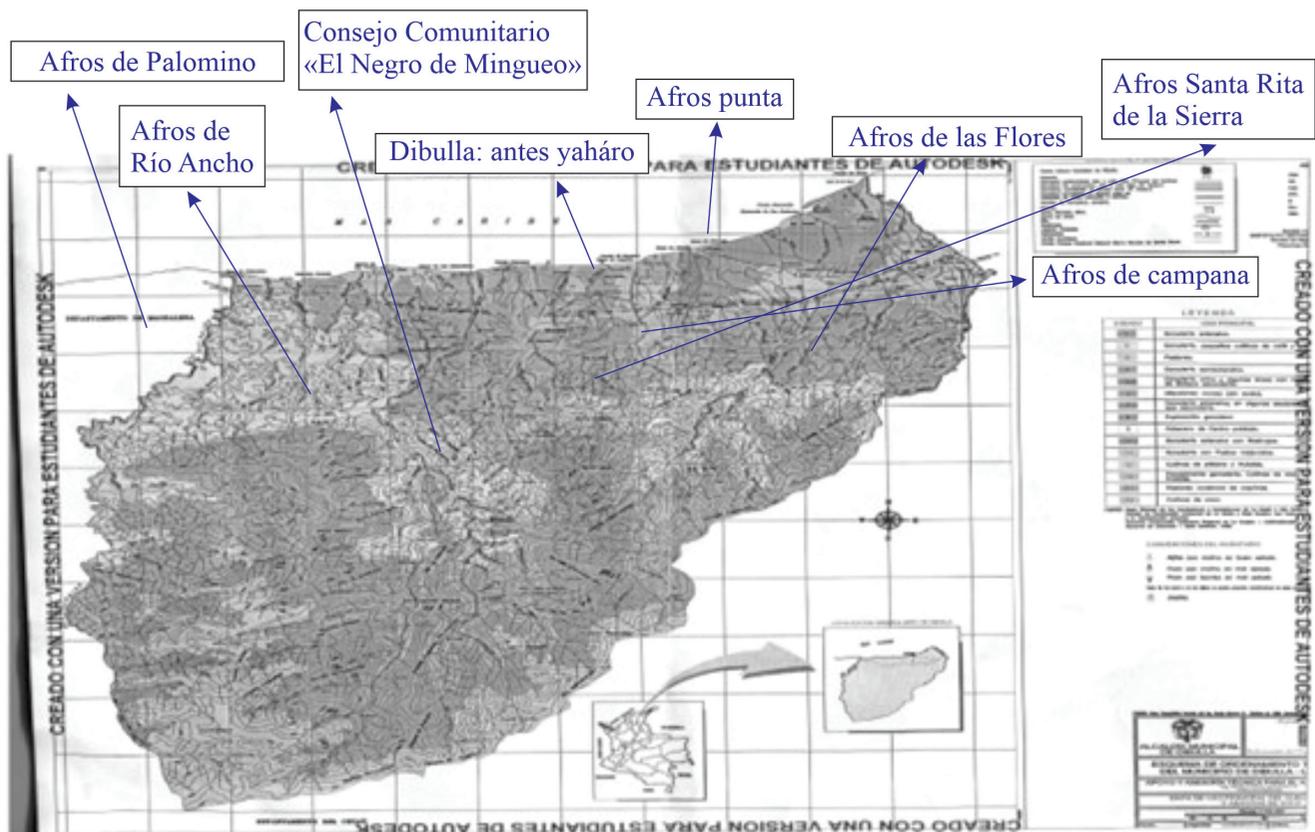
indígena, lo que evoca lo planteado en este escrito sobre la identidad sujeta a grupos étnicos no afros con un cierto grado de esencialismo estático que invisibiliza otras formas de identidad caribeña e impone una forma absoluta de representación que debe caracterizar las prácticas culturales imaginadas que el Estado ha hecho creer son las correctas y la únicas normativamente aceptadas.

Por consiguiente, los afros de todo el territorio guajiro han tenido que acomodar sus prácticas culturales a los parámetros normativos que están estipulados, ya que, según Ramírez *et al.* (2015), en la comunidad de Roche se vieron obligados a organizarse y crear el Consejo Comunitario

que les permitiría luchar por un bien común, según lo dictado en la Ley 70 de 1993. Su libro *Barbaros Hoscos* describe maravillosamente cómo fue el proceso migratorio de los afros hacia el caserío de Roche, su vida antes de la llegada del Cerrejón y su vida posterior a la llegada de la multinacional. Sumado a eso, profundizan en las tradiciones que identifican al negro de roche, los proyectos realizados en pro de la comunidad y la importancia que tuvo la memoria oral de los mayores en la búsqueda y la construcción de las raíces que hasta el día de hoy han perdurado en la memoria de los rocheros.

Lo anterior es una demostración clara de lo que se puede construir a

Figura 1. Territorios afrodibulleros.



