

## **El proceso de configuración de las identidades negras en Colombia: un debate inconcluso**

Sandra Patricia Martínez Basallo  
Universidad del Valle;  
sandra.p.martinez@correounivalle.edu.co

### **Resumen**

Desde la década de los ochenta, el tema de las identidades étnicas ha generado un intenso debate en el seno de las ciencias sociales, dando lugar a distintas definiciones de estas identidades de acuerdo con el énfasis primordialista, constructivista, instrumentalista o interaccionista por el que abogan los autores que se inscriben en estas diferentes vertientes. Aunque en la literatura académica sobre el tema, suele presentarse una separación irreconciliable entre estas aproximaciones, el proceso de configuración de las identidades negras en Colombia evidencia el valor heurístico de cada una de ellas en la comprensión de las múltiples aristas que ha abarcado este proceso. El presente artículo tiene como propósito discutir los diferentes discursos y narrativas que le han dado vida a la definición de las etnicidades negras en este país que, como veremos, no siguen un camino único, sino que apelan a un complejo repertorio de representaciones en el que se integran diversas maneras de entender e imaginar a estas poblaciones.

**Palabras clave:** identidad étnica, etnicidad, poblaciones negras, identidad negra, Colombia.

### **The configuration process of black identities in Colombia: An inconclusive debate**

#### **Abstract**

Since the eighties decade, the issue of ethnic identities has generated an intense debate within the social sciences, leading to different definitions of these identities according to the emphasis primordialist, constructivist, instrumentalist or interactionist by which the authors who enroll in these different emphasis strive for. Although, the academic literature on the subject, usually presents a irreconcilable separation between these approaches, the configuration process of black identities in Colombia demonstrates the heuristic value of each in the understanding of multiple facets that have encompassed this process. The purpose of this article is to discuss the different speeches and narratives that have given life to the definition of black ethnicities in this country, as we will see, do not follow a single path, but rather appeal to a complex repertoire of representations in which various ways to understand and imagine these populations are being integrated.

**Keywords:** ethnic identity , ethnicity, black populations, black identity, Colombia .

## Introducción

Uno de los fenómenos de mayor trascendencia en la era actual es el resurgimiento de los movimientos identitarios en el panorama político mundial. Como un hecho paradójico frente a la supuesta homogeneización cultural y la vigorización de las sensaciones de volatilidad y transitoriedad inherentes al proceso de globalización, las últimas décadas han presenciado la movilización social de grupos que, en búsqueda de sus raíces históricas así como de la recuperación de valores permanentes y de instituciones tradicionales como la familia o la comunidad, reivindican la raza, la etnia, el género o la religión como referentes de identidad. Entre tales reivindicaciones, cabe destacar aquellas que, ligadas a la defensa del lugar y de la autonomía local, buscan anclajes seguros en un mundo cada vez más cambiante y contingente, donde el tiempo y el espacio se desdibujan como referentes tangibles y concretos de la vida social (Harvey, 1998; Hall, 1995).

Héctor Díaz Polanco cuestiona el planteamiento de algunos autores que consideraban que la globalización acarrearía un proceso de homogeneización tanto socioeconómica como cultural, en el sentido de equilibrar las condiciones económicas entre los países subdesarrollados y los del llamado Primer Mundo por un lado, y de “borrar” las diferencias culturales entre los grupos humanos a partir de la creciente hibridación cultural, por el otro (Díaz-Polanco, 2006). En efecto, si algo se ha evidenciado con el proceso de globalización es la profundización de la brecha entre los países pobres y ricos, así como el renacimiento de múltiples movimientos sociales articulados en torno a identidades de distinto orden, a contrapelo de las quimeras liberales que asociaban el proceso globalizador tanto al bienestar económico y social como a la uniformidad cultural. Así, el desenvolvimiento paradójico de la globalización no sólo ha derrumbado el mito de la homogeneización, sino que además ha alentado el surgimiento de un gran número de movimientos identitarios, cuya desaparición se consideraba irremediable.

Pero, ¿son las identidades étnicas un producto histórico de la globalización? O ¿son un fenómeno preexistente a este proceso? Tal vez plantear el problema en estos términos nos puede conducir a un falso dilema y más bien debemos aproximarnos a las identidades étnicas entendiéndolas como un proceso constitutivo de la vida en sociedad, pero cuyas manifestaciones se han visto favorecidas a partir de las convulsionadas dinámicas de cambio que enfrenta el mundo contemporáneo.

