



Revista Colombiana de Antropología

ISSN: 0486-6525

rca.icanh@gmail.com

Instituto Colombiano de Antropología e
Historia
Colombia

Ng'weno, Bettina

¿Puede la etnicidad reemplazar lo racial ? Afrocolombianos, indigenidad y el Estado multicultural en
Colombia

Revista Colombiana de Antropología, vol. 49, núm. 1, enero-junio, 2013, pp. 71-104

Instituto Colombiano de Antropología e Historia
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105029052004>

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

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

¿PUEDE LA ETNICIDAD REEMPLAZAR LO RACIAL?

Afrocolombianos, indigenidad y el Estado multicultural en Colombia

BETTINA NG'WENO

UNIVERSITY OF CALIFORNIA, DAVIS

bngweno@ucdavis.edu

Resumen

Diferentes países latinoamericanos, Colombia incluida, han declarado ser naciones multiculturales. Estos han reestructurado en el proceso derechos legales de acuerdo con líneas de distinción cultural y han proveído a grupos étnicos con derechos especiales bajo nuevas constituciones políticas. Una dimensión crucial de este cambio legal ha sido la consagración de una particular conceptualización de etnicidad. En este artículo me concentro en los procesos que permiten y que también limitan la pertenencia étnica en Colombia, para comprender el concepto de indigenidad sobre el cual estas nuevas ideas de etnicidad están basadas. Examino el uso de ideas específicas de indigenidad en un conflicto territorial entre comunidades indígenas y negras en los Andes, y también el fallo de la Corte Constitucional a la Tutela 422 de 1996 (Sentencia T 422/96), caso en el que se discutió sobre los derechos de los afrocolombianos.

PALABRAS CLAVE: indigenidad, territorio, raza, etnia, multiculturalismo.

CAN ETHNICITY REPLACE RACE? AFRO-COLOMBIANS, INDIGENEITY AND THE COLOMBIAN MULTICULTURAL STATE

Abstract

Several Latin American countries have declared themselves—including Colombia—as multicultural nations. In the process they have restructured legal rights along lines of cultural distinction that have provided special rights to ethnic groups under new political constitutions. A crucial dimension of this legal change has been the sacralization of a particular conceptualization of indigeneity. In this article I focus on the processes that enable and limit ethnic belonging in Colombia, in order to understand the concept of indigeneity on which these ideas of ethnicity are based. I analyze the use of specific ideas of indigeneity in a territorial conflict in the Andes between Indigenous and Black communities, and also a Supreme Court ruling (Sentencia T-422/96) that discusses the rights of Afro-Colombians.

KEYWORDS: indigeneity, territory, race, ethnicity, multiculturalism.

INTRODUCCIÓN¹

En las últimas dos décadas se ha observado una tendencia general en todo el mundo hacia la creación de definiciones multiculturales de Estado-nación y en relación con el reconocimiento de la diversidad y la diferencia cultural. Los ejemplos incluyen países como Inglaterra (Rose 1999), Australia (Povinelli 2002), Guatemala (Hale 2006) y Brasil (Andrews 2004; Htun 2004; Warren 2001).

Esta tendencia global incluye una nueva legislación sobre el multiculturalismo, una renovada atención al derecho consuetudinario, y el incremento de la visibilidad y el éxito de la movilización étnica sobre temas como la autonomía y el territorio.

En la década del noventa muchos países latinoamericanos adoptaron nuevas constituciones e hicieron otras reformas legales en las que se reconoció oficialmente su diversidad étnica y se hizo un llamado al gobierno participativo; como efecto se reestructuraron derechos con parámetros étnicos, incluidos los derechos colectivos a la tierra, ausentes en textos legales previos (Roldán 2000; Van Cott 2000).

Distintos acuerdos multilaterales y convenios internacionales que versan sobre el papel de la participación comunitaria y el papel de los pueblos indígenas han facilitado la consagración de derechos colectivos sobre la tierra en diferentes constituciones nacionales (Hooker 2005; Roldán 2000). Estas nuevas constituciones han traído un nuevo espacio para el reconocimiento de la diversidad, junto con una legislación específica fundamentada sobre una noción particular de indigenidad. Entiendo *indigenidad* como un reconocimiento en términos de una diferencia cultural particular atada al territorio y a ideas sobre la modernidad. Esta noción de indigenidad evoca una relación especial con la tierra y supone una diferencia, tanto económica como social, del “resto de la sociedad nacional”. En América Latina, las reformas políticas que reconocen naciones multiculturales y pluriétnicas —influenciadas directamente por convenios como los de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), en particular el 107 y el 169— siempre se han basado en esta noción de indigenidad y han reconocido territorios especiales para grupos concretos

¹ Publicado originalmente en inglés como: Ng'weno, Bettina. 2007. “Can Ethnicity Replace Race?: Afro-Colombians, Indigeneity and the Colombian Multicultural State”. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 12 (2), 414-440. Se publica en español en la *Revista Colombiana de Antropología* con autorización de la autora.

definidos por diferencias culturales (Ng'weno 2007). Algunos ejemplos específicos incluyen las constituciones de Nicaragua (1987), Brasil (1988), Colombia (1991), Bolivia (1994), Ecuador (1998), la Asamblea Nacional Constituyente de Paraguay en 1992 y los Acuerdos de Paz de 1996 en Guatemala.

A través de la América Latina multicultural, comunidades de descendientes indígenas y afros —ambos categorizados históricamente en términos raciales— han hecho reclamaciones como grupos étnicos de la autonomía, el autogobierno y los territorios. En Colombia lo anterior ha tomado lugar bajo la Constitución de 1991 y de leyes posteriores, como la Ley 70 de 1993, que define a los afrocolombianos como grupo étnico y especifica sus derechos como comunidades negras (Gobierno de Colombia 1993)². En las selvas tropicales colombianas de la cuenca del Pacífico, en los fértiles valles y las escarpadas faldas de los Andes y en las zonas de influencia de la costa caribe, las comunidades afrocolombianas han reclamado territorios sobre la base de que constituyen grupos étnicos —algunos con gran éxito, otros con decepción continua—. En el proceso de presentar reclamaciones en virtud de estos nuevos regímenes jurídicos, en general, los afrolatinoamericanos han rearticulado sus relaciones con el resto de la nación y el Estado al cambiar de una rúbrica legal de la raza a una de etnicidad.

En este artículo observo la conceptualización legal y la implementación de ideas específicas de indigenidad a través de un lenguaje sobre la raza y la etnicidad; también considero sus efectos sobre reclamaciones afrocolombianas hechas bajo las provisiones de la Constitución de 1991. Para lograr esto, primero examino la historia de un conflicto entre comunidades indígenas y comunidades negras generado por el control de un cerro en los Andes. También propongo una respuesta a la siguiente pregunta: ¿por qué el juez de la Corte Constitucional a cargo de un caso de tutela que trata sobre los derechos de afrocolombianos sustentó su fallo en la raza y en el artículo 13³ de la Constitución de 1991, cuando el caso ante la Corte Constitucional tenía como base el origen étnico y la Ley 70 de 1993? Al contestar, resalto las bases y fracturas inherentes a la concepción de indigenidad que afectan a las poblaciones indígenas y negras.

² Para más información sobre la Constitución de 1991 y la Ley 70, véase Ng'weno (2007), Wade (1995) y Restrepo (2002).

³ El artículo 13 garantiza la igualdad de derechos, libertades y oportunidades para todos los colombianos sin discriminación, incluida la discriminación racial.

Varios autores han señalado que los pueblos indígenas han sido particularmente exitosos al hacer reclamaciones como grupos étnicos bajo la rúbrica de los nuevos Estados multiculturales (Hooker 2005; Safa 2005; Wade 2002). Esto también es cierto en Colombia, en donde los indígenas constituyen entre el 2 y el 3 % de la población. No obstante, los indígenas han logrado obtener títulos sobre más del 24 % del territorio nacional amparados por la Constitución multicultural del Estado (Gobierno de Colombia 1991). Los afrocolombianos, por su parte, representan alrededor del 26 % de la población y han ganado títulos sobre el 2 % del territorio nacional, ubicado principalmente en la cuenca del Pacífico (Comisión para la Formulación del Plan Nacional de Desarrollo de la Población Afrocolombiana 1998; Embajada de Colombia 2007; Jackson 1995; Sánchez y García 2006).

Tanto Peter Wade (1997) como Helen Safa (2005), entre otros, han argumentado que los indios, a diferencia de los negros, han tenido históricamente una identidad institucional que los conecta con el Estado de maneras específicas. Hoy esta identidad ya institucionalizada sirve para legitimar con mayor facilidad los reclamos indígenas de una identidad étnica. Juliet Hooker (2005) sostiene que la forma en que los grupos han sido racializados afecta su capacidad para enmarcar demandas en términos de diferencia cultural, tal y como lo exige la ley. Específicamente, ella afirma que los Estados latinoamericanos perciben a los indios como culturalmente distintos, y en una forma tal que no incluye ni aplica para los negros; esto posiciona de mejor manera a los grupos indígenas para reclamar la identidad étnica y obliga a los negros a adoptar una identidad “como la indígena”, para entonces poder hacer reclamaciones étnicas (Hooker 2005).

Eduardo Restrepo (1997) argumenta que la noción actual de etnicidad y la frecuente discusión sobre supervivencias culturales africanas entre afrocolombianos son relativamente nuevas, y que estuvieron influidas por ideas asociadas con “sociedades primitivas” características de la investigación antropológica y utilizadas en Colombia para formular aproximaciones a los negros. Siguiendo a Wade (1993), Restrepo (1997) enfatiza que los negros no estuvieron adscritos a una categoría social separada, y que fueron vistos en su lugar como ciudadanos dentro de un enfoque definido por la dicotomía entre el primitivo y el moderno. También argumenta que la proclamación de Colombia como

una nación multicultural ha introducido una ruptura distintiva con este enfoque en tanto que inscribe a los negros como una categoría social distinta. Para Odile Hoffmann (2002), la rigidez de la etnicidad en las estructuras jurídicas no coincide con la complejidad de la identidad en el campo, una percepción compartida por Restrepo (1997). Este es el caso de cualquier ley o política, tal y como James Scott (1998) lo ha demostrado. Sin embargo, como lo argumenta Cori Hayden (2003), la ley también puede crear los públicos y poblaciones para los cuales está destinada.

