



Revista Colombiana de Antropología

ISSN: 0486-6525

ISSN: 2539-472X

Instituto Colombiano de Antropología e Historia - ICANH

Courtheyn, Christopher

Desindigenizados pero no vencidos: raza y resistencia en la
Comunidad de Paz y la Universidad Campesina en Colombia*

Revista Colombiana de Antropología, vol. 56, núm. 1, 2020, Enero-Junio, pp. 143-165

Instituto Colombiano de Antropología e Historia - ICANH

DOI: <https://doi.org/10.22380/2539472X.1047>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105064004006>

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

UAEM  redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

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

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

Desindigenizados pero no vencidos: raza y resistencia en la Comunidad de Paz y la Universidad Campesina en Colombia*

De-indigenized but not Defeated: Race and Resistance in Colombia's Comunidad de Paz and Universidad Campesina

Christopher Courtheyn**
Universidad del Rosario, Colombia

DOI: 10.22380/2539472X.1047

RESUMEN

Integrando teorías sobre la raza como una estructura global y las clasificaciones raciales latinoamericanas, se ofrece una descripción de la racialización en Colombia. Este artículo analiza las dinámicas raciales de la resistencia al extractivismo por parte de la Universidad Campesina de Colombia, que une grupos indígenas y campesinos, como la Comunidad de Paz de San José de Apartadó. Mientras que el léxico de la raza dominante separa a los campesinos de los grupos indígenas y negros, sostengo que el identificador campesino mestizo oculta cómo los campesinos de San José fueron desindigenizados pero siguen siendo racializados. Si la racialización funciona para dominar y dividir al subalterno, la red de solidaridad interétnica de la Universidad Campesina revela y contrarresta el racismo.

Palabras clave: raza, mestizaje, multiculturalismo, movimientos sociales.

ABSTRACT

Integrating scholarship on race as a global structure and Latin American racial formations, I offer an account of racialization in Colombia. This article analyzes the racial dynamics of resistance to extractivism in Colombia's Universidad Campesina, uniting Indigenous and campesino groups like the Comunidad de Paz de San José de Apartadó. While the dominant race lexicon separates 'campesinos' from 'Indigenous' and 'Black' groups, I argue that the identifier campesino mestizo hides how San José's farmers were 'de-indigenized' yet remain racialized. If racialization works to dominate but also divide the subaltern, then Universidad Campesina participants' cross-ethnic solidarity network both unveils and counters racism.

Keywords: race, mestizaje, multiculturalism, social movements.

* Traducción de "De-Indigenized but not Defeated: Race and Resistance in Colombia's Peace Community and Campesino University", publicado en *Ethnic and Racial Studies* (2018). DOI: 10.1080/01419870.2018.1554225. El Instituto Colombiano de Antropología e Historia agradece a Christopher Courtheyn y a la editorial Routledge del grupo Taylor & Francis por haber otorgado los derechos de traducción y reimpresión del manuscrito para la presente edición de la *Revista Colombiana de Antropología*. [N. de la e.] Este artículo está sujeto a los derechos de autor establecidos por el medio de publicación original.

** Doctor en Geografía de la Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill y licenciado en Estudios Latinoamericanos de la Universidad de California en Berkeley. c.courtheyn@urosario.edu.co / <https://orcid.org/0000-0002-5955-8813>

Introducción

Como un supuesto giro contra los proyectos nacionales latinoamericanos de mestizaje-*mestiçagem* para homogeneizar, blanquear y “civilizar” a la población, en las últimas décadas se ha visto a los gobiernos instituir políticas multiculturales y pluriétnicas en toda la región.

La Constitución colombiana de 1991 es un buen ejemplo de ello. Los grupos étnicos indígenas y afrodescendientes vieron reconocidos sus derechos a la autonomía cultural y política, y mediante la Ley 70 de 1993 las comunidades negras lograron el derecho a los territorios colectivos. Sin embargo, a pesar de la supuesta aceptación de la diferencia cultural y política, la violencia racista en contra de estos grupos persiste (Wade 2017). Esto ocurre especialmente donde las comunidades étnicas se resisten al extractivismo, que se ha convertido en el modelo dominante de desarrollo económico en América Latina (Dávalos 2011; Gudynas 2015).

No obstante, las dinámicas raciales de la violencia contra grupos mestizos y campesinos permanecen sin ser exploradas. Si bien el proyecto de mestizaje ha dado paso al multiculturalismo neoliberal (Chaves y Zambrano 2006; Wade 2010), la falta de investigaciones sobre cómo los grupos no étnicos podrían continuar racializados parece suponer que la ausencia de una identidad étnica impide la discriminación y la violencia racista. Este artículo desafía esa suposición al cuestionar las diferencias raciales entre los campesinos en Colombia, para contribuir a la creciente literatura sobre los legados coloniales del racismo en América Latina que han producido distinciones raciales y de clase entre los mestizos (Moreno 2011; Roitman y Oviedo 2017). Al integrar teorías de la raza como una estructura global (Goldberg 2009; Da Silva 2007; Quijano 2000; Wilderson 2010) y estudios de las formaciones raciales en Latinoamérica (Bledsoe 2015; Hordge-Freeman 2015; Moreno 2008; Sansone 2003; Wade 1993), presento una explicación sobre las particularidades de la racialización en el contexto colombiano.

Tomando el caso de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó y su Universidad Campesina de la Resistencia, que lleva más de una década de existencia, analizo cómo ciertos campesinos continúan siendo racializados a pesar de carecer de una identidad étnica. En 1997 cerca de 1.000 campesinos conformaron en San José la Comunidad de Paz para resistirse al desplazamiento forzado y a la cooptación por parte del ejército, la policía, los paramilitares y los grupos guerrilleros en la región de Urabá. A pesar de los repetidos desplazamientos y de los cientos de asesinatos (Giraldo 2010), en la actualidad, 22 años después, la comunidad abarca 11 veredas. En el 2004 la Comunidad de Paz fue uno de los

miembros fundadores de la Universidad Campesina, una red de resistencia en la que grupos indígenas, afrodescendientes y campesinos de diferentes partes del país comparten semillas y conocimientos para fomentar la autonomía y la dignidad de cada comunidad.

Este artículo se basa en 23 meses de investigación etnográfica en Colombia entre el 2011 y el 2018 y en 67 entrevistas, además de mi participación en el encuentro de la Universidad Campesina en el 2013. La investigación se dio tras mi experiencia en San José de Apartadó entre el 2008 y el 2010 como acompañante internacional del programa Fellowship of Reconciliation (FOR), papel que supone reportar violaciones de los derechos humanos a cuerpos diplomáticos y ser “guardaespaldas desarmados” de los defensores de derechos humanos bajo amenaza, para disuadir los ataques (Koopman 2011; Mahony y Eguren 1997).