Lo cierto es que el florecimiento de estas identidades ha representado un viraje en las políticas adoptadas por los gobiernos para la atención de la diferencia que, por lo menos en América Latina, se han volcado hacia el reconocimiento de la naturaleza pluriétnica y multicultural de estas sociedades. Colombia no ha sido la excepción a esta tendencia y con la expedición de una nueva Constitución en 1991, emprendió el sendero hacia la institucionalización del multiculturalismo como política oficial del Estado. Ello ha implicado, al menos formalmente, la instauración de nuevas relaciones entre las minorías étnicas y la nación, al representar una ruptura con los paradigmas nacionalistas de la modernidad y el

desarrollismo, que veían en las poblaciones indígenas y negras un obstáculo al progreso, y en la asimilación e integración de estas poblaciones a la sociedad mestiza, el mejor camino hacia la unidad nacional.

Este proceso ha tenido hondas repercusiones en la configuración identitaria de las minorías étnicas, especialmente de las poblaciones negras que, hasta ese momento, habían sido objeto de una atávica invisibilización. Pero la puesta en escena de las reivindicaciones identitarias negras no hubiese sido posible sin la movilización de estas poblaciones en torno al reconocimiento de su etnicidad. Este artículo tiene como propósito discutir los diferentes discursos y narrativas que le han dado vida a la definición de la identidad étnica negra en Colombia que, como veremos, no siguen un camino único, sino que apelan a un complejo repertorio de representaciones en el que se integran múltiples maneras de entender e imaginar a estas poblaciones.

Para ello, comenzaremos nuestra exposición con la consagración del carácter pluriétnico y multicultural de la nación colombiana en la Constitución de 1991, la cual allanó el camino hacia la institucionalización de la etnicidad de las comunidades negras. Posteriormente, haremos una rápida revisión de los diferentes enfoques teóricos que han animado el debate en torno a las identidades étnicas. Aunque en la literatura académica sobre el tema, suele presentarse una separación irreconciliable entre estas aproximaciones, el proceso de etnización de las comunidades negras evidencia el valor heurístico de cada de ellas en la comprensión de las distintas dimensiones que ha abarcado este proceso en Colombia, mismas que abordaremos en el cuarto apartado de este artículo. Seguidamente, nos detendremos en las implicaciones que han tenido las distintas construcciones discursivas elaboradas en torno a la etnicidad negra en el proceso de configuración identitaria de estas poblaciones, cuyo énfasis en la comunidad rural y ribereña del Litoral Pacífico, ha devenido en una suerte de oclusión política y conceptual. Por último, veremos cómo en los últimos años se viene produciendo un desplazamiento en los imaginarios académicos y políticos sobre la alteridad de las poblaciones negras en Colombia que, influidos por la Conferencia Mundial contra el racismo celebrada en Durban, intentan superar la “hegemonía etnicista y culturalista” en la representación de las comunidades negras, para retomar el debate alrededor de las cuestiones raciales.

### **El Estado colombiano de cara al multiculturalismo**

La Constitución colombiana de 1991 marca un hito en la vida social y política del país. Con la consagración de la diversidad étnica y cultural de la nación, el texto constitucional reconoció a las minorías étnicas del país -indígenas, negras, raizales y pueblo rom- como sujetos colectivos de derechos acreedores de un conjunto de medidas orientadas a la protección de su identidad étnica e integridad cultural. En la adopción de la nueva Constitución incidieron factores de orden tanto externo como interno, en los cuales es preciso detenerse para comprender los procesos políticos y jurídicos que crearon las condiciones de posibilidad para el reconocimiento de las poblaciones negras como un grupo étnico.

En el ámbito internacional, la doble irrupción del ambientalismo y del multiculturalismo como hechos sociales globales incidió directamente en el espíritu de la Constitución de 1991. En lo que tiene que ver con el primero de estos procesos, es importante señalar cómo desde la década de los setenta el creciente deterioro de los recursos naturales sitúa las cuestiones ambientales en el centro de las preocupaciones mundiales, posicionando la idea de ofrecer una “respuesta global unificada” a esta problemática, desde la cual se plantea la necesidad de contar con el compromiso de todos los seres humanos en la tarea de “salvar” el planeta. Es así como surge el concepto de desarrollo sostenible como la nueva estrategia global para encarar la crisis ambiental de la sociedad contemporánea, a través del mantenimiento y conservación de los recursos naturales como potencial reserva para el futuro. Dentro de estas nuevas narrativas, los pueblos originarios adquieren un papel central que, en virtud de la estrecha relación que han sostenido con el medio ambiente, son construidos discursivamente como “guardianes de la naturaleza”.