Con mi análisis espero problematizar la noción de identidades institucionalizadas “como la indígena”, al enfocar la manera en que la indigenidad está íntimamente ligada a la tierra. Entiendo “indígena” e “indio” como categorías jurídicas que pueden o no corresponder a las identidades reales, pero que sin embargo estructuran día a día posibilidades vividas. Específicamente, observo el papel que desempeña la tierra en la conformación de estas categorías legales. Como tal, no me propongo comparar identidades indígenas y negras. En su lugar, investigo las formas en las que el concepto de indigenidad y su relación implícita con la tierra sustentan actualmente leyes y políticas enmarcadas por la etnicidad.

En esencia, los autores que examinan las tasas de éxito diferencial de negros e indígenas que reivindican derechos étnicos están, en última instancia, preocupados por los efectos de la utilización de categorías de etnicidad en oposición a categorías raciales. Por ejemplo, a Hooker (2005) le preocupa que el resultado del nuevo énfasis en las reivindicaciones étnicas pueda conducir a un privilegio generalizado del discurso cultural sobre cuestiones de discriminación racial. Wade (2002) ya había expresado esta inquietud en su introducción al volumen especial sobre el Pacífico colombiano en el *Journal of Latin American Anthropology* (vol. 7, n.º 2, 2002); allí él señala una disminución general en los debates sobre racismo y un aumento en la discusión sobre distinción cultural. Me impresiona el hecho de que ninguno de estos autores analice por qué los reclamos afrolatinoamericanos sobre la base de la identidad racial o la discriminación racial han estado históricamente ausentes o si han fallado. ¿Qué hay en la tierra y la legislación que hace que las reclamaciones afrolatinoamericanas sean tan difíciles?

Antropólogos que estudian los Andes también se impresionan ante el distanciamiento de la raza como categoría analítica y la

preferencia, en cambio, por categorías como clase social y etnici-dad (De la Cadena 2000; Harrison 1995; Weismantel 2001). Ellos se han preocupado por el resurgimiento del racismo y han hecho un llamado a dar una renovada atención a la raza en los estudios latinoamericanos. Autores como Weismantel (2001) y De la Cadena (2000) enfatizan los binarios raciales que estructuran las sociedades latinoamericanas a pesar de la existencia de una multiplicidad de categorías raciales. Ambos resaltan la continuidad de ideas sobre raza en el uso actual de la etnicidad. Yo sigo a estos autores y examino la continua presencia e interacción de ideas sobre raza en el nuevo poder legal de la etnicidad.

Presento tres argumentos principales. En primer lugar, raza y etnicidad se encuentran en una relación de codependencia consolidada legalmente en nuevas formas, como consecuencia del giro mundial hacia el multiculturalismo. En particular, se ha afianzado la idea de que la etnicidad es culturalmente evidente y de que la raza se refiere a la apariencia física. Yo sostengo que la conceptualización de etnicidad que está en boga en convenciones internacionales, así como en nuevas constituciones multiculturales, no es la de una minoría o comunidad de inmigrantes dentro de un Estado-nación, como a menudo se entiende en Europa y en Estados Unidos (Harrison 1995). En su lugar, la conceptualización de la etnicidad se refiere a sujetos colonizados definidos a través de un concepto de indigenidad, tal y como se utiliza con frecuencia en África. El sujeto colonizado puede ser la mayoría de la población o una minoría, pero tiene una relación específica con el colonialismo y la indigenidad. Así, en las estructuras legales actuales la etnicidad está asociada con el sujeto colonizado y con la indigenidad, mientras que la raza se asocia con el sujeto moderno nacional.

En segundo lugar, argumento que las relaciones con la tierra son esenciales para el uso actual de la etnicidad y que este uso es informado por categorías raciales pasadas creadas durante tiempos coloniales y que son fundamentales para la idea de modernidad. En esta construcción, la desterritorialización es un proceso de eliminación de la cultura, bien sea a través de la diáspora o de la urbanización. Dicho de otra manera, es la relación percibida con la tierra la que legitima tanto reclamos de identidad étnica como de cultura, y por lo tanto, un “tratamiento jurídico diferente” que legitima a su vez las reclamaciones sobre tierras.

Finalmente, sostengo que la capacidad de las comunidades indígenas y afrocolombianas para reclamar la tierra y otros derechos bajo las nuevas concepciones de etnicidad dependen de la forma en que estas —como comunidades individuales— son percibidas para ajustarse históricamente y en el presente dentro de las estructuras de indigenidad. En otras palabras, las comunidades no piensan la etnicidad necesariamente en los términos estipulados por la ley o por los académicos. Tampoco reproducen necesariamente lo que dicen las élites, incluso si las comunidades usan las leyes que estas élites han elaborado. Las ideas de raza y etnicidad son por lo tanto transformadas por los demandantes, incluso cuando hacen reclamos con el enfoque de estructuras legales específicas.

VIEJOS PROBLEMAS, NUEVAS PERSPECTIVAS: RECLAMOS SOBRE UN CERRO CON ORO

Levé a cabo el trabajo de campo en 1999 en el suroeste de Colombia, en el municipio andino de Buenos Aires, ubicado en el departamento del Cauca. La zona está dominada por el cerro Teta, que se levanta detrás de la ciudad, distinto de la serie continua de montañas de los Andes occidentales. Los mineros de los alrededores derivan su sustento de este cerro. Aunque en el pasado los afrocolombianos han reclamado sus derechos al cerro como mineros y campesinos, desde 1995 lo han reclamado como un “territorio colectivo para comunidades negras”. Es decir, lo han reclamado como grupo étnico bajo la rúbrica de la Constitución de 1991. Para hacerlo tuvieron que instrumentalizar nuevas categorías jurídicas, leyes, procedimientos e instituciones que no pueden encapsular la complejidad de su realidad.

Los derechos sobre la tierra han sido afectados por categorizaciones legales tanto de la tierra como de los ciudadanos. Los campesinos capitalizaron sobre la reforma agraria, responsable de crear espacios para la conservación de tierras a través de la acción de clase. La organización de mineros en cooperativas mineras abrió otros espacios para la captación de recursos. Colonos afrocolombianos que migraron hacia el oeste, a la parte alta del cerro, abrieron nuevas tierras para la agricultura. Muchos de

los que se organizaban como campesinos fueron también mineros y aquellos que se establecían como mineros eran también campesinos. Muchos colonos ya tenían tierras en otros lugares, pero estaban en proceso de reducción debido a la subdivisión causada por herencias. Además, varios de los residentes que reclamaban tierra eran también trabajadores temporales en agricultura, construcción y servicios domésticos en otras regiones, ciudades e incluso países. No eran por lo tanto totalmente rurales, ni urbanos; tampoco eran completamente locales, ni siempre estaban presentes, pues pasaban una gran parte de su vida en diferentes lugares. La gente se organizaba con múltiples estrategias, no porque tuvieran identidades cambiantes, sino más bien debido a la continua inseguridad sobre derechos de tenencia y sobre recursos de subsistencia para agricultores pobres afrocolombianos y mineros. La inseguridad sobre la tenencia de la tierra demandó la vigilancia, organización y acción legal para mantener medios de sustento y prevenir el desplazamiento. La Colombia multicultural abrió un espacio jurídico nuevo y adicional (los territorios étnicos) a través del cual podrían obtenerse derechos de tenencia sobre la tierra y recursos. Este nuevo espacio jurídico también extendió el reconocimiento estatal a tierras comunitarias indígenas, con lo cual permitió nuevas demandas y nuevas protecciones.

Irónicamente, en Buenos Aires esta nueva apertura dio posibilidad a reclamaciones tanto por parte de comunidades indígenas como afrocolombianas, las cuales vinieron a demandar el mismo territorio: el cerro Teta. La mayoría de los afrocolombianos comenzaron la historia de las demandas conflictivas a principios de 1995, con la petición de los indígenas de un título del cerro Teta. La petición indígena buscó consolidar y ampliar los territorios indígenas para formar un resguardo, dado que estaban rodeados en tres límites por otros resguardos y solo se podía ampliar en una sola dirección. La solicitud llegó al presidente de Colombia y este le concedió la tierra a la comunidad indígena.

Más de cuatrocientas personas se reunieron y bloquearon durante dos días la capital municipal, Buenos Aires, como protesta en contra de la decisión. Las comunidades afrocolombianas formaron el Consejo Comunitario de Comunidades de Cerro Teta, y contrarreclamaron la tierra, bajo el auspicio del artículo transitorio 55 de la Constitución de 1991 y de la Ley 70, como un “territorio colectivo para comunidades negras”. Sin embargo, como lo deta-

llo en otro trabajo (Ng'weno 2007), esta reivindicación territorial de comunidades afrocolombianas es parte de una larga batalla por la tierra que se remonta al menos a la década del treinta. Antes del conflicto actual, las comunidades indígenas y afrocolombianas se unieron para derrotar la reclamación minera del cerro por parte de un rico forastero. Los mineros afrocolombianos creyeron que la protección bajo la forma de legislación destinada a las comunidades indígenas —en particular la Ley 89 de 1890, que garantizaba los derechos de los pueblos indígenas a las tierras de resguardo— era la mejor estrategia para defender sus derechos al territorio y a los recursos, dado que no tenían cómo acudir a una legislación equivalente en su caso. Las comunidades afrocolombianas e indígenas llegaron a un acuerdo sobre el uso del cerro Teta, pero las comunidades indígenas decidieron más tarde, auspiciadas por la Constitución de 1991, perseguir la reclamación sobre el cerro de manera individual.