Fuente: Mapa obtenido de la Secretaría de Planeación. Alcaldía de Dibulla (2020).



través de la oralidad de los mayores que poseen el conocimiento ancestral del afroguajiro. Al igual que los afros de Mingueo, la comunidad de roche tuvo que apelar a la figura del consejo comunitario porque el autorreconocimiento no basta para obtener autonomía en sus formas de vida y en el acceso al territorio. Ese territorio que, aunque esté ubicado en el mismo departamento de La

Guajira, tiene dinámicas y significados muy diferentes para los afros de Roche y Mingueo. La diferencia es que anteriormente los barbaros hoscós habitaban un territorio colectivo y poseían unas prácticas culturales diferentes, hasta los años 70, cuando la empresa Cerrejón realizó la intervención que ocasionó el desplazamiento de las familias de sus territorios y el debilitamiento de

la identidad cultural en las nuevas generaciones. Esto, mientras que los afrodibulleros se dispersaron en familias por todo el municipio, trabajando en la agricultura, la pesca y en el comercio, sin que se hayan agrupado en un territorio colectivo hasta el siglo pasado.

Paralelamente al estudio anterior, Agudelo (2018) desarrolló su tesis de pregrado con la comunidad afro de Chancleta. En el siguiente estudio se describieron a fondo las consecuencias negativas que tuvo el desplazamiento de los chancleteros hacia otro territorio que no estaba apto para continuar con su modo de vida acostumbrado. El proceso migratorio de la comunidad chancletera causó cinco conflictos socioambientales que la autora menciona, describe y explica detalladamente, los cuales son: el acceso y calidad del agua, alteración de las redes sociales, desidentificación con el territorio, formas tradicionales de producción y, por último, nuevas casas y servicios públicos.

La autora cuestiona el proceso que realizó Carbones de Cerrejón, el cual consistió en generar confusión en la comunidad con tal de dividirlos y desarrollar las compensaciones de manera individual y según los intereses de cada persona. Así mismo, se incumplió el derecho fundamental que tienen los afros a la consulta previa, dejando en evidencia la contradicción de intereses entre el Cerrejón, Corpoguajira, el Estado y los afros de chancleta. Sin embargo, los chancleteros también tuvieron que apelar a la conformación de un Consejo Comunitario

como un medio de recuperación identitaria y de organización para luchar por los intereses colectivos de su comunidad. La identidad está cada vez más ligada a los procesos organizativos que tengan los afros para reclamar sus derechos y, por ello, se van construyendo discursos que tengan la coherencia que amerita dicho reconocimiento.

Por este motivo, las identidades fueron construidas a través de la historia y de las particularidades culturales a las que tuvieron que adaptarse. La necesidad de referenciar el planteamiento de Hoffman (2002) se fundamenta en cómo tiene que definirse el afro y cómo se deben replantear las políticas étnicas para que, de esta forma, se incluyan a los afrodescendientes que tengan diferencias en las dinámicas que moldean su identidad. Como dice Hoffman (2002), las definiciones de ser negro pasan por encima de las categorías territoriales, pero también por encima de criterios racistas. Es negro o negra quien se reconozca como tal. De allí la importancia de quien se siente negro porque tiene consciencia de sus raíces históricas y de su pasado simbólico.

En este mismo orden de ideas, se sostiene que, a raíz de la dimensión colonizadora del gentilicio «dibullero», se inició un proceso de transformación en el «ethos», generando el auge de relaciones mercantilizadas y de nuevas resistencias sociales producidas por el ambiente y la cultura que predominaban en ese entonces. Se argumenta que el definirse como afro está condicionado a dinámicas urbanas y sincretismos,

donde el pueblo adopta una forma de vida que está en continua construcción identitaria y que no está sujeta a una cultura estática normalmente definida, lo cual es producto del contacto interétnico con otros grupos pertenecientes a la región y a espacios semiabiertos y multilocales; a esto lo denominó como «cultura fronteriza». En ese sentido, la ausencia de rigidez socioideológica producida por el contacto con diferentes lógicas culturales hace que el afrodibullero multiplique los sistemas de referencia, interconectándolos incesantemente y produciendo una originalidad cultural que hace que se adecuen a un marco normativo establecido, pero consensuando y acomodando sus dinámicas culturales a la situación que los caracteriza en cada contexto.

Carabalí (2005) dice que el caso del afrodibullero puede representar la dinámica afro en La Guajira, donde el reconocimiento del afrodescendiente no es el único componente para precisar la identidad de este grupo. Se necesitan de otros componentes, tales como las relaciones regionales, sociológicas y nacionales que están compenetradas en un contexto local de movilidad fronteriza permeada por las continuas relaciones filiales, interétnicas y mercantilizadas que constantemente están influenciando en las negociaciones identitarias, la movilización de las reglas y los códigos propios de cada situación, a pasar de un marco normativo a otro, a definir un rol y el de otros de forma interdependiente. Esa redefinición de elementos no solo será direccionada hacia los afros, sino también hacia todos los

grupos étnicos que coexisten con ellos en el mismo territorio.