La era del multiculturalismo neoliberal ha llevado a un aumento simultáneo de los megaproyectos extractivistas y del reconocimiento estatal de grupos reetnizados que demandan tierras y derechos, ya no como campesinos sino como comunidades indígenas o negras. Esto ha provocado conflictos entre Estados y comunidades en resistencia (Bebbington 2009), y además divisiones entre grupos indígenas, negros y campesinos (French 2009; Poole 2016; Tsing 2016; Warren 2001). Sin embargo, la Universidad Campesina presenta un contraste con los conflictos exacerbados entre grupos con identidades diferentes, que en Colombia son particularmente notables con respecto a las reclamaciones de tierras por parte de ciertas comunidades que se superponen con los títulos o los reclamos territoriales de otros grupos. Desde mi perspectiva, la Universidad Campesina complejiza el léxico de la raza dominante en el que los “campesinos mestizos”, como los de San José de Apartadó, están separados de los grupos indígenas y negros. Mientras que los participantes indígenas en la Universidad Campesina afirman explícitamente la naturaleza racista de la violencia contra ellos, los demás miembros de la universidad, incluidos los campesinos “no étnicos”, insisten en que todos enfrentan la misma violencia, y sugieren que los ataques en contra de estos campesinos siguen la misma lógica racial. Señalo que el término *campesino* oculta el proceso mediante el cual los campesinos de San José fueron desindigenizados pese a que, debido a su fenotipo y política autónoma, siguen siendo marcados racialmente como el “indígena salvaje” al que el proyecto moderno-colonial busca exterminar (Rojas 2002; Wilderson 2010). Mientras que otros académicos se han centrado en la consolidación y legalización de nuevas identidades étnicas (French 2009; Poole 2016; Warren 2001) o en la reproducción de imaginarios racistas entre los mestizos (Hordge-Freeman 2015; Moreno 2008; Roitman y Oviedo 2017), este artículo destaca la solidaridad de movimientos sociales entre

grupos étnicos y no étnicos. Una perspectiva crítica de la raza proporciona una comprensión más profunda de la violencia ejercida contra ciertos campesinos y el significado de sus redes de resistencia que transgreden las líneas étnicas. Si la racialización funciona para dominar y también para dividir al subalterno, entonces la resistencia de los participantes de la Universidad Campesina a una experiencia compartida de violencia racista revela y contrarresta el racismo.

Teorizar la raza en medio del mestizaje y el multiculturalismo

Como complemento de la atención a la clase y al género, en las últimas décadas los académicos han analizado cada vez más el papel de la raza en el conflicto social latinoamericano (Eiss 2016; Hordge-Freeman 2015; Moreno 2011; Wade 2017), incluyendo Colombia (Roldán 2002; Wade 1993). Además, muchos estudios han enfatizado la etnicidad —el terreno cambiante de las categorías culturales subjetivas (Lewis y Forman 2017)— al destacar los movimientos de “re-etnización”, puesto que las comunidades que antes carecían de una identidad étnica han empezado a exigir cada vez más el reconocimiento y los derechos como grupos indígenas y negros (Chaves y Zambrano 2006; French 2009; Poole 2016; Warren 2001). Sin embargo, atendiendo a la manera en que el racismo afecta a las poblaciones más amplias, como los campesinos no étnicos cuya identidad cultural está vinculada a la tierra y no al fenotipo, se requiere un marco teórico que entienda la raza como una estructura de exclusiones y opresión que supera las identificaciones étnicas.

La raza no es una realidad biológica sino una construcción social producida históricamente a través del colonialismo (Da Silva 2007; Quijano 2000). Junto con el género y la clase, la raza es una jerarquía social de la modernidad que comprende los polos de la humanidad de “civilizados” a “bárbaros”. De ese modo, la racialización crea “otros” dentro de una totalidad nacional y civilizatoria (Segato 2010). Como jerarquía, esto no es meramente una distinción categórica de diferencia. Es *racismo*: desigualdad y explotación (Goldberg 2009). El racismo, siguiendo a Gilmore (2006), significa muerte prematura, tanto en lo físico como lo social, para aquellas personas marcadas como “menos que humanas”. En consonancia con Moten y Harney (2011), para Goldberg (2009) la raza es fundamentalmente una cuestión de *amenaza*: quien está deshumanizado y amenazado *por*

el sistema, pero también quienes son una amenaza *para* el sistema al constituir una potencial alternativa a este.

La raza siempre ha sido una categoría política y espacial. Es una cuestión de *territorialidad*, esto es, una relación política que las personas tienen con el espacio (Raffestin 2012; Reyes 2015). Mientras que la territorialidad a menudo se entiende como el sentimiento o acto de crear y defender el espacio propio (Sack 1986; Sánchez 2015), este poder soberano sobre un espacio dado es simplemente una forma posible de territorialidad. Del mismo modo, el territorio moderno de la soberanía del Estado-nación sobre la naturaleza y la población es simplemente un tipo de territorio. Por ejemplo, las prácticas territoriales relacionales de muchas comunidades que exigen territorio y ejercen resistencia al extractivismo en América Latina reflejan una alternativa a la dominación de la tierra y la población (Courtheyn 2018).

Sin embargo, para los colonizadores europeos de las Américas, ser “humano” implicaba *dominar* el espacio *demarcándolo*. Así surgió la distinción entre el sujeto colonizado “en un estado natural”, como “los animales”, frente al colonizador y los “ciudadanos” que participan en la “sociedad civil” de la humanidad (Reyes y Kaufman 2011). En otras palabras, en lugar de una mera cuestión de fenotipo o ascendencia, la raza surgió como una distinción entre humanos mediada por la noción hegemónica de territorio, como la demarcación de espacio controlado por un grupo en particular. De hecho, la identidad europea blanca no era preexistente. Se produjo en el mundo atlántico a través de la identificación mutua de los colonizadores como “no indígenas” y “no negros” (Allen 2012; Quijano 2000). Además, surgieron las *topografías morales* del determinismo ambiental (Wade 1993) que marcaron pueblos primitivos en relación con los climas inhóspitos en que vivían, los cuales son pronunciados en Colombia y especialmente Urabá (Leal 2010; Serje 2005).

Un modo de entender la raza como una cuestión territorial es a través de la tríada blanco, rojo y negro de Wilderson (2010): los blancos ocupan la posición “civilizada”, como aquellos que tienen propiedades y son miembros de la “sociedad civil”. Dentro de la estructura de la modernidad, los negros son ontológicamente esclavos, no tienen una espacialidad propia y, por lo tanto, deben ser propiedad y ser explotados por los blancos. Los negros también pueden ser propiedad del grupo intermediario, los salvajes indígenas rojos, cuyas tierras y soberanía sobre el espacio en el pasado son reconocidas por los blancos (Wilderson 2010). Se considera que los indígenas viven en un estado de naturaleza en lugar de en un estado civil moderno, pero pueden salvarse potencialmente mediante la conversión al cristianismo (Reyes y Kaufman 2011; Watanabe 2016). Si bien esta

perspectiva no debería llevarnos a considerar la deshumanización igual en todas partes o absoluta sin resistencia (Fanon 2004; Moten y Harney 2011), el marco de Wilderson es útil para teorizar la racialización de los pueblos indígenas y negros. Aquí, utilizo el término *racialización* intencionalmente. Mientras simpatizo con la frustración de Goldberg (2009) acerca de que *racialización* con frecuencia se emplea de manera poco rigurosa, lo que puede invisibilizar que estamos hablando de *racismo*; de hecho, sigo considerando la racialización como un término útil para referirme al proceso mediante el cual las personas son *producidas y marcadas* como “otros”. En vista de que la sociedad moderna está *estructurada* por el racismo (Da Silva 2007), la racialización es un proceso de reproducción continua.

Como es propio de una *colonialidad de poder* (Quijano 2000), la raza también sirvió para *dividir* la clase subalterna en las colonias y así socavar la rebelión. En el contexto de Estados Unidos, los sirvientes contratados de Europa y los esclavos africanos traficados a las Américas eran inicialmente aliados potenciales, ya que ambos estaban subyugados, aunque de manera muy diferente. Sin embargo, la “línea del color” se fijó cuando las élites coloniales proporcionaron a los descendientes europeos bienes y beneficios particulares; los sirvientes contratados se convirtieron en blancos, temerosos de que extender los mismos beneficios a negros e indígenas amenazara su acceso a esos privilegios (Allen 2012; Zinn 1999).