De manera paralela a la irrupción del ambientalismo como hecho social global, en América Latina empieza a darse de manera progresiva la adopción del multiculturalismo como política de Estado, a partir de la introducción de reformas constitucionales que, desde mediados de la década de los ochenta, han emprendido el sendero hacia el reconocimiento de la naturaleza pluriétnica y multicultural de estas sociedades. Este proceso encuentra su explicación en la configuración del movimiento indígena como un nuevo actor político organizado en torno a la defensa de sus derechos colectivos, por un lado, y en el desarrollo de la jurisprudencia internacional para estos pueblos, con la ratificación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en la mayoría de los países latinoamericanos, por el otro.

El contexto nacional por su parte, estuvo atravesado por una profunda crisis política e institucional, que echó raíces en la incapacidad de los gobiernos para garantizar la protección de sus ciudadanos en medio de un conflicto armado agudo y prolongado, así como en la ausencia de canales de representación y de acceso al poder para la gran mayoría de la población. Esta situación enfrentó al gobierno a la necesidad de asumir una serie de reformas orientadas a la modernización del Estado, la liberalización de la economía, la protección de la biodiversidad y la democratización de la sociedad, donde el reconocimiento de las minorías étnicas se presentó como una respuesta a la crisis de representatividad en la que se encontraba sumido el sistema.

Es así como el gobierno nacional, en cabeza del Presidente César Gaviria, se da a la tarea de refundar las bases de la organización estatal a través de la convocatoria a una Asamblea Nacional Constituyente –ANC– en la cual se vieron representados distintos sectores de la sociedad, desde los partidos tradicionales hasta las emergentes fuerzas políticas de izquierda, pasando por el movimiento indígena, los sectores sindicales, las iglesias y los académicos. De esta manera, a través de una política de alianzas con los comisionados indígenas, se abre la posibilidad para las comunidades negras de llevar su vocería a la ANC que, sumada a las acciones de presión ejercidas por las nacientes organizaciones negras,

desembocaron finalmente en la inclusión del Artículo Transitorio –AT– 55 en el texto constitucional.

Mediante este artículo, el orden constitucional colombiano reconoció las formas tradicionales de apropiación y uso del territorio ejercidas por las comunidades negras sobre las tierras baldías del Pacífico de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción. Asimismo, ordenó la creación de una comisión conformada por delegados del gobierno y de las comunidades negras para la redacción de una ley encaminada a la protección de la identidad cultural y de los derechos de estas comunidades, así como para el fomento de su desarrollo económico y social (AT 55, Constitución Política de 1991).

Como resultado del intenso debate que tuviera lugar en el seno de esta comisión, en el año de 1993 se expide la Ley 70, cuyo objetivo principal es el reconocimiento de los derechos territoriales de las comunidades negras asentadas en las tierras baldías, rurales y ribereñas de la Cuenca del Pacífico y otras zonas del país que cumplan condiciones análogas de ocupación. La Ley también consagra la protección de la identidad cultural de las “comunidades negras de Colombia como grupo étnico y el fomento de su desarrollo económico y social” (Art. 1º, Ley 70 de 1993), quedando con ello establecido el reconocimiento de la etnicidad de estas poblaciones a nivel nacional. Dos años más tarde, fue aprobado el Decreto reglamentario 1745 de 1995, en el cual se define el procedimiento a seguir para la titulación colectiva de las tierras ancestralmente ocupadas por estas comunidades, así como los mecanismos para el manejo y administración de las tierras tituladas (Decreto 1745 de 1995).

Ahora bien, en términos de su aplicación efectiva, la Ley 70 de 1993 ha tenido un enorme impacto en la transformación de la situación jurídica del territorio del Pacífico. Entre 1996 y 2011, se habían expedido 167 títulos colectivos con una superficie de 5.299.502 hectáreas, o sea que más de la mitad de la superficie de la cuenca le había sido adjudicada a las comunidades negras (Herrera, 2012). No obstante, a casi dos décadas de su expedición, gran parte de los artículos de la Ley no han sido aún reglamentados, lo cual ha dificultado la materialización de gran parte de los contenidos de la misma.