Por su parte, continúa diciendo que el caso de los dibulleros y el de los cartageneros hace referencia a las interacciones que estos grupos tienen en los espacios urbanos, no sin mencionar que los primeros no solo están sujetos a territorialidades urbanas, sino que también interactúan en un *continuum* espacial que transitan por lo urbano en su devenir como lo rural afro e indígena. Lo que quiere decir que existe una continua posibilidad de cambio en las identidades territoriales y en las nuevas formas de coexistencia que se pueden producir a través de las relaciones interétnicas, mientras que en el caso de los cartageneros su relación y ubicación se extienden a todos los espacios urbanos de la ciudad.

De los planteamientos anteriores, Carabalí (2005) sostiene que la territorialidad de los afros que habitan la región Caribe se define entre los que se relacionan con el espacio urbano y apelan por la posibilidad de existencia y los que habitan los espacios rurales con una ocupación territorial tradicional. El reclamo es porque se les reconozca como un grupo étnico, por lo cual la representación del afrocaribeño se convierte en un elemento definitorio de territorialización.

Ahora bien, sabiendo que los grupos afros del Caribe y del Pacífico poseen diferentes dinámicas sociales y culturales, es prioritario traer a colación el planteamiento del antropólogo Restrepo (2005) sobre la interpretación alrededor de las identidades culturales, configuradas

y condicionadas por las diferencias que existen en las prácticas culturales, propias de una reconceptualización de la etnicidad sintetizada en un discurso reduccionista. Esas diferencias culturales que menciona Restrepo no aparecen como un fenómeno natural impregnado a la condición humana del afro, sino históricamente localizado y producido por diferentes dinámicas sociales y espaciales. Por el contrario, han existido etnicidades plurales con diferentes procesos específicos y puntos de vista distintos.

El autor propone en su texto la alternativa de replantear las formas en las que los grupos afros están integrados en el estado-nación. La alternativa de las «colombias negras», entendidas como las especificidades en las prácticas, representaciones y discursos de todas las sociedades negras existentes es concertando, con estas últimas, discursos e imaginarios que construyan integralmente nuevas categorías de territorio, sociedad y nación.

Ese marco normativo debe ser construido a partir de la oralidad o la oraliteratura que poseen las sociedades negras. La oraliteratura es la herramienta vital para profundizar todo el conocimiento oral que posee la comunidad «El Negro de Mingueo» y que tiene para aportar a los estudios antropológicos en el campo del afro. Si actualmente no hay una compilación de estudios locales, se debe construir a través del análisis de las propuestas literarias basadas en dicha tradición o, por el contrario, seguirían como un pueblo que no ha tenido los medios para establecer los

consensos territoriales, identitarios y/o discursos originales que se diferencien de todas las comunidades negras existentes a nivel nacional.

Identidad cultural

Para Hall (2010), la identidad cultural no es algo inflexible que puede estar intacto desde los orígenes hasta la actualidad. No se puede entender la identidad sin tener en cuenta la historia y la cultura de un grupo étnico que ha sido influenciado por un continuo devenir de efectos materiales, reales y simbólicos que constantemente obligan al afrodescendiente a ejercer un posicionamiento frente a ese pasado que todos los días le habla y que cada vez está más alejado de lo esencial. Lo esencial, que muchas veces se desdibuja, son los procesos políticos que se deben desarrollar para tomar una posición ante las políticas de la identidad que no garantizan la inclusión total desde la representación que supuestamente deben tener, a través de una ley de origen transcendental que cada vez está más alejada de lo transcendental, valga la redundancia, y está más prolífica a diferentes problemáticas.

En esa misma dirección, Valderrama (2008) sostiene que la construcción de identidad está ligada a los procesos de aculturación, a las relaciones sociales y al contexto político que enfrentan los afrodescendientes en unas realidades ruralizadas y urbanizadas, que siempre están en continuas contradicciones y conflictividades en torno a la adaptación de la identidad que debe tener un afro en términos ancestrales. Adaptar la identidad en estos imaginarios de lo

rural y lo urbano es una acción que las organizaciones y las comunidades negras reconfiguran con base a las mediaciones subjetivas, sociales y culturales que solo ellos saben configurar e interpretar desde sus experiencias y sus prácticas culturales.

Por ende, Hall (2010) señala que:

Deberíamos pensar en las identidades negras del Caribe como «enmarcadas» por dos ejes o vectores que operan al mismo tiempo: el vector de similitud y continuidad y el vector de diferencia y ruptura. Las identidades caribeñas siempre han sido pensadas en términos de la relación dialógica entre esos dos ejes. El primero nos da una base, una continuidad con el pasado. El segundo nos recuerda que lo que compartimos es precisamente la experiencia de una profunda discontinuidad: los pueblos arrastrados a la esclavitud, la trata, la colonización y la migración, vinieron en su gran mayoría del África (p. 356).