En el contexto latinoamericano, al carecer de grandes poblaciones de trabajadores descendientes de Europa y al exhibir mayores extensiones de “mezcla racial”, las divisiones raciales se manifestaron a través de una gama más amplia de categorías, incluidas las pinturas de casta del México colonial y las clasificaciones mestizas y ladinas posteriores a la Independencia (Watanabe 2016). Estas también fueron útiles para dividir y desarmar al subalterno racializado. Los proyectos nacionalistas latinoamericanos de mestizaje y *mestiçagem* —en que la nación se definió por su supuesta mezcla racial— no buscaron la pluralidad sino el blanqueamiento, en el cual los sujetos se harían más civilizados al convertirse en mestizos, ya fuera a través de la miscegenación o simplemente la aculturación, en lugar de ser indígenas o negros (Chaves y Zambrano 2006; Goldberg 2009). Es decir, el “salvaje rojo” y el “esclavo negro” siguen siendo deshumanizados (Wilderson 2010), mientras que los mestizos incluyen a muchos que se asimilan a la cultura civil-blanca dominante, al deshacerse de su indigenidad¹.

1 Sin embargo, no todas las manifestaciones de mestizaje siguen este patrón. Similar a la Universidad Campesina en Colombia, Lewis (2016) arroja luz al presentar un mestizaje antiblanco de “morenos” en Costa Chica, México, donde indios, negros y mulatos, en oposición a las élites blancas regionales, han convivido y compartido el conocimiento de prácticas agrarias, espirituales y curativas.

No obstante, para algunos esto no significa necesariamente deshacerse de todas las prácticas culturales indígenas, como lo demuestran los mestizos indígenas en Perú (De la Cadena 2000). Si bien algunos realmente ascienden en la escala social a través de la urbanización y la educación moderna (De la Cadena 2000), el cambio de castas y el paso de la esclavitud al mestizaje reconfiguraron la jerarquía social de manera que simultáneamente a) se endurecieron las líneas de exclusión contra quienes afirmaban una identidad indígena o negra, y b) se homogeneizó a la población en general, al ocultar la discriminación racial persistente y la violencia contra poblaciones mestizas o “desetnizadas” (Alberto y Elena 2016; Goldberg 2009; Leal 2010; Moreno 2008; Vargas 2004; Wade 1993).

La era del multiculturalismo trajo una nueva dinámica en la que algunos descendientes de indígenas y africanos, que no se habían identificado previamente como tales, comenzaron a reetnizarse al legalizar las identidades negras e indígenas (French 2009). En Brasil, Perú y Colombia, por ejemplo, estos grupos han luchado por la inclusión y el reconocimiento de sus diferencias culturales y derechos políticos, y han logrado victorias en las políticas multiculturales de los gobiernos pluriétnicos o las han aprovechado (Chaves y Zambrano 2006; French 2009; Poole 2016; Warren 2001). Mientras que el mestizaje exigía la desindigenización y la desafricanización como un medio hacia la civilización y el acceso a los privilegios sociales, la era del multiculturalismo, que coincide con la gobernanza neoliberal que recorta los programas de bienestar público, en realidad otorga más derechos a las minorías étnicas reconocidas que a gran parte de la población en general (Chaves y Zambrano 2006; Moreno 2008; Wade 2010). El movimiento de reindigenización ha provocado conflictos sobre la veracidad de tales reclamos étnicos, tanto entre comunidades y el Estado —considerando las implicaciones para la capacidad de las comunidades, basada en derechos territoriales, de bloquear proyectos de desarrollo extractivista— así como entre los mismos grupos étnicos (Poole 2016). Por ejemplo, mientras que el Estado colombiano inicialmente otorgó derechos étnicos a los pastos de Putumayo y los muiscas de Suba, Bogotá —aparentemente sin esperar que muchas comunidades identificaran su posición de racialización y discriminación—, a medida que este movimiento fue creciendo, el Estado empezó a revertir tales reconocimientos legales (Chaves y Zambrano 2006). Es decir, las exclusiones racializadas continúan en contra de las prácticas territoriales de oposición política. Lo resbaladizo de la concepción del mestizaje antiindígena y antinegro, frente a la conductividad del multiculturalismo con la afirmación de la negritud y la indigenidad (cultural, en lugar de la negritud y la indigenidad antiextractivista y políticamente radical), facilita la violencia continua contra los indígenas y afrodescendientes, ya sea

una discriminación invisibilizada contra los mestizos desetnizados o la negación de los derechos de las comunidades reconocidas como negras e indígenas.

Mientras que las categorías e identidades étnicas cambian en el tiempo (French 2009; Tsing 2016), la reafirmación de la violencia racista por parte de los movimientos sociales contemporáneos indica la persistencia de una estructura racial global. Si bien la tríada blanco-indígena-negro es más evidente en contextos de segregación racial explícita, como en Estados Unidos y Sudáfrica, las formaciones raciales de América Latina se corresponden con estos mismos polos (Sheriff 2001; Wade 1993). La base *estructural* del racismo ha perdurado a pesar de las fronteras *simbólicas* más fluidas de América Latina (Da Silva 2007; Wade 2017). Por lo tanto, sostengo que entender la raza como una jerarquía de las posiciones de restricción y posibilidad, en lugar de hacerlo como identidad (Goldberg 2009; Wilderson 2010), es indispensable para descubrir —y desafiar— el racismo más allá de sus manifestaciones abiertas.

Racialización y Urabá

Retomando mi caso de estudio en Colombia, se plantea la pregunta ¿hasta qué punto el conflicto armado contra los agricultores de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó —cuya identidad como campesinos (no étnicos) está vinculada a la tierra en lugar de a un fenotipo indígena o africano— está estructurada aún por el racismo? Primero, es importante reconocer que los ataques del Estado contra movimientos rurales que exigen una reforma agraria o que protestan contra el desarrollo extractivista no son simplemente una cuestión de la preservación o la acumulación de riqueza. La literatura ha señalado que la incapacidad para lograr reformas progresivas en Colombia tiene sus raíces en la ideología de la guerra fría del “enemigo interno”, entendido como cualquiera que amenaza el *statu quo*, incluidos los guerrilleros insurgentes pero también todos los disidentes políticos, como sindicalistas, intelectuales radicales y movimientos campesinos (Gómez 2015; Romero 2006). Gómez (2015) habla de un *habitus emocional hegemónico de odio* arraigado en el proyecto colonial-moderno contra todos aquellos que son “otros” para la nación o que cuestionan el *statu quo*. Este es un componente clave de la contradicción social o *agrietamiento estructural* no resuelto en el país (Fals Borda 2009).

Por supuesto, este *habitus emocional hegemónico de odio* dirigido contra los “enemigos internos” de la nación no es simplemente un fenómeno de la guerra

fría. Tiene sus raíces en la formación colonial del Estado nación colombiano (Gómez 2015) y su enemigo original: el sujeto racializado. Rojas (2002) argumenta que el racismo también se incrustó en los partidos Liberal y Conservador que surgieron luego de la Independencia. Si bien muchos estudios resaltan sus diferentes enfoques en cuanto a la religión y la propiedad de la tierra, Rojas (2002) arguye que estaban profundamente unidos por su voluntad civilizatoria antiindígena, que superaba sus aspiraciones de riqueza.

Urabá, donde se encuentra la Comunidad de Paz, fue de hecho una de las regiones colombianas consideradas “territorio salvaje”, alejada de la civilización (Serje 2005). Después del reordenamiento territorial de 1905 de las unidades administrativas de Colombia, el corredor central de Urabá se convirtió en parte de Antioquia al darle acceso al golfo de Urabá y al mar Caribe. Steiner (2000) describe el establecimiento de control del gobierno central antioqueño en Urabá como un *encuentro colonial*, definido por la imposición de valores y prácticas antioqueños y *paisas* para producir allí un sujeto católico, conservador y “trabajador”.