Si bien, en los años que siguieron a la sanción del Decreto 1745 de 1995 se le dio un impulso decidido a la titulación de territorios colectivos en la región Pacífica, el reconocimiento jurídico de estas poblaciones como legítimas propietarias de los territorios que han venido ocupando ancestralmente no ha estado acompañado de políticas públicas encaminadas a la superación de las precarias condiciones de vida que aquejan a la zona. En contraste, las últimas décadas esta región ha presenciado la implantación de megaproyectos de infraestructura y el establecimiento de plantaciones agroindustriales promovidos por las instituciones estatales que, lejos de fortalecer el proyecto autonómico de las negritudes, representan un notable retroceso con respecto a los derechos que les fueron reconocidos en la Ley 70 de 1993. A esto se suma, la progresiva vinculación de los pobladores locales a las economías extractivas de los recursos naturales que, junto con la agudización del conflicto armado en la zona, el creciente deterioro del medio ambiente y una profunda crisis en la

seguridad alimentaria de estas comunidades, impiden la plena realización de los derechos que les fueran reconocidos constitucionalmente.

### **Las identidades étnicas a debate**

Parafraseando a Geertz, quien señala que los progresos en antropología se deben más al refinamiento del debate que al perfeccionamiento del consenso (Geertz, 1992), podemos decir que en las últimas décadas el tema de las identidades étnicas ha estimulado una intensa controversia entre los científicos sociales que, lejos de haber llegado a un acuerdo sobre un concepto unívoco de etnicidad, siguen sin zanjar la discusión en torno a la génesis y elementos constitutivos de este fenómeno. Miguel Bartolomé distingue cuatro momentos teóricos de dicha discusión, que sin ser categóricos, recogen gran parte del debate que se ha dado en torno a esta noción. Ellos son: el primordialista, el constructivista, el instrumentalista y el enfoque generativo o interaccionista<sup>1</sup>.

Los primordialistas destacan los vínculos compartidos por los individuos en sus grupos primarios de socialización, como el elemento diferenciador de las colectividades humanas. A diferencia del esencialismo o substancialismo, que asume la existencia de la diferencia étnica como un fenómeno inmanente a la condición humana, los primordialistas ponen el acento en los procesos de socialización que median la construcción del ser cultural. Desde esta perspectiva, las identidades étnicas estarían definidas por la creencia en un origen compartido, el cual remite a una descendencia y parentesco comunes, afincados en fuertes lazos de sangre (Bartolomé, 2006). Los miembros de un grupo étnico compartirían no sólo una cultura, sino también un *ethnos*, y su identidad estaría basada en las ideas de sangre, tierra (Hall, 1995), raza, lengua, religión o tradición. Ahora bien, más allá de la evidencia empírica de una herencia genética compartida o de un origen común, lo que interesa destacar aquí es la apelación que los grupos sociales hacen de estos elementos como vínculos que los unen, proceso que torna reales aspectos que en la práctica podrían ser considerados como puramente imaginarios. El primordialismo no ha escapado a las críticas, en el sentido de subvalorar el contexto en el que se despliegan las identidades étnicas, tanto en términos de los condicionamientos que las instituciones y políticas estatales ejercen sobre ellas, como de las interrelaciones que los miembros de un grupo étnico establecen con otros grupos, dentro del proceso de definición de un “nosotros” (Bartolomé, 2006).

Para los constructivistas en cambio, las identidades étnicas no son la expresión de los “sentimientos primordiales” de un grupo determinado, sino una contingente construcción histórica que surge a partir de complejos procesos de lucha y de negociación en contextos específicos de poder. Los autores que se inscriben en esta corriente se inspiran en las nociones de “invención de la tradición”, acuñada por Hobsbawm, y de “comunidad imaginada”,

---

<sup>1</sup> En *Teorías contemporáneas de la etnicidad*. Stuart Hall y Michel Foucault, Eduardo Restrepo propone una organización algo distinta de los estudios sobre la etnicidad, según la cual pueden identificarse cinco enfoques de acuerdo con la manera como ésta ha sido entendida: los modelos que tienden a naturalizarla, aquellos que ven en ella un diacrítico social, los enfoques que la describen como superestructura, aquellos que la definen como una estrategia, y por último, las tendencias que conciben la etnicidad como comunidad imaginada (Restrepo, 2004).

definida por Anderson para explicar el fenómeno del nacionalismo. Hobsbawm entiende el proceso de invención de tradiciones como la formalización y ritualización de determinados valores y normas de conducta a través del establecimiento de una continuidad con el pasado (Hobsbawm, 2002), mientras que para Anderson la nación se define como “una comunidad política imaginada”, donde su carácter imaginado reside en el hecho de que la mayoría de sus miembros nunca llegarán a conocerse, pero en sus mentes vive la imagen de una comunión (Anderson, 1993).