Indudablemente, la identidad del afro no está racializada y mucho menos esencializada en esa estaticidad del pasado que no se ha logrado adaptar a todas esas discontinuidades, subjetividades, similitudes, diferencias, semejanzas, contradicciones y conflictividades que deben ser dialogadas desde las oralidades y las localidades de cada afrocaribeñidad que caracteriza una cultura relativa y dinámica. Dialogar sobre lo que es sentirse negro y reconocerse como afro son categorías que integrarían las negociaciones y reconfiguraciones que todavía se deben abordar

si se quiere construir una identidad afrocolombiana que lea todas las especificidades existentes.

¿Se debe utilizar un solo término (negro o afro)?

Es claro que hay una diferencia entre lo que es sentirse negro y el significado de autorreconocerse como afrodescendiente. A simple vista, se creería que el ser negro es igual a ser afro, pero desde que se abordaron los debates teóricos y se plantearon varias ideas respecto a que no solo la persona de piel negra estaba condicionada a reconocerse como afro y a que la historia dice que en Colombia todas las personas son el resultado de un proceso de mestizaje, afloró la idea de que los colombianos son producto de la mezcla de lo afro, lo indígena y lo hispano. El reconocimiento afro se nutrió de la construcción histórica como un elemento esencial para que una persona de piel blanca se reconociera como afrodescendiente, por la reconstrucción de sus raíces y la consciencia identitaria que acarrea el vivir en un país pluri-étnico, multi-étnico, multicultural y pluricultural.

Por consiguiente, el reconocimiento de los afro no depende de las características raciales que pueda tener una persona. Desde esta perspectiva, Carabalí (como se citó en Mejía, 2011) se refiere a los procesos organizativos que emprenden las comunidades negras, ya que estos se dan en términos de afrodescendientes o afrocolombianos, los cuales son reconocidos como sujetos jurídicos. Análogo a eso, dice que este reconocimiento sustrae el adjetivo que identifica al afro como negro

guajiro, puesto que la definición de afro-guajiros les abre un tratamiento político. De ese modo, vemos que la categoría de negro va direccionada a un encasillamiento racial que deriva de un uso sustitutivo a la condición humana e identitaria de una persona o un grupo étnico. En efecto, cuando se trata de reclamar una figura jurídica que vaya de la mano con una representación y responsabilidad social con toda la población del territorio, se tiende a utilizar un término que enmarque en lo colectivo, lo histórico y lo político.

Según Hall (2010), desde su experiencia como afroantillano pudo constatar que ese término, en los años 70, era catalogado como inmigrante o un extranjero que no pertenecía al continente americano. Más tarde, a través de la reflexión y otras vivencias cotidianas, pudo establecer una relatividad sobre lo que significa ser afro en una ideología marcada por la ausencia y la presencia. Lo que quiere decir que el ser afro o afroantillano está relacionado con los significados y las prácticas que se van negociando en una dinámica continua de inflexión cultural.

Esa inflexión cultural no se aplica en lo que plantea Mosquera (2005) para redefinir el término «negro» que, según él, debe ser eliminado de la lingüística esclavista. El negro viene de una invención propia del modelo colonial europeo, en el que dividieron el continente americano por razas y este fue despojado de su identidad cultural, su nombre, sus creencias y su humanidad, obligando a sus habitantes a ser solo una mano de obra esclava para el mante-

nimiento de las riquezas de un sistema explotador que construyó distintos nombres, iniciando primero con el de «piezas de las indias», como tornillos, y luego la categorización de negros, que tenía como significado esclavo y bestia, animal parlante, salvaje e inferior.

Por su parte, Hall (2010) afirma que asumir una conducta esencialista en torno al significante «negro» normalizaría y disminuiría el trasfondo histórico y cultural que tiene la categoría de la diferencia (el ser negro). Es decir, se tendería a reemplazar lo que tiene un significado histórico y cultural con lo que es netamente natural, biológico y genético. Reemplazar o desarticular el peso de la historia y la cultura de lo que significa ser negro, lo definiría únicamente bajo una categoría racializada y, por ende, le otorgaría valor al mismo racismo que se desea erradicar. Ese valor otorgado alrededor de lo que significa ser negro debe ser expresado de diversas maneras para representar la identidad de lo que ya saben que es.

Adicional a ello, Mosquera (2005) plantea que esta idea generalizadora del negro ha sido reproducida desde las bases que se brindan en el colegio cuando los maestros afirman que los negros llegaron de África. Esa enseñanza ha provocado un etnocidio cultural y espiritual en la nueva generación de jóvenes, disfrazando las condiciones de secuestro, tortura y raptos a la que fueron sometidos los afros para desplazarlos hacia el continente americano. Por este motivo, este planteamiento obliga a repensar continuamente los imaginarios establecidos que se creen que

son normales y a la vez se invita a los afros y los que no lo son a eliminar la lingüística esclavista y empezar a reivindicar las huellas de afrocolombianidad.

Eliminar la lingüística esclavista difiere del planteamiento de Hall (2010) sobre el significado concebido como una lucha de clases, ya que el significado no es definido por los hechos que ocurrieron en el pasado, sino como algo preconstituido que se identificaría con el sentido común de lo que la gente sabía en el imaginario cliché de las cosas. En ese sentido, Hall afirma que la inflexión de los significados depende de la conciencia colectiva de las personas y que, si el negro fue redefinido como lo bello en Europa, fue por la unión de las masas y por las negociaciones que se moldean de acuerdo al momento histórico actual.