A Urabá, como la frontera, se lo marcó como un espacio periférico desconocido por el centro (Sánchez 2015). García (1996) hace referencia al discurso dominante: “Urabá era ‘la tierra de nadie’ o, en otras palabras, de todo aquel con capacidad de imponerse sobre los demás” (29). Al reflejar la raza como una categoría espacial, los “territorios salvajes” y “la tierra de nadie” señalan una comprensión colonial del espacio: si no hay una gestión moderna del espacio a través de la propiedad privada y las instituciones estatales, entonces no hay nadie ahí. Sus habitantes ocupaban así la *zona de no ser* (Fanon 2008), fuera de la sociedad civil blanca (Wilderson 2010). Naturalmente, *había* personas reales allí, pero estos discursos revelan que estas zonas *no estaban colonizadas todavía*. Quedaron aún periferias por someterse a la acumulación originaria.

Calificar a ciertos pueblos y regiones como *salvajes* no nos dice nada acerca de aquellos tornados *otros*, es decir, no atiende a lo que sus habitantes reales piensan y hacen. Más bien, estos discursos son un reflejo y una ventana de lo que piensa *el centro*; son el *espejo del Estado-nación* (Serje 2005). Reflejan una comprensión de la política y la gobernabilidad como el *poder soberano* (Foucault 2003), donde aquellos que supuestamente viven “en un estado de naturaleza” y en medio de “una guerra de todos contra todos” deben ser disciplinados por la soberanía: deben establecerse acuerdos de quién controla qué y a quién (Reyes y Kaufman 2011). Por lo tanto, la descripción que hizo el centro de estas zonas como áreas donde la lógica predominante fue “quítate tú pa ponerme yo” (Aparicio 2012) expresa el imaginario moderno dominante que insiste en disciplinar estas áreas con una formación política y territorial particular en la que el

Estado-nación busca lograr el control exclusivo (Reyes y Kaufman 2011). Marcar a ciertas personas y lugares como otros a través de términos espaciales (incluso si no tienen un significado racial explícito) es otro medio para invisibilizar la raza y perpetuar el racismo.

La mayoría de los autores colombianos describen áreas como Urabá como zonas de colonización (Aparicio 2012; García 1996). Ahora, usan este término no para referirse al colonialismo sino a lo que yo entendería como *settlement* (asentamiento), que en este caso remite a la llegada de pequeños agricultores y, después, empresarios capitalistas. Sin embargo, sostengo que ese uso de *colonización* es especialmente apropiado, incluso si estos autores no han tenido la intención de utilizar la palabra en ese sentido. Durante décadas, de hecho, Urabá ha experimentado un proceso de acumulación primaria. De este modo, la ubicación estratégica de Urabá para el tráfico de drogas y armas hacia y desde América del Norte, así como sus tierras fértiles, las plantaciones de banano, las reservas de agua y minerales codiciadas por los intereses estatales, corporativos e insurgentes, la convierten en una región en disputa por medio del violento acaparamiento de tierras (Ballvé 2012). A diferencia de lugares como La Española o Potosí, Urabá nunca fue totalmente colonizada durante la Conquista española (Steiner 2000), pero su guerra actual manifiesta una conquista colonial de hoy.

La Comunidad de Paz y la Universidad Campesina

En 1997, durante un periodo de intensificación del enfrentamiento entre el Estado con los paramilitares y la guerrilla en Urabá, los campesinos del corregimiento de San José de Apartadó se organizaron como una comunidad de paz, declarando su negativa a proporcionar información o suministros a cualquier actor armado. En las últimas dos décadas, estos campesinos han sufrido repetidos desplazamientos, masacres y el asesinato del 20% de su población, en su mayoría por parte de fuerzas estatales y paramilitares (Giraldo 2010). A pesar del acuerdo de paz entre el Gobierno y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) del 2016, los ataques paramilitares y militares contra la Comunidad de Paz persisten, incluido el intento de asesinato de su representante legal en el 2017 (Comunidad de Paz de San José de Apartadó 2017). No obstante, la Comunidad de Paz sigue resistiendo en once veredas. Comprometidos con el trabajo colectivo, sus miembros cultivan sus cosechas en grupos apuntando hacia la

autonomía y la soberanía alimentaria; toman decisiones independientemente de los grupos armados en reuniones veredales y en asambleas generales; conmemoran a campesinos asesinados con peregrinaciones a sitios de masacres y con piedras pintadas con los nombres de las víctimas², y participan en redes nacionales e internacionales de derechos humanos.

Entre las más notables de estas redes de solidaridad se encuentra la Red de Comunidades en Ruptura y Resistencia (Recorre) (Red de Comunidades en Ruptura y Resistencia 2003). En el 2004, este grupo de comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas fundó la Universidad Campesina de la Resistencia, con reuniones puntuales que se han celebrado en San José de Apartadó, al igual que en otras partes de Colombia, como San Vicente del Caguán y la Sierra Nevada de Santa Marta (Aparicio y Blaser 2015; Comunidad de Paz de San José de Apartadó 2006; Courtheyn 2018). Estas comunidades que resisten a la violencia política y al desplazamiento forzado se reúnen para compartir conocimientos sobre agroecología, derechos humanos, titulación de tierras, medios de comunicación, educación y salud. Estos espacios promueven la creación de conocimiento tangible y útil para sus respectivas necesidades y para el buen vivir, al mismo tiempo que fomentan implícitamente solidaridades intercomunitarias entre grupos étnicos (negros e indígenas) y no étnicos (campesinos). Además, al comparar su entendimiento de la guerra, se descubre una condición racial compartida.

Durante el encuentro de la Universidad Campesina en el 2013, una representante de una comunidad indígena del Cauca identificó directamente el racismo como la raíz de la guerra:

“Defendiendo a la población civil”, dicen el ejército y la guerrilla. [Pero] de los dos [vienen] señalamientos, asesinatos y amenazas. La guerra no es para proteger, sino un plan de consolidación territorial, como lo llaman. Han puesto a que nos contradecemos, a los compañeros afro, indígenas y campesinos. La necesidad que sentimos los habitantes del territorio [nacional] es la misma. Hay persecución racial. No [se trata de] solo unas políticas sino un sistema. (Notas de campo, 11 de octubre del 2013)

Afirmar que la violencia es una persecución racial *sistémica*, en lugar de una cuestión de políticas o acciones individuales, es confrontar la narrativa dominante de los grupos armados de unas “pocas manzanas podridas” (Tate 2007) que borra el papel de la violencia racial sistemática en la guerra de Colombia. Además, ella insiste en las condiciones compartidas que enfrentan las

2 Para una exploración del papel de la memoria en la Comunidad de Paz, véase Courtheyn (2016).

comunidades indígenas, negras y campesinas, al inferir que las distinciones raciales y étnicas pueden permitir que el Estado divida y conquiste. No obstante, mientras que las comunidades indígenas y negras comúnmente denuncian el carácter racista de la guerra, los campesinos por lo general no lo hacen, al menos no de manera explícita.