Omar Balanta, un minero local afrocolombiano, explica cómo la etnicidad se convirtió en parte del proceso:

Lo que sucedió es que primero hubo el problema de la ley, de la legislación indígena [Ley 89 de 1890]. Nosotros, aquí, básicamente comenzamos a trabajar junto con ellos ya que habían comenzado a establecer gobiernos más fuertes. Nosotros queríamos trabajar juntos... Entonces, después los indígenas se retractaron y violaron el acuerdo que teníamos con ellos. Y nos dijeron que ya no era conveniente. Luego vino el Decreto 55 [artículo transitorio 55 de la Constitución de 1991]. Así, uno comenzó a hablar de etnicidad. De comunidades negras. Y la gente dijo: "¡No! Vamos y organicémonos como comunidades negras". (Entrevista, Cauca, 1999)

CONSTITUYENDO ETNICIDAD, MODERNIDAD Y TRADICIÓN

Dos reclamaciones; un cerro. Conflicto. Estas reivindicaciones étnicas, en ambos casos habilitadas por la Constitución de 1991, crearon una nueva dinámica de conflicto entre las comunidades indígenas y negras sobre el mismo territorio que ellos habían defendido en conjunto. Lo más sorprendente para mí es que las reclamaciones, protestas y preocupaciones sean sobre tierras que se utilizan para la agricultura y la minería, en lugar

de estar relacionadas con temas como el empleo o la educación. Esto es notorio si se considera la disparidad legal sobre la educación para las dos comunidades. En la Colombia posterior a la Constitución de 1991, la educación para los pueblos indígenas es totalmente subvencionada hasta obtener un título universitario (véase Jackson 1995), pero con ninguna medida equivalente para las comunidades negras. Además, en el caso del cerro Teta, la tierra se vislumbra relativamente grande en comparación con los problemas de empleo. En contraste, en lugares como la zona alrededor de Puerto Tejada, en donde la gente ha perdido la mayor parte de sus tierras por las plantaciones de caña de azúcar y dependen en mayor medida de un trabajo asalariado, la tierra es menos importante que el empleo. No es que los temas de empleo y educación no fueran relevantes para las personas en Buenos Aires, sino que no se veían como determinantes para el sostenimiento y la identidad, como sí lo era la tierra.

El reclamo de las comunidades negras sobre el cerro Teta es parte de una historia de solicitudes y preocupaciones que ha estado ocurriendo desde antes de la creación del Estado multicultural. Esta historia muestra que los afrocolombianos fueron incapaces de garantizar derechos sobre los recursos y la tenencia de la tierra al usar otra variedad de mecanismos. Los comentarios de Balanta contrastan esta historia de inseguridad sobre los derechos y de conflicto con los derechos legales sobre la tierra que las comunidades indígenas han tenido desde hace mucho tiempo. En particular, las comunidades negras vieron que la legislación indígena —en particular la Ley 89 de 1890— proporcionaba las protecciones necesarias sobre el cerro Teta y se esforzaron por llegar a acuerdos con las comunidades indígenas para cobijarse bajo tales protecciones.

La Ley 89 de 1890 fue originalmente establecida para asimilar culturalmente a los indios en la sociedad “nacional”. Pero debido a que delineaba estructuras tanto territoriales como de gobierno, también llegó a servir como una sólida base para reivindicaciones de tierras y la propia organización de indígenas en Colombia (Rappaport 1994). En toda América Latina ha habido una historia de reconocimiento de los grupos indígenas como grupos raciales a través de distinciones culturales y legales. Esta noción de distinción cultural fue tomando forma, durante los períodos colonial y republicano, en el contexto intelectual de una dicotomía constante entre los pueblos civilizados e incivilizados, y sentó las bases

para la definición de “progreso” (Appelbaum 1999; Correa 1992; Gordon 1998; Safford 1991; Wade 1993). La clasificación racial de las comunidades indígenas como culturalmente distintas del resto de la sociedad —o más específicamente como “no civilizadas”— propició la disposición de leyes concretas en sus territorios. En otras palabras, la categorización combinaba ideas de distinción cultural y territorialidad con ideas de progreso para justificar dos marcos jurídicos distintos. Esta categorización también es una premisa para los proyectos de construcción de nación que promovieron el mestizaje (entendido como mezcla racial y cultural). La noción complementaria y coconstitutiva de indigenidad —basada en territorios ancestrales y sobre una cultura separada del resto de la nación— sobrevivió junto a la idea moderna de mestizaje.

Esta historia y esta lógica de leyes separadas son la plataforma para el tratamiento jurídico especial en el actual marco constitucional. El tratamiento jurídico por separado es también acorde con sistemas jurídicos de otras partes del mundo —por ejemplo, los sistemas plurilegales de África y el Pacífico, que permiten leyes por separado en forma de derecho consuetudinario, y que en ambos casos están íntimamente ligadas a la tierra (véase, por ejemplo, Ward y Kingdon 1995; Woodman y Obilade 1995)—. Como tal, el marco jurídico étnico en Colombia se basa en dos ideas fundamentales: en primer lugar, un concepto racial que es definido en parte como diferencia cultural de la “cultura nacional”; en segundo lugar, una conexión con la tierra como un elemento constitutivo de este tipo de diferencia. Esta lógica de indigenidad es reconocida internacionalmente y en la actualidad circula con, a través y alrededor de discursos contemporáneos sobre la etnicidad.

Mientras que la antropología ha utilizado la etnicidad desde la década del sesenta como una categoría conceptual y analítica, este concepto fue desplegado de manera distinta en diferentes partes del mundo (Harrison 1995; Wade 1997). En lo que se refiere a África es utilizado en lugar del concepto de tribu; en Europa y en Estados Unidos se refiere a inmigrantes y minorías. En América Latina se utilizó para reemplazar ideas de raza que se han basado en la cultura y en el contexto de construcción de proyectos nacionales y como una reflexión sobre las estructuras de poder históricamente producidas (De la Cadena 2000; Harrison 1995; Wade 1997; Williams 1989). Quiero sugerir que la idea actual de indigenidad que circula a nivel internacional —en

forma de convenios de la OIT, del Banco Mundial y en las políticas de otros entes donantes— y que está legalmente instituida como “etnicidad” en países como Colombia, en última instancia combina ideas sobre los pueblos indígenas en las Américas y el Pacífico con ideas sobre el origen étnico, tal y como se desarrollaron en África. Esta combinación está basada en distinciones coloniales que utilizan ideas sobre la tierra y la modernidad, y sobre la continuidad ideológica de tales distinciones en la ley republicana. Mahmood Mamdani (1996) argumenta que las ideas de etnicidad en África están basadas en dos nociones de gobierno: una sociedad civil que fue racializada y una autoridad nativa que fue tribalizada. Por lo tanto, la dominación colonial en África estableció una jerarquía simultánea de razas con una equivalencia de etnicidades (cada grupo étnico era legalmente igual al siguiente), que fue heredada por los Estados poscoloniales. Lo que él no enfatiza es que solo algunas razas (africanas) pudieron ser divididas en tribus (como nativos). El resultado no fue la existencia de dos sistemas de gobierno (uno de raza y otro de etnicidad), sino uno en donde raza y etnicidad eran codependientes. Utilizo entonces el argumento de una relación de codependencia entre las ideas de raza y etnicidad para examinar en el caso colombiano los efectos de un marco jurídico construido alrededor de la indigenidad.

El conflicto por el cerro Teta se intensificó después de que el presidente Ernesto Samper le concediera el cerro a la comunidad indígena: los afrocolombianos participaron en protestas masivas. El Gobierno colombiano no estaba acostumbrado a asociar reivindicaciones de tierras con comunidades negras, mientras que imaginaba el vínculo de los indígenas con la tierra como legítimo. La posición de los afrocolombianos en la sociedad colombiana se puede ver a través de una lente de ambivalencia producida en las ideas de diferencia y de progreso discutidas anteriormente. Como lo ha descrito Wade: “Lo que caracteriza la posición de los negros en el orden racial en Colombia es el deslizamiento entre incluirlos como ciudadanos ordinarios y excluirlos del corazón de la nación” (Wade 1993, 36). De esta manera los negros son vistos entonces como nacionales y no nacionales. En esta perspectiva, la inclusión y la exclusión simultáneas de los negros en la sociedad nacional está basada en una forma de racialización que no depende de alguna conexión con la tierra —*i.e.* vínculos con tierras ancestrales originales y la posesión de una cultura

distinta—; esta conexión sí es usada como criterio principal en la definición de los pueblos indígenas. Yo sostengo que los vínculos con tierras ancestrales o, más específicamente en este caso, la supuesta ausencia de tales vínculos, o su desconexión, es precisamente lo que está integrado en la racialización de los afrolatinoamericanos en general —idea recurrente en textos académicos⁴—. Me detengo sobre esto con mayor detalle en el caso de la Tutela 422/96, pero es suficiente decir en este punto que se trata de una percepción de carecer, de ser “sin tierra”, la que lleva a que los afrocolombianos sean vistos como carentes de cultura, y más aún cuando su apego a la nación no es reconocido. Esto se debe a que la única cultura disponible —no vinculada a la tierra ancestral— es la “cultura nacional”, de la cual los afrocolombianos son frecuentemente excluidos.