El momento histórico actual es el mejor escenario para redefinir la legitimidad que debe tener la alteración o la permanencia lingüística de los términos «afro» y «negro». Usualmente, en los sectores urbanos el segundo término se encuentra impregnado en la mentalidad de las personas para apodar o dirigirse a un hombre y a una mujer de piel negra con este calificativo. Incluso los afros titularon «El Negro de Mingueo» al consejo comunitario que constituyeron, el cual entienden como una categoría general que representa toda esa carga social y cultural que ha perdurado en el hombre y la mujer de este corregimiento. La normalización inconsciente de la sustitución del nombre de una persona con esta característica racial es

vista por las personas que lo hacen como una expresión amistosa de cariño o de confianza, pero para algunos académicos, como Juan de Dios Mosquera, es un término racista. Es claro que el término sustituye el nombre y cabe inferir que también el carácter de lo humano, si se aplica el significativo que este conlleva.

Un ejemplo claro es que una personalidad representativa del pueblo afro, como lo es el abogado Luis Antonio Robles, es conocido como «el negro robles» en cualquier búsqueda bibliográfica que se haga sobre su vida y obra. Por el contrario, el término «afro» denota un significado que remite a una historia de desplazamiento y diáspora africana. En Colombia, el término «afro» no es usado para apodar a una persona de piel negra o para tratarla en términos confanzudos. Los dos términos en la cultura popular son entendidos de manera diferente y en los círculos académicos claramente tienen significados polémicos, por lo que se hace necesario adentrarse en la conciencia colectiva de las personas afros y evidenciar la representación que deben tener en términos de identidad lingüística.

Metodología

La construcción identitaria del consejo comunitario «El Negro de Mingueo» es una de las realidades que ejemplifican las complejidades culturales existentes en el Caribe colombiano y, para ello, se hizo necesario analizar las revisiones bibliográficas que brindaron una lectura de las realidades que moldean las comunidades negras a nivel regional. No solo se deben entender

las realidades afrocolombianas, sino que se debe generar una discusión que legitime las dinámicas territoriales, culturales, sociales y políticas de los afrodibulleros como un marco de referencia que sirva como punto de partida en las negociaciones que se deben desarrollar para aplicar las dinámicas locales que caracterizan las contextualizaciones de lo afro en el Caribe.

Para aplicar cada una de las dinámicas locales que diferencian un grupo de otro en la misma región Caribe, es necesario conversar con los líderes afrocolombianos de cada comunidad y evidenciar las continuas identidades afrocaribeñas que los obligan a dialogar entre las representaciones del pasado y las configuraciones que se deben hacer en el presente. En ese marco, se realizaron entrevistas a los líderes del consejo comunitario «El Negro de Mingueo» y se complementaron las teorías antropológicas con los saberes orales de las comunidades.

Reflexión crítica

El conocimiento de los afrodibulleros es otro saber que puede ayudar a establecer una discusión que construya identidad y establezca un puente de entendimiento entre los saberes ancestrales y los saberes occidentales. A través de los relatos afrodibulleros se hace necesario reconstruir la memoria histórica que no está integralmente documentada; todo esto con la finalidad de fortalecer el debate teórico-práctico sobre las nuevas categorías identitarias de los afros y cómo estas pueden ser integradas en la construcción de un Estado-nación.

Las características que conforman el reconocimiento del consejo comunitario «El Negro de Mingueo» deben estar abiertas a la reconfiguración que de ellas construyan por medio de los saberes locales y el diálogo que se desprende de las diversas identidades que cohabiten en un mismo territorio con conflictos, economía, políticas, relaciones sociales, música y saberes culturales diferentes, pero propios de la cultura afrodescendiente.

No es una tarea sencilla, pero es pertinente insistir en lo que genera unión y no la división desarticulada entre comunidades afros. Esa unión que ha hecho falta para consolidar un objetivo común, pues al fin y al cabo todos son afros, solo que con dinámicas distintas. Por tal razón, los afrodibulleros no deben estar sujetos a dinámicas indígenas y tendría que recordarse la existencia de diversas etnias del Caribe colombiano que son indígenas, pero con identidades, significados, lenguajes, políticas, tradiciones y relaciones distintas. Del mismo modo, en el Pacífico y en el Caribe colombiano existen diversas comunidades afrocolombianas con dinámicas culturales totalmente distintas que no han sido redefinidas ni plasmadas dentro de las formalidades que las cobijan.