Cuando les pregunté a los miembros de la Comunidad de la Paz, que son campesinos, sobre los motivos de la guerra contra ellos, sus respuestas se dividieron en dos categorías. En la primera se identifican los intereses económicos estatales y corporativos en la apropiación de los recursos de San José, incluyendo abundante agua, tierras fértiles y reservas minerales. Una de las personas afirmó que “es una guerra capitalista” (entrevista personal, San José de Apartadó, octubre del 2018), mientras que otro líder agregó:

Estas son tierras riquísimas. Y por eso están pelando esta tierra y nos quieren sacar [...] por la riqueza que tenemos. Especialmente, un aire puro, agua pura. Y [...] el carbón, muchos minerales [y] oro. [...] Y están entregadas ya a una [empresa] multinacional. (Moncada, Ossa y Caro 2011)

Tales narrativas se correlacionan con estudios que afirman las raíces económicas de la violencia de Urabá (Burnyeat 2018). Sin embargo, otros miembros de la comunidad proporcionaron una explicación alternativa no reducible a la economía. Argumentaban que los ataques son respuestas a denuncias de violaciones de derechos humanos. En palabras de un miembro, los grupos armados atacan “porque la Comunidad de Paz denuncia lo que hacen” (entrevista personal, San José de Apartadó, septiembre del 2013). La afirmación de esta misma persona de que “la guerra en contra de nosotros se debe a que denunciamos la guerra” se desvió de mi suposición original de que la verdadera raíz de la guerra era la economía política del extractivismo, que luego se denuncia, lo que entonces provoca una mayor represión contra la comunidad. Me di cuenta de que estaba pensando en una forma lineal simplista que exigía saber si las denuncias, o la guerra denunciada, eran lo primero. Mientras que los estudios de la Comunidad de Paz tienden a comenzar su contexto histórico con los asesinatos por parte de los militares, los paramilitares y la guerrilla en 1996 y 1997, los miembros de la comunidad identifican la masacre del ejército de julio de 1977 y la desaparición forzada de once campesinos en la vereda de La Resbalosa como la primera masacre en la zona y el preámbulo de lo que vendría después. Además, muchos miembros adultos mayores cuentan cómo se establecieron en San José de Apartadó después de haber huido de asesinatos y hogares incendiados en otras regiones de Antioquia durante la época de La Violencia (1948-1957). En otras palabras, esta es una guerra que aparentemente “siempre ha estado”, y se puede remontar a la

Conquista española de los pueblos indígenas en la actual Colombia, de los cuales descenden los miembros de la Comunidad de Paz. La búsqueda de una fecha de “cuándo comenzó la guerra” se conecta con los legados de la época colonial y saca a la luz la centralidad de la raza en la violencia y resistencia de Urabá.

Los campesinos que fundaron San José de Apartadó vinieron de municipios del sur, como Dabeiba, Frontino y Cañas Gordas, a medio camino de la ciudad de Medellín. Al igual que Urabá, esa región había sido el objetivo de la campaña del gobierno de Antioquia para instalar la “raza antioqueña”, además de la religión católica y las costumbres “superiores” del conservadurismo y de ser “buenos para trabajar” de los paisas (Steiner 2000). *Paisa y raza antioqueña* son términos clave para la blancura, dada la insistencia de los paisas en ser los colombianos “más europeos” (Rojas 2002; Steiner 2000). Steiner (2000) documenta cómo las misiones católicas en Frontino y Dabeiba, vinculadas a los programas educativos estatales, enmarcaron su objetivo como la “reducción, evangelización y civilización de las tribus indígenas” (Steiner 2000, 86). Para cuando estos campesinos emigraron a Urabá, se identificaban como *antioqueños* en lugar de *indígenas*, aunque, notablemente, no como paisas alineados con los reclamos de blancura. A pesar de que los campesinos de San José *no se identifican a sí mismos* como indígenas, son descendientes de *indígenas* que fueron producto de la desindigenización (Reyes, comunicación personal, junio del 2015). De hecho, como explicó un líder de la Comunidad de Paz, “por naturaleza, somos de sangre indígena y la llevamos adentro” (notas de campo, 28 de julio del 2012).

Cabe repetir que la raza no es solo una cuestión de fenotipo, sino la posición que se ocupa dentro de la jerarquía de la sociedad moderna. En el proceso de convertirse en campesinos antioqueños, ¿los campesinos de San José subieron la escalera social como algunos mestizos? ¿Los actores de élite ahora los tratan como iguales? Para ver un ejemplo de cómo los mestizos “se contrastan” con los pueblos indígenas “incompatibles con la política y el desarrollo modernos”, consideremos la reciente propuesta de la senadora Paloma Valencia de que “el departamento del Cauca se divida en dos [...] Un departamento indígena y otro para los mestizos” (“Polémica por propuesta de Paloma Valencia de dividir el Cauca” 2015), una iniciativa calificada inmediatamente como racista por los comentaristas. Sin embargo, ¿qué quería decir Valencia con “mestizos”? Parecía inferir que no eran indígenas, es decir, mestizos “blancos” como ella, en lugar de “mestizos indígenas” que practican activamente los rituales indígenas (De la Cadena 2000). ¿Qué pasa con los campesinos de San José de Apartadó? No realizan rituales culturales indígenas ni se identifican como indígenas, ¿eso los haría mestizos blancos como la senadora Valencia?

Pero nadie los llamaría blancos, lo que revela divisiones raciales entre los mestizos colombianos, como se ha ilustrado en otros contextos latinoamericanos (Moreno 2011; Roitman y Oviedo 2017). De hecho, *antioqueño* y *campesino* parecen ser más propicios al *racelessness*³ —que niega por completo las categorías raciales (Goldberg 2009)—, que términos como *mestizo* y *ladino*, que de manera explícita permanecen dialécticamente contrastados con *indígena* o *indio*. No obstante, a diferencia de los ladinos, los campesinos de la Comunidad de Paz no sirven para contribuir al proyecto de la conquista (Watanabe 2016) sino que, por el contrario, continúan resistiendo a la colonización. Es decir, los antioqueños de San José *no* son racialmente lo mismo que los empresarios blancos antioqueños que Wade (1993) contrastó con los negros y costeños en el Urabá chocoano, o que los cafeteros paisas asociados con la blancura que, al obtener títulos de propiedad, rompieron con el movimiento nacional por la reforma agraria y la justicia social a mediados del siglo XX (Hylton 2006).

Al contrario, sus propias declaraciones afirman una condición compartida con grupos étnicos racializados. Un líder de la Comunidad de Paz, como parte de una narrativa de economía política que relaciona la guerra con los acuerdos de libre comercio neoliberales, expresó un “nosotros” colectivo para situar a los campesinos como él junto a los pueblos afrocolombianos e indígenas:

Toda esta guerra tiene un objetivo: el libre comercio. Matar a la gente de las organizaciones sociales, aniquilar a las comunidades indígenas y a los sindicatos porque exigimos derechos [...] Los campesinos no queremos dejar la tierra. A los gobiernos les toca matarnos [...] Campesinos, afrocolombianos e indígenas no necesitamos el petróleo para vivir, eso según nuestras prácticas ancestrales, pero nos obligan porque los Estados Unidos y Europa lo necesitan [...] Los demás tienen las armas, pero las comunidades van a resistir. (Notas de campo, julio del 2012)

Aludió a una posición de sujeto compartido no solo por su ascendencia indígena y africana, sino por un proyecto compartido de resistencia política a través de prácticas territoriales antiextractivistas.

Afirmando también esta experiencia compartida, un participante de la Universidad Campesina de una comunidad indígena del Cauca dijo: “en mi territorio vivimos la misma violencia que todos vivimos” (notas de campo, 11 de octubre del 2013). Otro, de una comunidad indígena del Chocó, afirmó: “son las mismas problemáticas en cada región, llámese indígenas, campesinos, afros. Uno quiere ver un sitio distinto de uno, pero se ve lo mismo en todas partes:

3 El concepto *racelessness* se refiere a la búsqueda de eliminar el racismo por medio de una negación de la existencia de la raza (Goldberg 2009).

las casas, las viviendas, las violencias” (notas de campo, 11 de octubre del 2013). Estas declaraciones atestiguan el hecho de que, independientemente de si una comunidad particular moviliza una identidad étnica, las condiciones de violencia que enfrentan son bastante similares a pesar de los diferentes contextos locales, y coinciden así con las teorías de la raza como una estructura dominante.