Por último, de la breve descripción del inicio del conflicto en torno al cerro Teta, como lo subrayó Omar Balanta, se puede comprender que el artículo transitorio 55 de la Constitución de 1991 permitió a los afrocolombianos que viven cerca del cerro hablar de etnidad, de “comunidades negras”, y organizar sobre esta base reclamaciones de tierras colectivas. Al igual que en el ejemplo de la zona sur del Pacífico analizado por Restrepo (2002), el artículo transitorio 55 actuó aquí como un catalizador para la organización étnica. Tal y como lo expone Balanta, el marco jurídico se ha transformado de una expansión de las protecciones de la Ley 89 de 1890, para incluir derechos de los afrocolombianos sobre la tierra y los recursos, hacia una expansión general bajo la forma de derechos disponibles para las comunidades indígenas y negras, en razón de su origen étnico.

Sin embargo, estos mandatos fueron extendidos desde diferentes puntos de partida. Antes del Estado multicultural y de la Constitución de 1991, durante la década del setenta, las comunidades indígenas en el Cauca expandieron y fortalecieron su relación histórica y legal con la tierra a través de ocupaciones, movilizaciones y conflictos en el marco del proceso de la Reforma Agraria. Allí se ocuparon del tema de la tierra bajo la Ley

⁴ Por ejemplo, Safa (2005) naturaliza la dificultad de reclamar tierra diciendo que los afrolatinoamericanos no tenían vínculos con la tierra a causa de la esclavitud. En el proceso, la autora pasa por alto dos factores importantes: 1) el conflicto entre los esclavos y los propietarios por el tiempo de trabajo para que los esclavos trabajaran en su “propia tierra”, sobre la tierra en sí misma —y después de la emancipación—, sobre las granjas de esclavos; y 2) el hecho de que en la mayoría de los países de América Latina para la época en la que se abolió la esclavitud había más negros libres que esclavos, muchos de los cuales no terminaron viviendo en las ciudades.

de Reforma Agraria (135 de 1961), que reconoció los derechos de los pueblos indígenas sobre las tierras que habían ocupado tradicionalmente. También se organizaron alrededor de la tierra colectiva con los auspicios de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC) (Zamosc 1986). Durante la década del setenta los afrocolombianos también se movilizaron como campesinos y algunos obtuvieron territorios como parte de las reformas agrarias. La estructura jurídica previa les permitió a los indígenas obtener tierra de manera colectiva durante la Reforma Agraria, sin necesidad de movilizar la etnicidad como tal.

Con la nueva reclamación indígena sobre el cerro Teta, los afrocolombianos residentes tuvieron que organizarse y exigir reconocimiento legal, bajo la nueva categoría de etnicidad, para poder reclamar también. Esto lo tuvieron que hacer dentro de las limitaciones del artículo transitorio 55 de la Constitución, la Ley

70 y el Decreto 1745 de 1995⁵. Tal legislación demarca las posibilidades de las comunidades

⁵ Este decreto estableció los procedimientos para implementar la Ley 70 de 1993.

negras para la reclamación de territorios mediante la regulación de su extensión geográfica a las zonas ribereñas de la cuenca del Pacífico, define su contenido como tierras ancestrales, define a los potenciales reclamantes como grupos étnicos, estructura los procedimientos legales para que las comunidades negras dependan del conocimiento experto de los científicos sociales, y limita el estatus territorial como territorios colectivos (Gobierno de Colombia 1991, 1993, 1995). Por lo tanto, ser vistos como un “grupo étnico” se tornó esencial para los afrocolombianos, así como también el reconocimiento de su diferencia cultural. Esto se refleja directamente en la Ley 70, en la cual las comunidades negras son definidas del siguiente modo:

Es el conjunto de familias de ascendencia afrocolombiana que poseen una cultura propia, comparten una historia y tienen sus propias tradiciones y costumbres dentro de la relación campo-poblado, que revelan y conservan conciencia de identidad que las distinguen de otros grupos étnicos. (Gobierno de Colombia 1993, artículo 2.5., 2)

El conflicto sobre el cerro Teta pone de relieve la importancia de la tierra, las relaciones históricas legales de la tierra otorgada a los pueblos indígenas y, finalmente, la naturaleza catalizadora de la Ley 70. Sin embargo, el conflicto sigue sin resolverse hasta el

día de hoy, en parte porque ha sido extremadamente difícil para los afrocolombianos establecer la legalidad de su origen étnico en el contexto andino. Las comunidades que reclaman el cerro Teta enfrentan una comprensión legal ambivalente sobre el concepto de raza, al mismo tiempo que se organizan en el contexto del nuevo poder legal de la etnicidad. Esta ambivalencia se refleja también en el razonamiento legal que estructura la Sentencia de Tutela 422 de 1996.

TUTELA 422/96: “DIFERENCIACIÓN POSITIVA PARA COMUNIDADES NEGRAS”

En 1996 una organización afrocolombiana llamada Movimiento Cimarrón presentó una acción de tutela ante el máximo tribunal de Colombia, la Corte Constitucional, en nombre de las comunidades negras en la zona de Santa Marta, en la costa caribe. Estas comunidades están formadas por migrantes recientes de la cuenca del Pacífico. La sentencia resultado de este proceso, conocido como Tutela 422/96, es el primer caso de la Corte Constitucional que se refiere a los derechos constitucionales de los afrocolombianos. Allí se estableció que las comunidades negras del distrito escolar de Santa Marta tienen derecho a contar con un representante en los concejos distritales de educación.

Movimiento Cimarrón argumentó que, como comunidades negras —es decir, como grupo étnico reconocido en la Constitución y la Ley 70—, las comunidades afrocolombianas que viven en Santa Marta tenían derecho a un representante en los concejos distritales de educación. Las resoluciones que surgieron de esta tutela son en sí mismas importantes para la igualdad educativa en Colombia. Sin embargo, en el proceso la decisión de la Corte puso de manifiesto algunas ideas contradictorias y ambivalentes sobre raza y etnicidad en relación con las comunidades negras. Tales ideas demuestran cómo la tierra es crucial para la definición legal de la etnicidad en el país y, asimismo, lo problemática que puede ser la etnicidad como una categoría de pertenencia para las comunidades negras que reclamen tierra en América Latina.

La decisión de la Corte Constitucional sobre la Tutela 422/96 de conceder a los habitantes negros de Santa Marta el derecho a un representante en los concejos de educación del distrito está

basada en el reconocimiento de los derechos fundamentales de igualdad estipulados por la Constitución de 1991 en su artículo 13. Este artículo garantiza la igualdad de derechos, libertades y oportunidades para todos los colombianos sin discriminación, incluida la discriminación racial. También estipula que el Estado debe promover las condiciones para hacer que esto sea real y efectivo y también que el Estado adopte medidas en favor de grupos discriminados o marginados. El juez de la Corte Constitucional dictaminó que, debido a la segregación y la marginación, los afrocolombianos no eran iguales. Sostuvo que la educación es un medio para la igualdad y que la representación en los concejos distritales de educación ayudaría a garantizar que la discriminación no emergiera dentro del sistema educativo. Esta decisión también fue formulada dentro de una conceptualización de la participación como parte integral de la gobernanza, estipulada también en la Constitución de 1991. A continuación se presenta el resumen oficial de la Corte Constitucional en la Sentencia T-422/96:

La diferenciación positiva correspondería al reconocimiento de la situación de marginación social de la que ha sido víctima la población negra y que ha repercutido negativamente en el acceso a las oportunidades de desarrollo económico, social y cultural. Como ocurre con grupos sociales que han sufrido persecuciones y tratamientos injustos en el pasado que explican su postración actual, el tratamiento legal especial enderezado a crear nuevas condiciones de vida tiende a instaurar la equidad social y consolidar la paz interna y, por lo mismo, adquiere legitimidad constitucional. [...] Si la ley utiliza el criterio racial que, en principio está proscrito en la Constitución, lo hace con el único propósito de introducir una diferenciación positiva que, a juicio de la Corte, es admisible. La participación de una población, tradicionalmente marginada del poder decisario real, en el sistema de gobierno de la educación, es definitiva para lograr la cabal integración de la sociedad y el respeto y perpetuación de su valioso aporte cultural. Una forma de asegurar que hacia el futuro la educación no sea un campo de discriminación puede ser, como lo intenta la ley, que representantes de la población negra tomen asiento en las juntas distritales de educación, junto a los representantes de otros grupos y sectores de la sociedad y del Estado. La participación negra en el indicado organismo estimula la integración social y el pluralismo cultural, y a esos fines cabalmente apunta la ley educativa. (Gobierno de Colombia 1996)

La Sentencia T-422/96 defiende la acción afirmativa y las oportunidades para la participación de la población negra de

Colombia en los procesos sociales como un instrumento para corregir los efectos históricos de la segregación y como garantía del derecho a la igualdad. La sentencia reconoce la marginación social como una condición que ha reducido las oportunidades de la población negra para el desarrollo económico, social y cultural. También argumenta que, específicamente, “[...] la exclusión de las comunidades negras fue un síntoma de segregación, insostenible a la luz de la Constitución” (Gobierno de Colombia 1996).

La marginación social por motivos de raza es la base sobre la cual la Corte ordena que un representante de la comunidad negra deba ser nombrado en el Concejo de Educación del Distrito de Santa Marta. ¿Cómo sucedió lo anterior, teniendo en cuenta que la acción de tutela fue llevada ante la Corte como un asunto relativo a los derechos de los grupos étnicos de tener representantes en el Concejo de Educación Distrital? ¿Por qué fue la Ley 70 de 1993 insuficiente, cuando esta establece disposiciones para la igualdad y participación en la educación sin discriminación alguna? ¿Cómo sucedió esto cuando la propia Corte dice que el uso de criterios raciales está prohibido por la Constitución? Con el fin de llegar a esta decisión, la Corte tuvo que reflexionar acerca de por qué no reconoció la condición étnica de los afrocolombianos de Santa Marta, y sobre cómo pudo considerar la categoría de raza si esta no existe legalmente en Colombia.