Ahora bien, se tiene presente la problemática que caracteriza a los afros del Caribe por la no posesión de un territorio ancestral que demuestre que han habitado en comunidad y, de esta manera, han realizado sus prácticas tradicionales de conservación del medio ambiente y relación con la naturaleza, y han desarrolla-

do sus tradiciones culturales. Esto es cierto de alguna manera, pero es una verdad a medias, si se tiene en cuenta que originariamente los afros llegaron a este territorio, que hoy se conoce como Colombia, solo en cuerpo y alma y con sus conocimientos ancestrales. Posteriormente, se evidencia que los afros de Dibulla llegaron en la misma situación y luego establecieron el palenque La Ramada en la época española, que después fue desintegrado por las represiones colonizadoras, y nuevamente quedaron sin territorio colectivo, causando la dispersión de la comunidad en varias familias por todo el municipio.

Como respuesta a esta problemática, los dibulleros han tenido que adaptarse a las nuevas realidades que han moldeado su identidad a causa del sincretismo religioso y la convivencia en espacios semiabiertos que actualmente los caracteriza, al igual que diferentes comunidades indígenas que han tenido que dejar sus territorios por fenómenos como el desplazamiento forzado, las relaciones sociales, entre otras. Un ejemplo de ello son los indígenas wayuu, la etnia más numerosa del Estado colombiano, que en la actualidad se ha adaptado a cohabitar en espacios urbanos con otros grupos humanos, pero sin perder su lenguaje ni su identidad étnica: otra prueba de que indígenas y afros han vivido transformaciones sociales que han condicionado sus formas de vida y su identidad cultural.

En coherencia con esta problemática, se debe insistir en el recurso del diálogo para buscar, a través del Es-

tado, la forma de adquirir un territorio colectivo que posea otras características que sean compatibles con las nuevas formas de vida que los afros defienden. Por esto, las características a las que estaría sujeto este grupo étnico para el reconocimiento como «consejos comunitarios» serían propias, pero concertadas con todas las participaciones existentes. Específicamente hablando, existe una clara precisión sobre la identidad del afro y es pertinente trabajarla haciendo énfasis en la memoria local de ellos, ya que desde cualquier punto de vista avanzaremos en el fortalecimiento de esos largos procesos de mediaciones y confrontaciones que pertenecen al espacio social.

Según Losonczy (2002), la memoria local es un discurso que construyen los habitantes de un pueblo alrededor de acontecimientos que entrelazan la territorialización a través de un sincretismo cultural. Todo esto, teniendo en cuenta los acontecimientos focales del exterior y las épocas representativas en las que se consolidó un discurso de lo que fue o es la historia de un pueblo. En otras palabras, hay mucha influencia y/o apropiación de discursos no propios del territorio originario, lo cual ha producido una adaptación de costumbres que fueron agentes transformadores en la dinámica del afro en Dibulla.

En este orden de ideas, es perentorio que la antropología esté preparada para la flexibilización de conceptos y la disposición de aportar las bases que abran las puertas para la adopción de nuevas formas identitarias, en concordancia con las voces de los

protagonistas. La afirmación identitaria como la condición que distinga a un grupo humano del otro es el primer paso para establecer esas fronteras solidarias que direccionen a todos los grupos étnicos (llámense afros del Pacífico y del Caribe) a consolidar unos intereses comunes que vayan acorde a lo que significa ser afrodescendiente. En ese mismo hilo conductor, la comunidad «El Negro de Mingueo» ha consolidado esos rasgos comunes que los definen como afrodibulleros.

Prueba de ello es el autorreconocimiento que tuvieron que definir para llamarse y sentirse afrodescendientes, y luego la consolidación en consejos comunitarios, la construcción de los planes de vida acordes a sus tradiciones culturales, la defensa de la pesca y la agricultura como prácticas ancestrales de subsistencia, y, por último y más importante, la lucha por el acceso al territorio como fuente de vida y de consolidación cultural que aún no ha sido lograda.

Los rasgos comunes están evidenciados, pero la distinción identitaria está sujeta al pensamiento que tiene el afrodibullero sobre la diferenciación que ellos enfatizan entre el territorio y la territorialidad. Según Martínez (2018), el primero entendido como un espacio físico e histórico, lleno de significados y memorias, en el cual se desenvuelven y en el cual se consolida la identidad a través de las prácticas culturales que los representan milenariamente. En cuanto a la territorialidad, la entienden como aquella representación territorial que llevan dentro de ellos mismos a cualquier lugar

donde se dirigen; es decir, ellos se identifican como un elemento que compone el territorio y, por ello, un afro siempre mantendrá su identidad cultural, teniendo presente todo el conocimiento que los afros poseen en torno a su territorialidad. La territorialidad, para los afros, no es tangible, sino que, por el contrario, es una categoría simbólica que ellos mantienen para no perder su identidad ni su lugar de origen.

El pensamiento afrodibullero en torno al territorio y la territorialidad tiene mucho sentido si se recuerda nuevamente la historia de los afros que llegaron a Dibulla: llegaron sin un territorio, pero con una idea de cómo ellos lo concebían para convivir, conservarlo y representarlo sin olvidar sus raíces. De esta forma, la afirmación identitaria no solo está caracterizada por los rasgos comunes que los definen como afrodibulleros, sino también por el pensamiento profundo que han construido por el peso de la historia. No solo se han transformado todos los rasgos que conforman la identidad, sino también el pensamiento que ha contribuido a redefinir las categorías que aparentemente representaban a todos los afros del municipio de Dibulla.