Lo mismo puede decirse de los insultos raciales. Como ejemplo de la manera en que se combinan las retóricas de la contrainsurgencia y de la raza —un caso ejemplar del *habitus emocional del odio* congruente con la lógica del “enemigo interno” (Gómez 2015)—, consideremos los argumentos de Vargas (2006), fundador del Comité Nacional de Víctimas de la Guerrilla y asesor de las Fuerzas Armadas de Colombia. En su libro *Comunidades de paz: estrategia de guerra. Caso San José de Apartadó*, afirmó que la Comunidad de Paz es, en última instancia, un *gulag* al estilo soviético (29) y “un campo de concentración y no de paz” (39). Afirma que:

Es bueno decir que esa comunidad de San José es de negritudes, pues hay que decirlo, y si sirve decir que son inmigrantes africanos, también. Todo lo que rinda frutos para la campaña de desprestigio del Ejército es bueno [para ellos] [...] Cuando hoy las comunidades indígenas reclaman el respeto a su cultura, no queda claro a cuál cultura se refieren: si a la salvaje y esclavizante precolombina; a la defendida por la Corona española; o a la moderna, mezcla de ritos tribales con tendencia comunista. (196-197)

Vargas marca racialmente a la Comunidad de Paz como una banda de salvajes comunistas negros e indígenas que bloquean el progreso de las Fuerzas Armadas de Colombia. En consecuencia, incluso si los campesinos de San José no profesan una identidad étnica, no pueden escapar de su fenotipo⁴. Ahora, este es un recordatorio de que la raza no es reducible a aquellos amenazados debido a su fenotipo solamente, sino que también es una amenaza que estos grupos engendran para su propia dominación (Goldberg 2009; Moten y Harney 2011) cada vez que forjan una alternativa política de autonomía intercomunitaria y solidaridad en contra del desarrollo extractivista.

Congruente con las concepciones de la racialización como un proceso de doble filo de deshumanización, y que al mismo tiempo amenaza al sistema con alternativas, una integrante de la Comunidad de Paz analizó la relación entre campesinos, Estado, riqueza y sabiduría:

4 Le debo esta frase contundente al equipo de evaluadores de la revista *Ethnic and Racial Studies*.

Los pobres [...] para los Estados o para el Estado, somos basura. Somos basura. Nosotros no hacemos parte de la sociedad. El Estado [...] ha abandonado totalmente la parte campesina. Y la parte educativa. ¿Por qué? Porque él cree y piensa que el campesino que no sepa leer ni escribir es bruto y no es capaz de reclamar nada. Y resulta que se ha equivocado. Porque uno puede no saber leer ni escribir. Pero ve, escucha y analiza. [...] Somos pobres, ¡pero no somos pobres, somos ricos! ¡Porque en nuestras capacidades y sabiduría podemos enseñar muchas cosas y esas son riquezas! (Brígida González, entrevista personal, 1.º de octubre del 2013)

Otra persona dijo sin rodeos que la guerra es “para acabar con el campesino” (entrevista personal, 15 de septiembre del 2013). Estas voces sostienen que la violencia no se trata solo de recursos y acumulación, sino de una guerra anticampesina. Mientras que el “mestizo campesino” como forma de *racelessness* sirve para invisibilizar el racismo, la guerra sigue siendo un proceso antiindígena, que incluye a los campesinos desindigenizados. Se supone que estos mestizos antioqueños debían haber “ascendido” en su estatus social, pero lo que escuché una y otra vez fueron afirmaciones de las condiciones similares en las comunidades indígenas, afrocolombianas y campesinas. Como indígenas o afrodescendientes parece que, a pesar de que hablen español o no, practiquen el cristianismo o se identifiquen con la nacionalidad colombiana, si no ceden a las necesidades del capital y del Estado, se les considera el “enemigo interno”. Si bien algunos han teorizado la violencia en Colombia como una *guerra en contra de la sociedad* (Pécaut 2001), estas perspectivas hacen un llamado a que cuestionemos hasta qué punto esto es, en cambio, una guerra *de* la sociedad moderna (por parte de las fuerzas estatales, paramilitares y guerrilleras) *en contra de* las personas racializadas.

Frente a las diversas opciones de cooptación, desplazamiento, competencia entre grupos étnicos y no étnicos, o resistencia, la respuesta de la Universidad Campesina es la solidaridad intercomunitaria. Un delegado campesino del Quindío insistió en la colaboración continua:

En la guerrilla tampoco les interesa que nos organicemos. Hay que organizarnos de otra manera más estratégica. Echemos pa'lante. Debemos acompañarlos [aquí en la Comunidad de Paz] con más personal de mi región. No los dejaré solos mientras esté con vida. (Notas de campo, 11 de octubre del 2013)

Es importante destacar que la reacción de la Comunidad de Paz ante los ataques del Estado y de la guerrilla no es legalizar una identidad distinta

(French 2009). A pesar del reconocimiento de sus raíces indígenas, la Comunidad de Paz no busca el reconocimiento legal como una comunidad étnica para lograr estratégicamente derechos adicionales. En cambio, busca construir un movimiento político más amplio de autodeterminación intercomunitaria que *trascienda* las líneas trazadas por las clasificaciones étnicas. Al trabajar con comunidades indígenas y negras sin ser parte de ellas, la Comunidad de Paz socava la jerarquía racial a la que deben someterse y, por lo tanto, sigue siendo el “enemigo interno”⁵. Unir a aquellos que están racializados, sin importar su identidad, es de hecho una práctica antirracista, que transgrede la tendencia de las políticas identitarias a endurecer las divisiones raciales sin necesariamente deshacer el racismo (Da Silva 2007; Moreno 2011). Si la raza sirve para dividir y conquistar (Zinn 1999), entonces estas solidaridades entre grupos indígenas y campesinos en la Universidad Campesina son implícitamente un rechazo activo de la función de la racialización y el racismo que fetichizan las diferencias e impiden las colaboraciones entre los subalternos.

Conclusión

Dentro de la jerarquía racial del mestizaje, San José de Apartadó es una comunidad mestiza. Sin embargo, los siguientes factores: a) las teorías de la racialización como posición dentro de la jerarquía entre los humanos y los deshumanizados en vez de una identidad; b) la historia del colonialismo interno a través de las misiones católicas y la educación estatal en Antioquia, y c) el reconocimiento por parte de la Comunidad de Paz de su descendencia indígena me llevan a sostener que el identificador *campesino mestizo* oculta el proceso a través del cual los agricultores de San José han sido históricamente desindigenizados. Sin embargo, los insultos racistas y la violencia masiva ejercida contra ellos por el Estado colombiano, antes y después de afirmar su autodeterminación, sugiere que siguen siendo racializados como el “indígena salvaje” deshumanizado, al cual el Estado busca exterminar por ser un impedimento para el desarrollo (Rojas 2002; Wilderso 2010). Mientras que las organizaciones rurales que conforman la Universidad Campesina tienen diferentes prácticas e identidades culturales, la violencia similar que enfrentan sugiere una posición análoga de sujeto racial.

5 Agradezco a uno de los evaluadores de la revista *Ethnic and Racial Studies* por esta articulación.

Este artículo demuestra de qué manera categorías como *mestizos*, que desde algunos puntos de vista nacionalistas se consideran racialmente neutrales o que trascienden la diferencia racial, en realidad pueden seguir siendo altamente racializadas y ser el punto de origen de la creación de diferencias raciales. Las diversas comunidades de la Universidad Campesina, que deberían ocupar distintos lugares en el panorama político multicultural de Colombia, perciben una experiencia común de opresión racializada y oponen resistencia a las tácticas divisivas de la gobernanza multicultural de arriba hacia abajo. La represión que cae sobre los mestizos puede ser tan racializada como la que sufren los pueblos indígenas y negros claramente identificados. La opresión, el desplazamiento y la violencia basados en la clase social tienen una importante dimensión racializada, que legitima y justifica la violencia extrema⁶.