Para la Corte Constitucional, como para los juzgados que emitieron pronunciamientos sobre este caso, la raza es evidente, aunque no es permisible legalmente. Esta es visible y verificable, y existe independientemente del contexto y el entorno. En este sentido, la Corte entendió la raza como original e inmutable. Los jueces de los juzgados inferiores podrían ir a Santa Marta y comprobar la presencia de habitantes negros en la zona, tal y como lo hicieron en febrero de 1996 para investigar los hechos del caso. El director de Educación del Distrito había rechazado la petición original de incluir un representante negro sobre la siguiente base: “[...] Que se sepa, en la ciudad de Santa Marta no existen grupos raciales de características negras, de tal manera que se hace injusta la ley”. El juez de la Corte del Distrito de Santa Marta fue a las zonas de Santa Marta en cuestión a confirmar la presencia de las comunidades negras y a tomar su decisión sobre el caso. Con la información de su investigación y de la provista por el Instituto de Cultura del Departamento

del Magdalena, encontró que existían habitantes negros en las zonas afectadas. Sin embargo, hubo también “[...] mestizos, blancos y algunos indios”, y los habitantes negros no constituyen una comunidad separada. En resumen, el juez de la Corte del Distrito encontró evidencias de habitantes negros que eran miembros de una raza, pero no de una comunidad negra definida por la etnicidad. Como tal, el juzgado del Distrito dictaminó que las “comunidades negras” —el término legal que designa a los grupos étnicos afrocolombianos— no existían en Santa Marta. Esta decisión fue confirmada por el Tribunal Superior del Distrito Judicial de Santa Marta y luego por la Corte Suprema de Justicia.

Estos dos altos juzgados decidieron que los afrocolombianos que viven en Santa Marta no cumplen los criterios de comunidades, ya que vivían entre otra gente identificada racialmente como mestiza y no mantenían “[...] visiblemente una cultura distinta”. La idea de raza utilizada en referencia a los afrocolombianos en las decisiones de estos tribunales es conceptualizada como culturalmente vacía, obviamente marcada, pero no es reconocida social ni legalmente. La conceptualización de los afrocolombianos como ciudadanos comunes y corrientes, sin ninguna diferencia cultural importante, permitió a los tribunales de primera instancia en Santa Marta negar la existencia de las comunidades negras, ya que estas vivían entre otra gente y no presentaban una diferencia cultural.

Al reconocer la raza como significativa, la Sentencia T-422/96 afirma que los juzgados inferiores habían aplicado erróneamente un concepto de comunidades negras que no corresponde con los objetivos constitucionales de promoción de la igualdad. La Sentencia T-422/96 sostiene que:

[...] la discriminación aplicada a un grupo se expresa a través de la invisibilidad que los miembros de este adquieren para el grupo dominante y que explica que se puedan negar hechos que son públicos y notorios, como son la presencia negra en la costa atlántica del país y su significativo aporte a la cultura colombiana. (Gobierno de Colombia 1996)

Con esta firme declaración, la Sentencia T-422/96 reconoce la presencia afrocolombiana en Santa Marta, así como su “invisibilidad”, la discriminación contra ella y su papel en la conformación de la cultura colombiana. En esta frase el juez aceptó la modernidad afrocolombiana, ya que los reconoció como actores nacionales y por lo tanto como sujetos de la historia.

Lo que tiene de especial la Sentencia T-422/96 es que reconoce la raza como jurídicamente significativa; sin embargo, al mismo tiempo es circunspecta sobre la inclusión de los afrocolombianos bajo la rúbrica de la etnicidad. Así, en el tema de raza, la Sentencia T-422/96 es radicalmente diferente de entendimientos legales previos sobre los afrocolombianos, como sujetos nacionales, en los que no se reconoce la categoría de raza. Sin embargo, en relación con la etnicidad, emplea categorías enmarcadas en una noción persistente de la cultura como asociada al territorio.

ETNICIDAD DESDE LA PERSPECTIVA DE LA LEY 70 DE 1993

El Movimiento Cimarrón originalmente llevó la Tutela 422/96 a la Corte en relación con la Ley 70, y con referencia a las comunidades negras como grupos étnicos. Aunque la Ley 70 establece disposiciones para la igualdad educativa, incluida la representación en las decisiones curriculares y prohibiciones contra la discriminación racial, y a pesar del hecho de que la decisión del juez se basó en las ideas de multiculturalismo y pluralismo, la etnicidad de los afrocolombianos —diferencia cultural— en este caso no se consideró convincente. Por otra parte, la raza sí se tuvo en cuenta a pesar de no ser permisible por la Constitución. Más importante aún, la etnicidad era algo que tenía que ser probado, mientras que la raza se consideró como evidente en sí misma. ¿Por qué la etnicidad en este caso no se sostuvo? ¿Por qué se ajustó mejor la idea de raza? Yo considero que en la Sentencia T-422/96 el reconocimiento de la etnicidad para algunos afrocolombianos (bajo la Ley 70), sin la extensión de tal categoría a toda la población, descansa en una conceptualización más amplia de los negros en las Américas y de indigenidad en los discursos internacionales.

Los fallos de los juzgados en Santa Marta activaron el problema de si la población negra en cuestión constituía “una comunidad” o no. Su fracaso para calificar como comunidad se basó en la falta de tierras ancestrales, el criterio básico que es indicador de estatus étnico y, por lo tanto, de comunidad. Sin embargo, en el reconocimiento de las comunidades negras como grupos étnicos, la Ley 70 (artículos 1 y 7) los define en términos

de ascendencia (origen), así como en términos de una cultura compartida, de tradiciones e historia distintas, pero no por un criterio territorial. En su lugar, lo que tanto el artículo transitorio 55 como la Ley 70 dejan claro en el caso de las reclamaciones afrocolombianas sobre territorios es que estas hacen referencia a una ocupación de tierras baldías que pertenecen al Estado y que carecen de otro dueño. La ocupación de tierras baldías es un concepto y una categoría legal muy diferente —precedida por el Estado— en comparación con la de tierras indígenas, dado que estas se extienden en el tiempo y preceden al Estado. En pocas palabras, el Estado no visualiza a los afrocolombianos como originarios de sus territorios, como sí sucede para el caso de

las comunidades indígenas. Por el contrario, los ve como si hubieran llegado a ocupar la tierra en un relativo pasado reciente⁶. Visto en términos de una población en un estado continuo llegada, un territorio no es y no puede convertirse en parte de la definición de la etnicidad negra.

El desarrollo de la Constitución de 1991 y de la Ley 70 fue influenciado por los discursos internacionales de participación e indigenidad, los cuales dieron forma a la topografía del reconocimiento multicultural. Entre los más importantes están los convenios de la OIT 107 y 169, que especifican el reconocimiento territorial de los pueblos indígenas y tribales, y las políticas del Banco Mundial que financiaron la titulación colectiva de territorios a indígenas y afrocolombianos en la región del Pacífico. El Banco Mundial desempeñó un papel decisivo en la actualización del artículo transitorio 55 al formato de la Ley 70, y en el financiamiento de la titulación de tierras para las comunidades negras como parte de su Programa de Manejo de Recursos Naturales en la cuenca del Pacífico.

Con el fin de incluir la titulación de tierras a los afrocolombianos como parte del Programa de Manejo de Recursos Naturales —una demanda presentada por comunidades tanto afrocolombianas como indígenas—, el Banco Mundial tuvo que encontrar dentro de sus políticas un espacio que proporcionara una titulación colectiva de la propiedad en lugar de una titulación privada. De esta manera la titulación de tierras afrocolombianas en el Pacífico fue facilitada por la política del Banco Mundial sobre pueblos

⁶ Para conocer los detalles sobre cómo estas ideas se manifestaron en la Asamblea Nacional Constituyente que creó la Constitución de 1991, véase Wade (1995).

indígenas (aunque no sin controversia y lucha). Esta política es construida precisamente con América Latina en mente y luego de consultar las políticas sobre pueblos indígenas de las Naciones Unidas y la OIT. Fue solo en este marco de distinción cultural que el Banco Mundial podía combinar dentro de sus políticas internas a los afrocolombianos y el modelo de territorios colectivos. La construcción legal de la etnicidad negra en Colombia dependió directamente de ideas locales e internacionales de indigenidad, territorio y negritud.

ETNICIDAD DESTERRITORIALIZADA

La cuenca del Pacífico de Colombia, imaginada como una región negra cuyos habitantes son retratados a menudo en términos de haber mantenido “su cultura” (lo cual puede ser leído como supervivencias culturales africanas)⁷, ofrece un espacio menos

complicado en el cual dar forma a la etnicidad negra en términos de indigenidad. En el caso de los Andes es más complejo. Por fuera

⁷ Para obtener más información sobre las consecuencias de esta idea de la cultura, véase Wade (1993) y Restrepo (2002).

de la cuenca del Pacífico, probar el estatus étnico se constituye en el mayor obstáculo para el éxito de las reivindicaciones territoriales. Del mismo modo, los juzgados inferiores de Santa Marta negaron la representación de las comunidades negras en los concejos distritales de educación porque el juez no pudo encontrar pruebas de una “comunidad étnica” entre la población negra. Cuando el juez de Distrito fue a investigar halló en su lugar “habitantes aislados”, que no encajaban en el criterio doble de “sin mezcla racial” y de “una base espacial determinada” (Gobierno de Colombia 1996). El juez falló en contra de la demanda y dictaminó que

[...] no es que la presencia de personas con características étnicas negras se niegue, pero no se encontró que estos vivieran exclusivamente en sectores específicos, organizados bajo alguna forma jurídica, más bien al contrario, eran participantes activos en la vida comunitaria, desde la educación impartida hasta la organización económica de sus actividades, compartiendo todos y cada uno de los aspectos de la vida en la sociedad con el resto de la gente que tiene características típicas de mezcla. (Gobierno de Colombia 1996)

Aquí, “características étnicas negras” y “características típicas de mezcla” son conceptos raciales que llevaron al juez a concluir que había “mezcla racial”. Al no encontrar pureza, el juez tampoco encontró origen étnico. Por lo tanto, la etnicidad se opone a la mezcla y a ideas nacionales de modernidad. El estatus de los habitantes de Santa Marta como gente que había venido de otras partes de Colombia incrementó la dificultad de que pudieran ser reconocidos como una comunidad. No solamente se encontraban en territorios que no eran ancestrales, también fueron imaginados como territorializados en otro lugar, es decir, la región del Pacífico⁸.