Siguiendo a estos autores, el constructivismo concibe la identidad étnica como una suerte de invención colectiva que surge en contextos históricos particulares, cuando aquellos que se representan como miembros de un grupo étnico determinado, apelan a un conjunto de referentes tanto simbólicos como materiales para legitimarse frente a otros grupos o al ordenamiento estatal (Restrepo, 2004). Según Bartolomé, al considerar las identidades étnicas como una ficción independiente de la realidad, los constructivistas pueden llegar a desconocer el valor de los referentes imaginarios en la orientación de la conducta de los seres humanos. Asimismo, el autor sostiene que el énfasis de este enfoque en lo contextual y sincrónico, conduce a un olvido del carácter histórico y dinámico de los protagonismos étnicos (Bartolomé, 2006). Ahora bien, estos cuestionamientos no hacen justicia a los constructivistas, o por lo menos a los autores menos radicales que se inscriben dentro de esta corriente, toda vez que la consideración de las identidades étnicas como un proceso de invención, parte precisamente del reconocimiento de la fuerza que tienen las representaciones, discursos y significados en la movilización de los grupos sociales. Tampoco se les puede atribuir una mirada sincrónica y ahistórica, cuando esta perspectiva busca justamente lo contrario: historizar y desnaturalizar los esencialismos étnicos.

Por su parte, los instrumentalistas ven en la identidad étnica un recurso que es utilizado para la movilización política, en función de la consecución de determinados fines. Para los autores pertenecientes a esta vertiente, los grupos étnicos funcionan como grupos de interés que, situados en contextos de mutua competencia con otros grupos, manipulan sus referentes culturales para obtener beneficios económicos y políticos concretos (Restrepo, 2004; Bartolomé, 2006). Algunos autores han extrapolado la teoría de la elección racional, es decir, aquella que asocia la acción individual a un cálculo de costo-beneficio, al fenómeno de las identidades, de tal suerte que los grupos étnicos son concebidos como agregados de individuos que, viendo en su adscripción a estos grupos la posibilidad de obtener beneficios, crean y mantienen las fronteras étnicas.

Como los otros enfoques, el instrumentalismo no ha sido ajeno a los cuestionamientos que tachan esta perspectiva de reduccionista, por cuanto tiende a desdeñar otro tipo de valores y motivaciones que no necesariamente se rigen por la lógica de la ganancia. Asimismo, algunos autores señalan las implicaciones políticas que pueden llegar a tener estas interpretaciones, las cuales muchas veces son utilizadas para descalificar las reivindicaciones étnicas, asimiladas a demandas coyunturales e interesadas.

Por último, tenemos el enfoque generativo o interaccionista, cuyo principal exponente es Fredrik Barth. Distanciándose de una tradición antropológica centrada en el estudio de las culturas como totalidades autocontenidas, coherentes y aisladas, Barth cuestiona la proposición según la cual existe una total correspondencia entre un grupo étnico y una cultura (Barth, 1976). Desde esta perspectiva, los grupos étnicos son concebidos como “portadores de cultura”, donde la pertenencia de un individuo a una etnia determinada, es evaluada de acuerdo con su grado de adecuación a los rasgos atribuidos a dicho grupo, sin consideración de los elementos valorados por los mismos actores como marcadores identitarios. En este sentido, la persistencia de los grupos étnicos es atribuida a su aislamiento geográfico y social, donde éstos aparecen como una suerte de islas culturales afincados en condiciones ecológicas e históricas particulares que permiten la reproducción de sus diferencias raciales, culturales y lingüísticas, en total confinamiento con respecto a otros grupos.

En contravía de estos supuestos, Barth procura demostrar cómo las interacciones e interdependencias que se producen entre los grupos, antes que eliminar las distinciones étnicas entre ellos, se convierten en el fundamento mismo de tales diferencias. Bajo esta consideración, el autor propone entender a los grupos étnicos como una forma de organización social basada en el sentido de autoidentificación y de adscripción por otros (Barth, 1976). Para este autor, un grupo étnico no puede definirse a la manera de un “contenedor” de rasgos culturales dados de una vez y para siempre, en tanto que la organización de dicho grupo varía dependiendo de la valoración que sus integrantes hagan en un momento determinado de los rasgos manifiestos (indumentaria, vivienda, lenguaje, etc.) y de las normas y valores del grupo, como elementos de diferenciación cultural respecto a otros. Ello explica la agrupación de individuos aparentemente disímiles bajo un mismo marbete étnico.