Al interior del consejo comunitario mencionado anteriormente, este pensamiento no es dominado por todos los afros que lo conforman. Los líderes y la mesa directiva que conforman este conjunto de familias son los que, por lo general, conocen y manejan el pensamiento afro. Es muy importante que el conjunto de familias domine el pensamiento para

que se logre una participación diáfana en los procesos culturales que son de prioridad para el colectivo, lo cual hace que políticamente la comunidad esté unida por un bien común.

Actualmente, la realidad de los afrodibulleros depende del proceso de lucha que todos emprendan, la voluntad política del Estado y la reconfiguración de las políticas étnicas que reglamenten la autonomía de las comunidades.

Sin duda alguna, es un proceso de lucha que afirma que las características que conforman un consejo comunitario deben estar sujetas a dinámicas propias y al conocimiento intelectual que pueda poseer el mayor número de miembros de la comunidad «El Negro de Mingueo». En los tiempos actuales, se necesita que las comunidades se introduzcan en un proceso de reflexión profunda que reevalúe las estrategias que se deben aplicar para fortalecer las relaciones interétnicas que materialicen la idea corpórea de ser un solo hombre-mujer afro, representados en un territorio colectivo, comunidad, pensamiento, religión, lenguaje, política, economía e identidad cultural.

El afrocolombiano es un grupo étnico que ha logrado consolidarse dentro de esta categoría con muchas dificultades y desconocimiento; este último, por parte de los actores institucionales y la sociedad en general. Ha sido un proceso que se ha abordado con mucha suspicacia porque el Estado colombiano concibe a los afrodescendientes como personas que hacen parte de la sociedad occidental y que deben integrarse como ciudadanos comunes y corrientes,

con los mismos derechos y los mismos deberes que tengan cada uno de los ciudadanos que habita este Estado-nación. Una idea integracionista que busca despojar a todos los grupos afros de sus culturas y creencias para ser parte de una cultura impuesta que se ha vendido dentro del discurso de «la moralidad, civilización y reglas correctas que toda persona debe seguir para ser considerado como un ser humano normal».

Los grupos afrodibulleros están visionando un modelo alternativo de etnicidad y comunidad que cumpla con todas las características que debe tener un consejo comunitario, en un municipio guajiro que ha albergado a familias afros y que ha incidido en la adopción de nuevas formas de vida con las dinámicas actuales, causadas por el fenómeno del conflicto armado, el desplazamiento forzado, los proyectos extractivos, etcétera.

Más allá de conformar un consejo comunitario y de vivir en comunidad, las comunidades afros quieren enviar un mensaje muy sencillo y es que tengan el poder de decisión y autonomía para dirigir los destinos de sus comunidades y de participar en todos los asuntos que, de alguna u otra manera, les afecten sus territorios y su cultura. Ese poder y esa autonomía están relacionados con la posibilidad de generar nuevas formas alternativas de construcción identitaria dentro de sus familias. Cuando se establece un diálogo con los representantes de las comunidades, se puede evidenciar que ellos están inconformes con la idea de que el Estado tenga la potestad de

decidir a quién se le reconoce y a quién no se le reconoce como un consejo comunitario.

Los representantes de la institucionalidad pueden decir que el Estado solo tiene la facultad para decidir a qué comunidad afro se le puede o no reconocer como una unidad administrativa que administre una zona territorial delimitada. De esta forma es que el Ministerio del Interior concibe las solicitudes que cualquier comunidad afrocolombiana pueda trasladar a sus instancias; sin embargo, lo cierto es que al no reconocer a una comunidad afrodibullera cuyos miembros se autorreconocen como afrodescendientes, también está debilitando su identidad cultural colectiva. Aunque sabemos que los afros de Dibulla se autorreconocen y que ellos mismos llevan su territorio a donde quiera que vayan, lo cierto es que ellos no niegan que la negativa del Ministerio del Interior para certificarlos como consejos comunitarios debilita su identidad cultural, ya que son conscientes de que la única forma de rescatar las tradiciones culturales es mediante la recuperación del territorio ancestral que les fue arrebatado en la época de la esclavitud.

Con lo anterior, se puede inferir a primera vista que si los afrodibulleros afirman que a donde vayan ellos se llevan su territorio impregnado en su pensamiento y su ser, pues se creería que ya tienen acceso al territorio colectivo que proporciona la Ley 70 de 1993, que los reconoce como consejos comunitarios afrodescendientes, y que lo planteado anteriormente es una contradicción.

Sin embargo, este pensamiento se deriva de la concepción que los afrodibulleros tienen de su territorio en épocas coloniales y que creen que hasta ahora tal condición perdura con ellos a causa del componente histórico que hace que se identifiquen como afrodescendientes.

Una aclaración que sirve para afirmar que la identidad cultural de un hombre o mujer de piel negra no está condicionada por factores raciales o territoriales y que, por el contrario, estos hombres y mujeres se identifican como un resultado de la historia vivida por los ancestros que habitaron la tierra que los vio llegar.