8 Para conocer más información acerca de cómo las ideas de raza y región se superponen en Colombia, véase la discusión de Wade (1993) sobre la nucleación negra en la cuenca del Pacífico y sobre el mestizaje en la costa atlántica.

de la Corte Constitucional dictaminó que este primer criterio pasa por alto “[...] que la idea de una ‘raza pura’, aparte de no ser sostenible históricamente, no puede ser decisiva en la configuración de un grupo étnico como colectividad que se inserta en un complejo social de mayor extensión” (Gobierno de Colombia 1996). El juez afirmó que el factor racial es solo uno de los elementos fundamentales que unen valores culturales y otros aspectos sociales, y permiten distinguir un grupo étnico. En otras palabras, la raza pura no es una definición de la etnicidad y, en cualquier caso, en primer lugar esta no existe.

El segundo criterio, la falta de una base espacial determinada, tampoco se mantuvo en la Sentencia T-422/96, no porque sea una definición errónea de grupo étnico, sino porque no se ajusta al caso de comunidades históricamente marginadas (léase “raciales”). El juez dictaminó que la condición de que el grupo tuviera una base espacial determinada, con el fin de “[...] diferenciarlo espacialmente de otros grupos” (Gobierno de Colombia 1996), no parece tener cabida si se aplica a los que habían sufrido malos tratos en el pasado y habían sido objeto de explotación permanente y persecución. El juez añadió que “la historia colombiana se ha fraguado tristemente a partir de la violenta sustracción de tierras a los indígenas y de la expatriación obligada de los negros del África que fueron arrancados de su suelo para laborar en tierras ajena” (Gobierno de Colombia 1996). En el contexto de las reivindicaciones territoriales que descansan sobre la etnicidad

y que demandan tierras ancestrales, este marco interpretativo de la historia hace que las reclamaciones afrocolombianas sean más vulnerables, ya que demuestra una conceptualización que territorializa a los pueblos indígenas en Colombia y a los afrocolombianos por fuera de ella, en África. También establece que la relación entre los afrocolombianos y el Estado tiene que ver con el empleo y no con el territorio, y por lo tanto es una relación de modernidad y no de indigenidad⁹.

El juez de la Corte Constitucional dictaminó que, a pesar de no ser un grupo étnico, los afrocolombianos todavía pueden tener protecciones legales específicas (una condición solo de otra manera implicada automáticamente por la distinción cultural). Cito el argumento en detalle:

No obstante que en relación con la población negra, la Constitución contemple una ley de igualdad promocional específica, esto no quiere decir que el resto de la población de ese origen no pueda ser objeto de medidas de protección general que puedan adoptar la forma de acciones afirmativas fundamentadas directamente en el artículo 13 de la C. P. En este caso, el concepto de “comunidad negra” no podría tener el mismo sentido circunscrito que despliega en relación con el artículo transitorio 55 de la Carta. La igualdad promocional de orden general que eventualmente beneficiaría a la población negra del país no estaría ligada al reconocimiento de una especie de propiedad colectiva, justificada en una ocupación ancestral de partes del territorio nacional. En realidad, en este caso, la diferenciación positiva correspondería al reconocimiento de la situación de marginación social de la que ha sido víctima la población negra y que ha repercutido negativamente en el acceso a las oportunidades de desarrollo económico, social y cultural. Solo en estos términos resulta admisible una ley que tome en consideración el factor racial, pues, como se sabe, la raza no puede generalmente dar pie a un tratamiento distinto en la ley. (Gobierno de Colombia 1996)

En la Sentencia T-422/96 el juez considera que aunque la Ley 70 existe como una ley especial para las comunidades negras, esto no significa que en general la población negra no pueda beneficiarse de las medidas de protección general, en este caso, del artículo 13 de la Constitución. Como he argumentado en otro trabajo (Ng'weno 2007), mientras que esta sentencia amplía el

⁹ Wade destaca esta distinción entre el trabajo y el origen étnico cuando señala la posición del director del Instituto Colombiano de Antropología, quien en las negociaciones sobre la Constitución “[...] declaró que los negros no eran un grupo étnico, pero eran campesinos y proletarios” (Wade 1995, 347).

alcance de las personas que pueden beneficiarse de la acción afirmativa más allá de aquellas con derecho a reclamar territorios étnicos bajo la Ley 70, la sentencia pone de manifiesto que no existe una conceptualización aceptada o convencional de la conexión entre la participación, la comunidad y el territorio para los afrocolombianos —como sí la hay para los pueblos indígenas (Ng'weno 2007)—. Al final, la lógica y base de la sentencia (artículo 13 de la Constitución) depende de la raza. Esto se destaca por la ausencia del lenguaje de la etnicidad en el resto del documento. En el fallo encontramos lo siguiente:

Obsérvese que las acciones de afirmación positiva, a diferencia de las medidas legislativas que se originan en el mandato del artículo transitorio 55 de la Constitución Política y de otras del mismo género, no se orientan a preservar la singularidad cultural de un grupo humano. En aquellas el dato socioeconómico pone de presente una situación de debilidad manifiesta o de asimetría en relación con el resto de la sociedad. En este sentido, la ley se propone integrar dicho grupo humano a la sociedad de una manera más plena. De ahí que la función de la norma sea la de suprimir barreras que se opongan a la igualdad material y enfrentar las causas que la generan, sin eliminar —desde luego—, los rasgos culturales típicos de una determinada comunidad. (Gobierno de Colombia 1996)

Ser étnico (y por tanto estar bajo la Ley 70) o racial (no previsto en la Ley 70) demuestra la dificultad de encajar las categorías legales de grupos como los afrocolombianos, que son históricamente racializados como “nacionales”, vaciados de cultura y divorciados de la tierra. Esto contrasta con la rúbrica de indigenidad que exige —si no lo presume— de ambos. Esto, en pocas palabras, complica considerablemente las reclamaciones étnicas de la tierra en ciertas partes de Colombia. Al final, la decisión de la Corte Constitucional es contradictoria, ya que combina raza y etnicidad, en el intento de integrar grupos marginados, al tiempo que retiene una especificidad cultural.

AFROCOLOMBIANOS Y OTROS GRUPOS ÉTNICOS EN LA COLOMBIA MULTICULTURAL

La ambivalencia jurídica y social en torno al reconocimiento de la población afrocolombiana como grupo étnico limita la posibilidad de reclamar territorios para las comunidades negras por

fuera de la cuenca del Pacífico. En Buenos Aires, donde mineros y agricultores afrocolombianos están reclamando el cerro Teta, la ambivalencia se ve agravada por el conflicto con las comunidades indígenas. Cabe señalar, sin embargo, que las estructuras de la etnicidad no solo encajan de manera deficiente para el caso de las comunidades afrocolombianas en los Andes, sino también para el caso de comunidades indígenas en otras partes. La Constitución de 1991, mientras proporciona vías para la inclusión, también produce divisiones dentro y entre comunidades indígenas y afrocolombianas. Esto es particularmente cierto en cuanto a su capacidad de ejercer derechos debido a limitaciones de lenguaje, urbanización, desplazamiento, migración, región y la interpretación relativa de la ley. Jean Jackson (1991) resalta cómo la incorporación en el Estado requirió de una nueva forma de conciencia indígena para los tukano del Vaupés; ella lo describe como un proceso de etnización que significó modelar la organización de su sociedad y sus políticas de manera similar a la de comunidades indígenas en los Andes, las cuales se ajustan mejor dentro de la legislación. Mientras se acomodaban a ideas internacionales de indigenidad, también se vieron obligados a responder a comprensiones locales e históricas sobre las comunidades indígenas y a precedentes legales. Es importante señalar que, aunque la interacción con el Estado exigía etnización, el hecho de que los tukano no se vieran a sí mismos y que no organizaran sus vidas en esos términos no obstaculizó la creación de un resguardo de tres millones de hectáreas. En contraste, el proceso histórico de racialización, concebido como diferenciación cultural y entendido como una relación con la tierra —que se convirtió en la base para la etnización—, les impuso una mayor carga a los afrolatinoamericanos para poder legitimar su posición.

Al tiempo que los residentes de Buenos Aires reclaman etnicidad, la conceptualizan en formas radicalmente diferentes de la imaginación legal y de la más amplia imaginación social. Allí las comunidades indígenas y negras están estrechamente relacionadas como vecinas. Como los objetivos de autogobierno y autonomía son de mayor importancia para las reivindicaciones territoriales, los residentes (tanto afrocolombianos como indígenas) enfatizaron la distinción política por encima de la distinción cultural y racial. Por ejemplo, Marysol Loba, una trabajadora social afrocolombiana, me explicó la prominencia

política de la etnicidad de la siguiente manera: ser indígena significa que usted vive bajo ciertas reglas y regulaciones y que vive con la comunidad en un determinado territorio; aquellos que no quieren vivir bajo estas leyes y que se identifican con el grupo étnico negro no son indígenas. Otros residentes están de acuerdo con ella, y enfatizan la organización política, el territorio y la estructura de gobierno. La etnicidad en estas descripciones es elegida y practicada en lugar de dada o heredada. Esta es contingente, de acuerdo con el seguimiento de reglas de una unidad política, y puede incluir a personas que, de otra manera, serían consideradas de razas separadas. Los proyectos de saneamiento del Gobierno de gente no-indígena en los resguardos indígenas de la cuenca del Pacífico (Arocha 1992) podrían indicar bastante nociones muy diferentes sobre la composición de ideas sociales más amplias y jurídicas sobre la etnicidad (y su relación con la raza). Además, las comunidades indígenas y afrocolombianas en la zona sur del Pacífico que han intentado mantener territorios en conjunto han encontrado que esto es una imposibilidad legal, dado que el estatus jurídico de las relaciones de las comunidades indígenas y negras con el territorio difiere en muchos aspectos.