No se trata entonces de establecer un concepto-tipo de los grupos étnicos centrado en el conjunto de rasgos culturales que los definen, sino de analizar los factores que posibilitan la continuidad de las fronteras étnicas. Tales límites no se corresponden necesariamente con una delimitación territorial determinada, sino que dependen de los criterios de valoración del actor para definir su propia afiliación y la de otros individuos a dicho grupo. Ello supone, además de la identificación con determinados referentes culturales, una estructura de interacción que regula tanto la articulación como la separación en las situaciones de contacto interétnico (Barth, 1976).

En la propuesta de Barth, el individuo aparece como un agente motivado por elecciones racionales, lo cual excluye otro tipo de motivaciones de carácter afectivo o emocional. Además de este énfasis en el actor racional, la propuesta de Barth ha sido cuestionada por la escasa atención concedida a las formaciones estatales en las cuales se inscriben los grupos étnicos, así como a las contradicciones económicas existentes entre sus miembros y con agentes externos a los mismos. Pero las principales críticas se dirigen a su relegamiento de los aspectos culturales, que para muchos constituyen, el eje medular de la identidad étnica (Bartolomé, 2006).

Pese a estos cuestionamientos, la propuesta de Barth ha tenido una importante resonancia entre los científicos sociales latinoamericanos, de los cuales se destaca el brasilero Cardoso de Oliveira. Siguiendo a Barth en su consideración de los grupos étnicos como una forma de organización social, Cardoso de Oliveira propone trasladar el foco de atención desde el conjunto de rasgos culturales compartidos por estos grupos hacia el proceso mismo de identificación étnica: “En la medida en que los actores utilizan las identidades étnicas para categorizarse a sí mismos y a los otros, con fines de interacción, forman grupos étnicos en este sentido de organización” (Barth, 1976: 15). Vista de esta manera, la identidad étnica reside más que en ciertos elementos y tradiciones culturales de un grupo, en el sentido de pertenencia y autoatribución compartidos por sus miembros.

Como cualquier otra forma de identidad social, la identidad étnica no puede ser comprendida sin considerarla en su relación con otros grupos sociales. La etnicidad se define entonces con base en lo que Cardoso de Oliveira denomina “identidad contrastante” en tanto que ésta implica necesariamente la confrontación con otras identidades étnicas, la afirmación del nosotros frente a los otros: “Es una identidad que surge por oposición; que no se puede afirmar en aislamiento. En el caso de la identidad étnica ésta se afirma “negando” la otra identidad, que ha sido visualizada de manera etnocéntrica” (Cardoso de Oliveira, 2007 [1992]: 56).

Retomando el “sano eclecticismo” propugnado por Bartolomé, en el sentido de ver estos enfoques como distintas aproximaciones a una teoría general de la identidad étnica, y no como perspectivas excluyentes e irreconciliables, a continuación veremos cómo en el proceso de configuración de las identidades negras en Colombia, se conjugan de manera compleja, elementos pertenecientes a cada una de estas vertientes. Es así como la apelación a un origen compartido dado por vínculos de parentesco y descendencia comunes, la alusión a una tradición cultural anclada en la experiencia de la diáspora africana, la utilización de la identidad étnica como un recurso para la movilización política y, la afirmación de una identidad negra dentro del proceso de autodefinition como un “nosotros”, señalados por cada una de estas aproximaciones como los rasgos definitorios de las identidades étnicas, hacen parte de la construcción identitaria de las comunidades negras en tanto grupo étnico.

### **La construcción del sujeto étnico negro en Colombia**

En un apartado anterior, vimos cómo la institucionalización de las identidades étnicas negras se vio animada por la adopción por parte del Estado colombiano del multiculturalismo como política oficial a partir de la Constitución de 1991. Sin embargo, de forma paralela a este proceso, distintos actores comunitarios, religiosos y académicos, se habían dado a la tarea de construir un complejo discurso de la etnicidad negra como instrumento político para lograr el reconocimiento de los derechos sociales, económicos y políticos de estas comunidades.