La atención a la racialización permite un análisis más complejo de los sistemas de opresión interseccional que enfrentan las comunidades en resistencia y revela heterogeneidades raciales entre aquellos que se identifican como campesinos o mestizos (Moreno 2008; Roitman y Oviedo 2017). De hecho, lo resbaladizo de la concepción del mestizaje antiindígena y antinegro frente a la conductividad del multiculturalismo con la negritud y el indigenismo no radicales es precisamente lo que facilita la violencia continua de los actores dominantes contra los indígenas mestizos, ya sea la negación de los derechos indígenas para comunidades reindigenizadas (Chaves y Zambrano 2006; Poole 2016) o el racismo invisibilizado contra campesinos desindigenizados, como en San José de Apartadó. Aporto este análisis como un llamado para futuros estudios sobre la violencia racial oscurecida en otros contextos de gobernanza multicultural y alianzas interétnicas, incluidas las regiones más allá de América Latina, como el sur y el Sudeste Asiático (Tsing 2016), lugares en donde una consideración de la raza podría complementar los análisis de las jerarquías de castas, así como los conflictos entre campesinos, grupos étnicos y Estados.

Si la raza es una cuestión de amenaza (Goldberg 2009), la Universidad Campesina desafía la violencia de las divisiones raciales. Primero, sirve para fortalecer la resistencia de estas comunidades al desplazamiento forzado y al extractivismo. Segundo, mientras que la minería y la restitución de tierras han fomentado conflictos alrededor del control territorial entre grupos indígenas, afrocolombianos y campesinos en diferentes lugares de Colombia y el proceso de reindigenización ha inducido conflictos con grupos “tradicionalmente reconocidos”, la Red de Comunidades en Ruptura y Resistencia (Recorre) une grupos

6 Agradezco al equipo de evaluadores de la revista *Ethnic and Racial Studies* por este encuadre elocuente.

divididos por el léxico racial dominante. Si la racialización funciona para dominar, pero también para dividir al subalterno, entonces la red intercomunitaria de la Universidad Campesina, contra lo que es una experiencia compartida de violencia racista, busca develar y contrarrestar el racismo. Tomando como inspiración la frase “oprimidos pero no vencidos” de Rivera (1984), los campesinos de la Comunidad de Paz han sido *desindigenizados pero no vencidos*.

Agradecimientos

Agradezco a Yousuf Al-Bulushi y Adam Bledsoe por sus comentarios al primer manuscrito; a Álvaro Reyes y Eloísa Berman Arévalo, cuyas ideas contribuyeron a los argumentos expresados en este texto, y a la Inter-American Foundation, la Tinker Foundation, la Mellon Foundation y al Institute for the Study of the Americas de la Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill y a la Dirección de Investigación de la Universidad del Rosario por la financiación otorgada. También a los evaluadores de la revista *Ethnic and Racial Studies* por sus agudas contribuciones a este manuscrito.

Referencias

- Alberto, Paulina y Eduardo Elena, eds.** 2016. *Rethinking Race in Modern Argentina*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Allen, Theodore W.** 2012. *The Invention of the White Race*. Vol. 2: *Two, the Origin of Racial Oppression in Anglo-America*, 2.^a ed. Nueva York: Verso.
- Aparicio, Juan Ricardo.** 2012. *Rumores, residuos y Estado en “la mejor esquina de Sudamérica”: una cartografía de lo “humanitario” en Colombia*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Aparicio, Juan Ricardo y Mario Blaser.** 2015. “La ‘ciudad letrada’ y la insurrección de saberes subyugados en América Latina”. En *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*, t. I, editado por Xochitl Leyva Solano, Camila Pascal, Axel Köhler, Hermenegildo Olguín Reza y María del Refugio Velasco Contreras, 104-134. San Cristóbal de las Casas: Retos.
- Ballvé, Teo.** 2012. “Everyday State Formation: Territory, Decentralization, and the Narco Landgrab in Colombia”. *Environment and Planning D: Society and Space* 30 (1): 603-22. DOI: 10.1068/d4611

- Bebbington, Anthony.** 2009. "Latin America: Contesting Extraction, Producing Geographies". *Singapore Journal of Tropical Geography* 30 (1): 7-12. DOI: 10.1111/j.1467-9493.2008.00349.x
- Bledsoe, Adam.** 2015. "The Negation and Reassertion of Black Geographies in Brazil". *Acme* 14 (1): 324-343.
- Burnyeat, Gwen.** 2018. *Chocolate, Politics and Peace-Building: An Ethnography of the Peace Community of San José de Apartadó, Colombia*. Londres: Palgrave Macmillan.
- Chaves, Margarita y Marta Zambrano.** 2006. "From Blanqueamiento to Reindigenización: Paradoxes of Mestizaje and Multiculturalism in Contemporary Colombia". *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* 80 (abril): 5-23. DOI: 10.2307/25676209
- Comunidad de Paz de San José de Apartadó.** 2006. "¿Qué es la Universidad Campesina de la Resistencia Civil?". Grupo Antimilitarista Tortuga, 24 de diciembre. <https://www.grupo-tortuga.com/Que-es-la-Universidad-Campesina-de>
- . 2017. "Golpe anunciado y tolerado". Comunidad de Paz de San José de Apartadó, 29 de diciembre. <http://www.cdpsanjose.org/node/120>
- Courtheyn, Christopher.** 2016. "'Memory is the Strength of Our Resistance': An 'Other Politics' through Embodied and Material Commemoration in the San José Peace Community, Colombia". *Social & Cultural Geography* 17 (7): 933-958. DOI: 10.1080/14649365.2016.1139172
- . 2018. "Territories of Peace: Alter-Territorialities in Colombia's San José de Apartadó Peace Community". *The Journal of Peasant Studies* 45 (7): 1432-1459. DOI: 10.1080/03066150.2017.1312353
- Da Silva, Denise Ferreira.** 2007. *Toward a Global Idea of Race*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Dávalos, Pablo.** 2011. *La democracia disciplinaria: el proyecto posneoliberal para América Latina*. Bogotá: Desde Abajo.
- De la Cadena, Marisol.** 2000. *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*. Durham: Duke University Press.
- Eiss, Paul K.** 2016. "Introduction: Mestizo Acts". *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 11 (3): 213-221. DOI: 10.1080/17442222.2016.1223711
- Fals Borda, Orlando.** 2009. "El conflicto, la Violencia y la estructura social colombiana". En *Una sociología sentipensante para América Latina*, editado por Víctor Manuel Moncayo, 137-163. Bogotá: Siglo del Hombre; Clacso.
- Fanon, Frantz.** 2004. *The Wretched of the Earth*. Nueva York: Grove Press.
- . 2008. *Black Skin, White Masks*. Nueva York: Grove Press.
- Foucault, Michel.** 2003. "Society Must Be Defended". *Lectures at the Collège de France 1975-76*. Nueva York: Picador.
- French, Jan Hoffman.** 2009. *Legalizing Identities: Becoming Black or Indian in Brazil's Northeast*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- García, Clara Inés.** 1996. *Urabá: región, actores y conflicto, 1960-1990*. Medellín: Inter; Universidad de Antioquia.