El multiculturalismo une y también divide de nuevas formas a las comunidades afrocolombianas e indígenas. Aunque las nuevas conceptualizaciones sobre ciudadanía y pertenencia nacional se han asentado, estas permanecen estrechamente vinculadas a viejas conceptualizaciones que han estructurado por siglos la pertenencia nacional. A pesar de la idea de que el movimiento hacia el multiculturalismo indica un distanciamiento de la conceptualización de los pueblos indígenas en los términos coloniales de “civilización”, las nociones de “civilizado” y “no civilizado” permanecen operativas en las categorizaciones contemporáneas de indigenidad en América Latina, al igual que en la arena internacional. La comprensión actual de la etnicidad como una expresión de indigenidad está íntimamente ligada a concepciones antropológicas de indigenidad como “otredad”; estas ideas se han globalizado a través de instituciones multilaterales y organizaciones no gubernamentales, y también en la justificación para la creación de un estatuto jurídico propio.

Para establecer su origen étnico, los afrocolombianos tienen que interactuar con esta particular noción de indigenidad y hacer una reclamación similar de diferencia cultural con respecto al “resto de Colombia”. Dado que esta diferencia debe ser estructurada en

términos de progreso y de ideas de civilización, la historia y la antropología ofrecen a África, los orígenes africanos y las supervivencias culturales africanas como la diferencia cultural sobre la cual los afrocolombianos pueden elaborar. Sin embargo, esta conceptualización de la cultura tiene dos problemas asociados. El primero, la territorialización en África, es el vínculo entre cultura y territorio, argumento que sigue siendo un modo de pensar sobre la cultura en la antropología —rara vez vocalizado, pero siempre presente—. Esto, por supuesto, no es un problema exclusivo de Colombia, sino un problema de vieja data sobre cómo entender y dónde ubicar las culturas diáspóricas (especialmente en las Américas), y sobre cómo articular la relación de las comunidades afrodescendientes a sus naciones en particular. La cuestión es que afirmar la diferencia cultural a través de lazos históricos con África ayuda a probar la distinción cultural en términos de indigenidad, pero abre también un espacio para su exclusión de la nación, como si fueran extranjeros. Este dilema es ejemplificado con la frase “vuelve a África”, utilizada por los indígenas para desacreditar las demandas afrocolombianas sobre el cerro Teta. Una conexión con la “cultura africana” territorializa a los afrocolombianos en África (no en Colombia), con lo cual se indica una conexión entre territorio y cultura. El dilema esencial consiste en permanecer como colombiano y al mismo tiempo poder demostrar una diferencia cultural.

Esto da lugar al segundo problema: la falta de distinción percibida —del tipo adecuado— del resto de la sociedad. En este caso los aspectos de progreso y territorio son cruciales, ya que no es cualquier distinción cultural la que se requiere, sino una que claramente no es moderna y que está territorializada en las Américas. Si no hay posibilidad de referencia histórica con África, los afrocolombianos tienen el reto de demostrar la diferencia cultural con “el resto de la sociedad”. Esto es así porque, a pesar de su sistemática exclusión del imaginario nacional, la historia de los afrocolombianos y la historia de la esclavitud son vistas como historia moderna, y por lo tanto son indistinguibles del resto de la historia nacional colombiana.

La conceptualización de África como contenedor cultural de los afrocolombianos surgió en las negociaciones previas a la Constitución de 1991, donde los afrocolombianos fueron acusados de no haber “conservado su identidad cultural” (ONIC 1994); lo anterior dejó como resultado derechos limitados en comparación

con las poblaciones indígenas. El argumento de la retención de la cultura descansa sobre la conceptualización de negritud que ubica la cultura de las comunidades negras en algún sitio distinto a Colombia (en África), o que asume que los afrocolombianos simplemente no tienen cultura (Ng'weno 2007). El punto es, por supuesto, que la idea de “no cultura” está conectada con la idea de cultura que se encuentra ubicada en otro lugar. Como resultado, el origen de la cultura afroamericana ha sido una parte importante del estudio de las poblaciones afrodescendientes en las Américas.

Las teorías de la producción cultural abarcan un rango amplio, desde la cultura originaria de África, la travesía del Atlántico, la esclavitud, la aculturación de otras culturas, hasta el racismo (Restrepo 1997). La producción cultural afroamericana no ha sido estudiada frecuentemente como generada en las Américas, o generadora de cultura nacional o íntimamente ligada a la soberanía del Estado y el Gobierno (Andrews 2004; Mintz 1970; Wade 1993). Sin embargo, pocos autores reconocen que la idea de los afrolatinoamericanos como carentes de cultura también se deriva de las formas en que las conexiones con la cultura africana (y no con el continente de África) fueron exorcizadas en muchos países de América Latina después de la abolición de la esclavitud (Andrews 2004). Por el temor a la competencia por un gobierno legítimo, junto con ideas de progreso, la guerra contra la negritud como una forma de gobierno y consolidación de poder fue particularmente marcada en países con importantes poblaciones de ascendencia africana, como Brasil o Cuba (Andrews 2004). Tal exorcismo tomó forma en múltiples ataques contra la música, la religión, la vivienda, los bailes y todas las cosas relacionadas con África, que fueron presentados como incivilizados, atrasados y extranjeros (Andrews 2004); este fue un proceso similar a los esfuerzos de integración y asimilación de los pueblos indígenas. Por lo tanto, la producción de negritud sin cultura (o la falta de una cultura negra aparte de la cultura nacional) fue en sí misma un proyecto estatal.

Michel-Rolph Trouillot (2003) sostiene que la antropología no solo creó categorías como la indigenidad, sino que esta fue creada a través de tales categorías. El desarrollo conceptual de la antropología era parte del desarrollo de la idea de Occidente a través de la construcción de un “otro”, alimentado por conceptos

de utopía y salvajismo en tierras lejanas. Lo que me interesa en su argumento es el desarrollo de los espacios, a la vez imaginativos y materiales, a través de ideas de distinción y progreso. ¿Cuántas de nuestras ideas antropológicas sobre las comunidades afrodescendientes en las Américas todavía dependen de una noción de cultura que está íntimamente ligada al territorio?

Mientras que la Sentencia T-422/96 abre un espacio para la acción afirmativa, introduce o resalta una ya existente ambivalencia en el reconocimiento de las comunidades afrocolombianas como grupos étnicos. Esto se debe a la dificultad de ir más allá de las concepciones comunes acerca de la raza que no incluyen ideas de cultura o de territorio. En un contexto donde los afrocolombianos están en conflicto con las comunidades indígenas, la legitimidad de los reclamos de los primeros ya está fracturada por su ubicación y su origen. Además, tienen la carga adicional de probar su origen étnico. En los Estados multiculturales la demostración de la distinción cultural es un cuello de botella para utilizar la legislación que especifica derechos especiales, que afectan a poblaciones descendientes de indígenas y negros. Este fenómeno es explicado por las reclamaciones afrocolombianas sobre el territorio como “grupos étnicos”, porque estas sacan a relucir las comprensiones duraderas de indigenidad que forman la base de nuestras ideas contemporáneas sobre raza y etnicidad. Los afrocolombianos que luchan por su reconocimiento como grupos étnicos multiculturales en Colombia se encuentran atrapados, para parafrasear a Elizabeth Povinelli (2002), entre una extraña semejanza (a través de su amplia influencia en la cultura nacional) y una alteridad repugnante (simbolizada por conexiones con África); por lo tanto, están atrapados entre la raza y la cultura, la modernidad y el primitivismo.

CONCLUSIÓN

Cuál es entonces la diferencia entre los afrocolombianos que pueden constituirse bajo la Ley 70 (los grupos étnicos) y aquellos que no lo pueden hacer (los grupos raciales)? En resumen se trata de dos cosas. En primer lugar, y lo más importante, los grupos étnicos pueden ser elegidos como beneficiarios de legislación separada y distinta —son como aquellos garantes de los

territorios colectivos para los grupos étnicos—. La raza, por el contrario, como dice la Sentencia T-422/96, no puede dar lugar a un trato legal diferente. En segundo lugar, los grupos étnicos tienen la posibilidad de reclamar la tierra como comunidad —aspecto esencial para las reivindicaciones de tierras—, mientras que los grupos raciales no. Por lo tanto, actualmente en Colombia y en muchas partes de América Latina, una vez surge el tema de la tierra, el uso de la distinción jurídica entre raza y etnicidad —y la ambivalencia con la que es usada en relación con los afrolatinoamericanos— es crucial para los resultados de tales reclamaciones territoriales.

Las provisiones de territorios colectivos para comunidades negras se basan en ideas de grupos étnicos modeladas sobre concepciones de indigenidad que circulan internacionalmente y que conservan nociones de grupos raciales. No es suficiente entonces ajustarse a criterios de identificación, uso de la tierra o de ocupación. Es necesario adecuarse a los criterios de legitimación de las reclamaciones, construidos a su vez en historias anteriores de racialización. Debido a la influencia de la idea de indigenidad, la jurisdicción, la participación y la autoridad de las comunidades negras e indígenas son claramente diferentes dentro del sistema legal. Además, las conceptualizaciones ambivalentes de los afrocolombianos basadas en la raza y la etnicidad se combinan con ideas de participación e indigenidad creadas y estandarizadas a nivel internacional; su objetivo: informar las decisiones sobre los territorios afrocolombianos y las posibilidades y modalidades de participación como grupos étnicos dentro del marco constitucional.