Con la noción de “pedagogía de la alteridad”, el antropólogo Eduardo Restrepo se propone significar el complejo proceso de construcción de la etnicidad negra en Colombia, a partir de la instrumentalización de una serie de discursos, relaciones y prácticas sobre las

poblaciones negras, donde su etnicidad aparece articulada a un territorio, una cultura y una historia específicos (Restrepo, 2001). Tales construcciones discursivas han derivado en una imagen de estas poblaciones anclada en las comunidades rurales y ribereñas del Pacífico, región en la cual se asentó el grueso de estas poblaciones.

Además de esta noción de “comunidad”, el proceso de definición de la etnicidad negra ha gravitado en torno a un conjunto de elementos que se consideran constitutivos de la especificidad cultural de estas poblaciones, donde la referencia a un origen compartido, la reivindicación de unos rasgos primordiales comunes, así como la afirmación de una identidad colectiva como grupo étnico diferenciado del resto de la población, sitúan a las comunidades negras como un Otro cultural, portador de unas particularidades culturales e históricas que lo legitiman como diferente.

De manera similar al proceso de invención de tradiciones conceptualizado por Hobsbawm, los “pedagogos de la alteridad” inscriben a las poblaciones negras en una tradición común signada por su ascendencia africana, por el proceso de esclavización al que fueron sometidas, así como por las distintas experiencias de resistencia a este sistema, siendo el cimarronaje, la más notoria de ellas (Restrepo, 2001; Rojas, 2004). Tales referentes del pasado son actualizados en el presente a partir de una serie de diacríticos culturales desde los cuales estas comunidades son imaginadas como grupo étnico.

Entre estos diacríticos, se destaca el de una territorialidad negra específica cuya singularidad radica en la coexistencia de formas de apropiación colectiva e individual del territorio, donde las parcelas de usufructo individual y familiar se conjugan con el uso colectivo de algunos espacios como los bosques, ciénagas y ríos, los cuales pueden ser utilizados por todos los miembros reconocidos de una comunidad, siempre y cuando se acojan a las normas establecidas consuetudinariamente. Sin embargo, la progresiva vinculación de los pobladores locales a las redes de comercialización de los recursos madereros se ha traducido en una progresiva reducción de los espacios de uso colectivo, cuyo acceso es cada vez más restringido para la comunidad en su conjunto (Villa, 1999; Hoffmann, 2007).

Otro de los discursos movilizados por los “pedagogos de la alteridad” es aquél que define a estas comunidades como “ecólogas por naturaleza”. Según esta visión, en su proceso de adaptación al entorno de las selvas húmedas del Pacífico, las poblaciones negras desarrollaron unos “sistemas tradicionales de producción” que les permitieron no sólo procurarse su sobrevivencia sino también la conservación del medio ambiente, a partir de la complementariedad de actividades (agricultura, minería, extracción forestal, pesca, caza y recolección), la constante rotación de cultivos y el respeto de los ciclos de descanso de la tierra. No obstante, dichos sistemas presentan hoy evidentes limitaciones para satisfacer las necesidades básicas de estas comunidades. Con el aumento de la presión demográfica, y la consecuente ocupación de las tierras de vocación agrícola, la posibilidad de reproducir estas estrategias disminuye, así como la capacidad del sistema para responder a las necesidades alimentarias de la población. Cada vez más confinados a pequeños espacios productivos, los

habitantes de la región intensifican la extracción y la presión sobre los frágiles ecosistemas del Pacífico.

De manera consecuente con estas prácticas productivas y formas de apropiación territorial, se reivindica un patrón ribereño de asentamiento, a partir del cual se ha configurado un sistema de aldeas fluviales que gravita en torno al río como principal medio de transporte y como referente central de identidad. Lo que no se reconoce desde este imaginario del patrón ribereño de asentamiento, es que con el nacimiento del poblado aparece también la diferenciación social, la cual está determinada por los procesos de escolarización, la vinculación a los circuitos de comercio y la creciente articulación con la red institucional estatal. Según Villa, el desconocimiento de estos procesos ha conducido al tipo de “sociologismos ilusorios” que quedaron plasmados en la Ley 70 de 1993, donde el poblado aparece como una extensión de la vida rural y no como el escenario en el que estas comunidades se debaten en relaciones conflictivas con empresarios, funcionarios estatales y poderes locales (Villa, 1998).