La antropología tiene la oportunidad de visibilizar las diferentes visiones que tienen las comunidades afros que habitan territorios del Caribe alejados de los procesos políticos que construyen discursos hegemónicos en torno a un ideal de transformación nacional. Los discursos de las comunidades afros de Dibulla deben ser parte de las reflexiones teóricas que se construyen en la antropología del Caribe y en las dinámicas nacionales que generan nuevos consensos en lo que se denomina como identidad cultural originaria de factores únicos en cada territorio desconocido.

Teorizar y reflexionar sobre el conocimiento de los afrodibulleros permite aportar una nueva discusión para el estudio de la antropología actual, ya que se abordarían y se entenderían nuevas narrativas contemporáneas que van más allá de un Caribe indigenizado.

Bibliografía

- Agudelo, C. (2004). *No todos venimos del río: construcción de identidades negras urbanas y movilización política en Colombia*. En: E. Restrepo y A. Rojas (Ed.), *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Universidad del Cauca.
- Agudelo, L. (2018). *Identidades reterritorializadas: entre el desarrollo, el desarraigo y las resistencias en Chancleta- La Guajira (tesis de pregrado)*. Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.
- Alcaldía de Dibulla. (2020). *Proyecto de plan de desarrollo 2020-2023 Dibulla es tu oportunidad*. <https://dibullalaguajira.micolombiadigital.gov.co/planes/proyecto-de-plan-de-desarrollo-municipal>
- Carabalí, A. (2005). *Los afrocaribeños en la república. En Génesis y desarrollo histórico de los afrocaribeños*. *Jangwa Pana*, (4), 47-57.
- Guerra, W. (1997). *La Ranchería de las Perlas del Cabo de La Vela 1538-1550*. *Huellas*, 49-50, 33-51.
- Hall, S. M. (2010). *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Envión Editores.
- Hoffmann, O. (2010). *Identidad étnica y ciudad. En Conflictos territoriales y territorialidad negra, el caso de las comunidades afrocolombianas*. *HAL*, (15), 351-358.
- Mejía, E. (2011). *Representaciones de Lo Afroguajiro en el Corregimiento de Tomarrazón (Guajira)*. Universidad del Magdalena Facultad de Humanidades Programa de Antropología: *Oraloteca*.
- Móscote, E. A. (2012). *Dibulla, laboriosos del pasado*. Fondo Mixto de Promoción de la Cultura y las Artes de la Guajira-Colombia.
- Mosquera, C. (1998). *Estrategias de inserción de la población negra en Santa fe de Bogotá. Aquí antes no se veían negros*. Observatorio de Cultura Urbana.
- Mosquera, C.; Labbé, C. y Arévalo, A. (2007). *Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*. Universidad Nacional de Colombia: Centro de Estudios Sociales (ces).
- Mosquera, C.; Pardo, M.; Hoffman, O. y Losonczy, A. (2002). *Afrodescendientes en las Américas: trayectorias sociales e identitarias: 150 años de la esclavitud en Colombia*. UN-ICANH-IRD-ILSA.
- Mosquera, J. de D. (2005). *Interculturalidad en la génesis del Movimiento Nacional Afrocolombiano Cimarrón*. En: C. Parra y A. Rodríguez, *Comunidades negras en Colombia Cultura y jurisprudencia* (p. 252). Universidad del Rosario: Colección textos de jurisprudencia.
- Navarrete, M. (2003). *La granjería de las perlas del Río de la Hacha: Rebelión y resistencia esclava (1570-1615)*. *Historia Caribe*, III (8), 35-50.
- Ramírez, R.; Ustate, R.; Arregoces, S.; Arregocés, L.; M. Múnera; S. Castellanos... Rodríguez, L. (2015). *Bárbaros hoscós: historia de la (des)territorialización de los negros de la comunidad de Roche*. Colombia. Consejo Comunitario Ancestral del Caserío de Roche CINEP/PPP.
- Reichel, D. (1991). *Datos históricos y culturales sobre las tribus de la antigua gobernación de Santa Marta*.
- Restrepo, E. (2005). *Políticas de la teoría y dilemas en los estudios de las colombias negras*. Editorial Universidad del Cauca.
- Romero, D. (1994). *Cimarronaje y palenques en la Provincia de Santa Marta*. *Huellas*, 42, 25-37.
- Valderrama, C. (2008). *Construyendo identidad étnica afrourbana: etnografía de las dinámicas organizativas en los procesos de construcción de identidad étnica afrocolombianas en Cali*. Grupos de Investigación Afrocolombiano y de Sujetos y Acciones Colectivas de la Universidad del Valle. <https://revistapropectiva.univalle.edu.co/index.php/prospectiva/%20article%20/view%20/1186>.
- Wade, P. (2006). *Etnicidad, multiculturalismo y políticas sociales en Latinoamérica: Poblaciones afrolatinas (e indígenas)*. *Tabula rasa*, (4), 59-81. ■