En este artículo exploré la conceptualización de la indigenidad como una combinación específica de cultura y tierra que afecta el despliegue de la raza y la etnicidad como categorías jurídicas y como subjetividades que tienen existencias no legales. Para aquellos que tratan de hacer reclamaciones sobre el cerro Teta, la raza persiste como una distinción categórica que soporta un peso moral. Esta hace reclamaciones de un estatus de grupo étnico continuamente fuera de alcance y que por lo tanto tiene enormes consecuencias. Mientras que quienes toman decisiones están hablando o legislando sobre la etnicidad, al mismo tiempo están conceptualizando la raza. El silencio legal sobre la raza revisita de manera callada la etnicidad a través del concepto de que “[...] la raza no puede generalmente dar pie a

un tratamiento distinto en la ley” (Gobierno de Colombia 1996). Para los afrocolombianos que viven en los Andes, donde la tierra es muy valiosa y ya es objeto de numerosas disputas, hay poco margen de maniobra. Sin embargo, el acto mismo de reclamar el origen étnico y, por lo tanto, de volver a imaginar el origen étnico que se reclama, junto con el logro satisfactorio de algunas reclamaciones, nos obliga a reexaminar raza y etnicidad, e incluso las conceptualizaciones actuales de indigenidad a través de las cuales estas están siendo articuladas.

AGRADECIMIENTOS

Este artículo se basa en mi investigación en Colombia en 1999, generosamente financiada por la Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research. También me gustaría agradecer a Fleur Ng'weno, Marisol de la Cadena y Ben Orlove por su continua ayuda, así como a los revisores anónimos del *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* (JLACA) por sus críticas y comentarios a la versión publicada en inglés.

Traducción del inglés

CARLOS ANDRÉS BARRAGÁN

cabarragan@ucdavis.edu

REFERENCIAS

- ANDREWS, GEORGE REID. 2004. *Afro-Latin America: 1800-2000*. Oxford: Oxford University Press.
- APPELBAUM, NANCY. 1999. “Whitening the Region: Caucano Mediation and ‘Antioqueño Colonization’ in Nineteenth-Century Colombia”. *Hispanic American Historical Review* 79 (4): 631-667.
- AROCHA, JAIME. 1992. “Afro-Colombia Denied in the Black Americas 1942-1992”. *Nacla Report on the Americas* 25 (4): 28-32.
- COMISIÓN PARA LA FORMULACIÓN DEL PLAN NACIONAL DE DESARROLLO DE LA POBLACIÓN AFROCOLOMBIANA. 1998. *Plan nacional de desarrollo de la población afrocolombiana: hacia una nación pluriétnica y multicultural. 1998-2002*. Bogotá: Departamento Nacional de Planeación.

- CORREA RUBIO, FRANÇOIS. 1992. "Lo 'indígena' ante el Estado colombiano: reflejo jurídico de su conceptualización política". En *Antropología jurídica: normas formales-costumbres legales*, editado por Esther Sánchez Botero, 71-101. Bogotá: Antropos.
- DE LA CADENA, MARISOL. 1998. "Silent Racism and Intellectual Superiority in Peru". *Bulletin of Latin American Research* 17 (2): 143-164.
- _____. 2000. *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*. Durham: Duke University Press.
- EMBAJADA DE COLOMBIA. 2007. "Colombia". Consultado el 18 de mayo del 2007. <http://www.colombiaemb.org/opencms/opencms/colombia/index.html>
- GOBIERNO DE COLOMBIA. 1991. *Constitución Política de Colombia*. Bogotá: Emfasar.
- _____. 1993. *Ley 70*. Bogotá: Red de Solidaridad Social.
- _____. 1995. *Decreto 1745*. Bogotá: Red de Solidaridad Social.
- _____. 1996. *Sentencia T-422/96. Diferenciación positiva para comunidades negras*. Consultado en el 2000. <http://bib.minjusticia.gov.co/juris/prudencia/CorteConstitucional/1996/Tutela/T-422-96.htm>
- GORDON, EDMUND T. 1998. *Disparate Diasporas: Identity and Politics in an African Nicaraguan Community*. Austin: University of Texas Press.
- HALE, CHARLES. 2006. *Más que un indio (More than an Indian): Racial Ambivalence and Neoliberal Multiculturalism in Guatemala*. Santa Fe: School of American Research Press.
- HARRISON, FAYE V. 1995. "The Persistent Power of 'Race' in the Cultural and Political Economy of Racism". *Annual Review of Anthropology* 24: 47-74.
- HAYDEN, CORI. 2003. *When Nature Goes Public: The Making and Unmaking of Bioprospecting in Mexico*. Princeton: Princeton University Press.
- HOFFMANN, ODILE. 2002. "Collective Memory and Ethnic Identities in the Colombian Pacific". *The Journal of Latin American Anthropology* 7 (2): 118-139.
- HOOKER, JULIET. 2005. "Indigenous Inclusion/Black Exclusion: Race, Ethnicity and Multicultural Citizenship in Latin America". *Journal of Latin American Studies* 37: 285-310.
- HTUN, MALA. 2004. "From 'Racial Democracy' to Affirmative Action: Changing State Policy on Race in Brazil". *Latin American Research Review* 39 (1): 60-89.
- JACKSON, JEAN. 1991. "Being and Becoming Indian in the Vaupés". En *Nation-States and Indians in Latin America*, editado por Greg Urban y Joel Sherzer, 131-155. Austin: University of Texas Press.

- _____. 1995. "Preserving Indian Culture: Shaman Schools and Ethno-Education in The Vaupés, Colombia". *Cultural Anthropology* 10 (3): 302-329.
- MAMDANI, MAHMOOD. 1996. *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*. Princeton: Princeton University Press.
- MINTZ, SIDNEY W. 1970. "Forward". En *Afro-American Anthropology: Contemporary Perspectives*, editado por Norman E. Whitten, Jr. y John F. Szwed, 1-16. Nueva York: The Free Press.
- NG'WENO, BETTINA. 2007. *Turf Wars: Territory and Citizenship in the Contemporary State*. Stanford: Stanford University Press.
- ORGANIZACIÓN NACIONAL INDÍGENA DE COLOMBIA (ONIC). 1994. "Colombia: A Multiethnic and Pluricultural Society". En *Aboriginal Peoples: Toward Self-Government*, editado por Marie Leger, 65-92. Montreal: Black Rose Book.
- POVINELLI, ELIZABETH. 2002. *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*. Durham: Duke University Press.
- RAPPAPORT, JOANNE. 1994. *Cumbe Reborn: An Andean Ethnography of History*. Chicago: University of Chicago Press.
- RESTREPO, EDUARDO. 1997. "Afrocolombianos, antropología y proyecto de modernidad en Colombia". En *Antropología en la modernidad: identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*, editado por María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo, 279-319. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- _____. 2002. "Políticas de la alteridad: etnización de 'comunidad negra' en el Pacífico sur colombiano". *The Journal of Latin American Anthropology* 7 (2): 2-33.
- ROLDÁN ORTEGA, ROQUE. 2000. *Indigenous Peoples of Colombia and the Law: A Critical Approach to the Study of Past and Present Situations*. Bogotá: Tercer Mundo.
- ROSE, NIKOLAS. 1999. *Powers of Freedom: Reframing Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SAFA, HELEN I. 2005. "Challenging Mestizaje: A Gender Perspective on Indigenous and Afrodescendant Movements in Latin America". *Critique of Anthropology* 25 (3): 307-330.
- SAFFORD, FRANK. 1991. "Race, Integration, and Progress: Elite Attitudes and the Indian in Colombia 1750-1870". *Hispanic American Historical Review* 71 (1): 1-33.
- SÁNCHEZ GUTIÉRREZ, ENRIQUE y PAOLO GARCÍA. 2006. "Los afrocolombianos". En *Más allá de los promedios: afrodescendientes en América Latina*, editado por Josefina Stubbs y Hiska N. Reyes. Washington D. C.:

- The World Bank. Consultado el 16 de agosto del 2006. <http://web.worldbank.org>
- SCOTT, JAMES C. 1998. *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven: Yale University Press.
- TROUILLOT, MICHEL-ROLPH. 2003. *Global Transformations: Anthropology and the Modern World*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- VAN COTT, DONNA LEE. 2000. *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- WADE, PETER. 1993. *Blackness and Race Mixture: The Dynamics of Racial Identity in Colombia*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- _____. 1995. "The Cultural Politics of Blackness in Colombia". *American Ethnologist* 22 (2): 341-357.
- _____. 1997. *Race and Ethnicity in Latin America*. Londres: Pluto Press.
- _____. 2002. "Introduction: The Colombian Pacific in Perspective". *The Journal of Latin American Anthropology* 7 (2): 2-33.
- WARD, GERARD R. y ELIZABETH KINGDON, eds. 1995. *Land, Custom and Practice in the South Pacific*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WARREN, JONATHAN W. 2001. *Racial Revolutions: Antiracism and Indian Resurgence in Brazil*. Durham: Duke University Press.
- WEISMANTEL, MARY. 2001. *Cholas and Pishtacos: Stories of Race and Sex in The Andes*. Chicago: University of Chicago Press.
- WILLIAMS, BRACKETTE F. 1989. "A Class Act: Anthropology and the Race to Nation across Ethnic Terrain". *Annual Review of Anthropology* 18: 401-444.
- WOODMAN, GORDON R. y A. O. OBILADE, eds. 1995. *African Law and Legal Theory*. Nueva York: New York University Press.
- ZAMOSC, LEÓN. 1986. *The Agrarian Question and the Peasant Movement in Colombia: Struggles of the National Peasant Association 1967-1981*. Cambridge: Cambridge University Press.