- Gilmore, Ruth Wilson.** 2006. *Golden Gulag*. Berkeley: University of California Press.
- Giraldo Moreno, Javier (S. J.).** 2010. *Fusil o toga, toga y fusil: el Estado contra la Comunidad de Paz de San José de Apartadó*. Bogotá: Códice.
- Goldberg, David Theo.** 2009. *The Threat of Race: Reflections on Racial Neoliberalism*. Malden: Wiley-Blackwell.
- Gómez Correal, Diana Marcela.** 2015. "Of Love, Blood and the Belly: The Politicization of Intimate Ties of Caring and Belonging in Colombia". Tesis de doctorado, Department of Anthropology, University of North Carolina, Chapel Hill.
- Gudynas, Eduardo.** 2015. *Extractivismos: ecología, economía y política de un modo de entender el desarrollo y la naturaleza*. Cochabamba: Cedib.
- Hordge-Freeman, Elizabeth.** 2015. *The Color of Love: Racial Features, Stigma, and Socialization in Black Families*. Austin: University of Texas Press.
- Hylton, Forrest.** 2006. *Evil Hour in Colombia*. Nueva York: Verso.
- Koopman, Sara.** 2011. "Alter-Geopolitics: Other Securities Are Happening". *Geoforum* 42 (3): 274-284. DOI: 10.1016/j.geoforum.2011.01.007
- Leal León, Claudia.** 2010. "Usos del concepto 'raza' en Colombia". En Mosquera, Laó-Montes y Rodríguez 2010, 389-438.
- Lewis, Amanda E. y Tyrone A. Forman.** 2017. "Race, Ethnicity and Disciplinary Divides: What Is the Path Forward?". *Ethnic and Racial Studies* 40 (13): 2218-2225. DOI: 10.1080/01419870.2017.1344266
- Lewis, Laura A.** 2016. "Indian Allies and White Antagonists: Toward an Alternative Mestizaje on Mexico's Costa Chica". *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 11 (3): 222-241. DOI: 10.1080/17442222.2015.1094873
- Mahony, Liam y Luis Enrique Eguren.** 1997. *Unarmed Bodyguards: International Accompaniment for the Protection of Human Rights*. West Hartford: Kumarian Press.
- Moncada Hurtado, Clarybell, Fabián Cristancho Ossa y Agustín Mateo Caro Morales.** 2011. *Comunidad de Paz, resiste*, parte 1. Pereira: Universidad Católica de Pereira. https://www.youtube.com/watch?v=jkVDm4wsrb8&list=PL3cBDgCi9tR3D1zuCfZ3z2yG_fNQFNdfn&index=1
- Moreno Figueroa, Mónica G.** 2008. "Historically Rooted Transnationalism: Slightedness and the Experience of Racism in Mexican Families". *Journal of Intercultural Studies* 29 (3): 283-297. DOI: 10.1080/07256860802169212
- . 2011. "Naming Ourselves: Recognising Racism and Mestizaje in Mexico". En *Contesting Recognition: Culture, Identity and Citizenship*, editado por Janice McLaughlin, Peter Phillimore y Diane Richardson, 122-143. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Mosquera Rosero-Labbé, Claudia, Agustín Laó-Montes y César Rodríguez Garavito, eds.** *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Moten, Fred y Stefano Harney.** 2011. "Politics Surrounded". *South Atlantic Quarterly* 110 (4): 985-988. DOI: 10.1215/00382876-1382375

- Pécaut, Daniel.** 2001. *Guerra contra la sociedad*. Bogotá: Espasa.
- “Polémica por propuesta de Paloma Valencia de dividir el Cauca”.** 2015. *El Colombiano*, 17 de marzo. <http://www.elcolombiano.com/colombia/polemica-por-propuesta-de-paloma-valencia-de-dividir-el-cauca-EL1519547>
- Poole, Deborah.** 2016. “Mestizaje as Ethical Disposition: Indigenous Rights in the Neo-liberal State”. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 11 (3): 287-304. DOI: 10.1080/17442222.2016.1219082
- Quijano, Aníbal.** 2000. “Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America”. *Neplanta: Views from South* 1 (3): 533-580. DOI: 10.1177/0268580900015002005
- Raffestin, Claude.** 2012. “Space, Territory, and Territoriality”. *Environment and Planning D: Society and Space* 30 (1): 121-141. DOI: 10.1068/d21311
- Red de Comunidades en Ruptura y Resistencia.** 2003. “¿Qué es la Red de Comunidades en Ruptura y Resistencia?”. *Prensarural.org*. <http://prensarural.org/recorre/quesomos.htm>
- Reyes, Álvaro.** 2015. “Zapatismo: Other Geographies circa ‘the End of the World’”. *Environment and Planning D: Society and Space* 33 (3): 408-424. DOI: 10.1177/0263775815594311
- Reyes, Álvaro y Mara Kaufman.** 2011. “Sovereignty, Indigeneity, Territory: Zapatista Autonomy and the New Practices of Decolonization”. *South Atlantic Quarterly* 110 (2): 505-525. DOI: 10.1215/00382876-1162561
- Rivera Cusicanqui, Silvia.** 1984. *Oprimidos pero no vencidos”: luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980*. La Paz: Hisbol; CSUTCB.
- Roitman, Karem y Alexis Oviedo.** 2017. “Mestizo Racism in Ecuador”. *Ethnic and Racial Studies* 40 (15): 2768-2786. DOI: 10.1080/01419870.2016.1260749
- Rojas, Cristina.** 2002. *Civilization and Violence: Regimes of Representation in Nineteenth-Century Colombia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Roldán, Mary.** 2002. *Blood and Fire: La Violencia in Antioquia, Colombia, 1946-1953*. Durham: Duke University Press.
- Romero, Mauricio.** 2006. “Paramilitares, narcotráfico y contrainsurgencia: una experiencia para no repetir”. En *En la encrucijada. Colombia en el siglo XXI*, editado por Francisco Leal Buitrago, 357-385. Bogotá: Norma.
- Sack, Robert David.** 1986. *Human Territoriality: Its Theory and History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sánchez Ayala, Luis.** 2015. “De territorios, límites, bordes y fronteras: una conceptualización para abordar conflictos sociales”. *Revista de Estudios Sociales* 53 (julio-septiembre): 175-179. DOI: <http://dx.doi.org/10.7440/res53.2015.14>
- Sansone, Livio.** 2003. *Blackness without Ethnicity: Constructing Race in Brazil*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Segato, Rita Laura.** 2010. “Raza es signo”. En Mosquera, Laó-Montes y Rodríguez 2010, 555-579.

- Serje, Margarita.** 2005. *El revés de la nación: territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Sheriff, Robin E.** 2001. *Dreaming Equality: Color, Race, and Racism in Urban Brazil*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Steiner, Claudia.** 2000. *Imaginación y poder: el encuentro del interior con la costa en Urabá, 1900-1960*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Tate, Winifred.** 2007. *Counting the Dead: The Culture and Politics of Human Rights Activism in Colombia*. Berkeley: University of California Press.
- Tsing, Anna Lowenhaupt.** 2016. "Alegoría agraria y futuros globales". *Revista Colombiana de Antropología* 52 (1): 289-346. <https://doi.org/10.22380/2539472X37>
- Vargas, Joao H. Costa.** 2004. "Hyperconsciousness of Race and its Negation: The Dialectic of White Supremacy in Brazil". *Identities: Global Studies in Culture and Power* 11 (4): 443-470. DOI: 10.1080/10702890490883803
- Vargas Quemba, Fernando.** 2006. *Comunidades de paz: estrategia de guerra. Caso San José de Apartadó*. Bogotá: Litotécnica.
- Wade, Peter.** 1993. *Blackness and Race Mixture: The Dynamics of Racial Identity in Colombia*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- . 2010. "Liberalismo, raza y ciudadanía en Latinoamérica". En Mosquera, Laó-Montes y Rodríguez 2010, 467-486.
- . 2017. "Racism and Race Mixture in Latin America". *Latin American Research Review* 52 (3): 477-485. DOI: <http://doi.org/10.25222/larr.124>
- Warren, Jonathan.** 2001. *Racial Revolutions: Antiracism and Indian Resurgence in Brazil*. Durham: Duke University Press.
- Watanabe, John M.** 2016. "Racing to the Top: Descent Ideologies and Why Ladinos Never Meant to Be Mestizos in Colonial Guatemala". *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 11 (3): 305-322. DOI: 10.1080/17442222.2016.1219083
- Wilderson, Frank B.** 2010. *Red, White & Black: Cinema and the Structure of U.S. Antagonisms*. Durham: Duke University Press.
- Zinn, Howard.** 1999. *A People's History of the United States*. Nueva York: Harper Collins.