Dentro de este complejo entramado de prácticas productivas, formas de territorialidad y poblamiento, los “pedagogos de la alteridad” esgrimen a la familia extensa como el eje ordenador de estas relaciones, en tanto que la pertenencia a la parentela establece un sistema de derechos y obligaciones que prescribe determinados roles sociales para sus integrantes. Asimismo, destacan la solidaridad y la cooperación que se producen no sólo entre los miembros de un mismo tronco familiar, sino también entre los habitantes de toda la comunidad. Con relación a este último punto, Hoffmann señala que si bien las redes de parentesco juegan un papel importante en la vida cotidiana de las comunidades negras, esta importancia es compartida por los vínculos de compadrazgo, amistad y vecindad, los cuales son altamente valorados por los pobladores locales, en términos del intercambio de servicios, información y préstamos que éstos representan (Hoffmann, 2007).

Cuando señalamos que los “pedagogos de la alteridad” han adoptado este conjunto de categorías en su esfuerzo por situar a las comunidades negras como un Otro cultural, no queremos significar la ausencia de tales características entre los pobladores del Pacífico, sino destacar el proceso mediante el cual se seleccionan y realzan determinados elementos de la realidad para traducirlos a un discurso político que permita imaginar comunidad étnica. Este proceso respondería a la noción de “tradición selectiva” acuñada por Raymond Williams para explicar cómo los grupos humanos acentúan determinados significados y prácticas constitutivos de su pasado y de su presente, mientras que rechazan o excluyen otros que consideran inconvenientes dentro de la definición de sus identidades sociales y culturales (Williams, 1980).

No obstante la importancia que estas definiciones han tenido dentro de las luchas políticas de las negritudes, tales criterios han resultado insuficientes para explicar la complejidad y pluralidad de experiencias de las poblaciones negras localizadas en las ciudades, en otras regiones como el Caribe, los valles interandinos, el interior del país o las

zonas costeras, las cuales escapan a la imagen esencializada de estas poblaciones, según la cual “ser negro es ser agricultor rural de la región del Pacífico” (Wade, 1993: 294). Coincidiendo con Agudelo, si bien existe un punto de partida común cual es el origen africano, las experiencias de la esclavización y los procesos de adaptación y resistencia a la misma, la inserción de estos sectores en los contextos colonial, republicano y contemporáneo han tomado diferentes rumbos que no se pueden encuadrar en la “matriz rural-fluvial-Pacífica” (Agudelo, 2004: 179-180). Es más, ni siquiera dentro de las mismas comunidades rurales ribereñas del Pacífico, se puede suponer tal homogeneidad ni la identificación con el referente de ancestralidad africana, como tendremos oportunidad de ver en el último acápite de este artículo.

Tales criterios tampoco dan cuenta de los crecientes procesos de articulación a los contextos regional y nacional que enfrentan actualmente las poblaciones negras del Pacífico, ya sea a través de la creciente migración hacia las ciudades en busca de oportunidades laborales o educativas, o ya mediante su vinculación a las economías de carácter extractivo, los cuales sobrepasan la visión ruralista y comunalista predominante en el proceso de definición de la alteridad de estas poblaciones. Con relación a la migración, es preciso señalar cómo el crecimiento exponencial de los flujos de población desde el Pacífico hacia las ciudades, plantea interesantes desafíos para los analistas sociales, donde la mirada del investigador ha de situarse más allá de los confines de las comunidades rurales y ribereñas, para dirigirse al barrio o la comuna donde se producen los procesos de inserción de los migrantes negros que a diario arriban a las ciudades. Indiscutiblemente, el tránsito entre los contextos rurales y urbanos implica complejos procesos de hibridación en los que el cruce de los referentes culturales aprendidos en los sitios de origen y las nuevas experiencias vividas en la ciudad, sitúa a la identidad de estos migrantes en un terreno de múltiples tensiones que no admiten ya su encorsetamiento en lo étnico. En la misma dirección, la creciente vinculación de los pobladores del Pacífico a las economías extractivas, ya sea como proveedores de materias primas o como mano de obra en los enclaves mineros o madereros, se ha traducido en la intensificación de las prácticas predatorias sobre los recursos naturales, así como en la progresiva disminución de los espacios de uso colectivo, lo cual plantea la necesidad de desarrollar herramientas analíticas que permitan imaginar nuevas formas de enfrentar estas realidades.

### **El giro académico y político hacia las nociones raciales**

Para cerrar este artículo, es importante detenerse en las nuevas aproximaciones que, tanto desde el ámbito académico, como desde el activismo político, se vienen configurando en torno al tema de la alteridad negra. Al respecto, cabe señalar cómo a partir de la última década la “hegemonía etnicista y culturalista” (Cavelier, 2007) en la representación de las poblaciones negras colombianas, comienza a perder fuerza a favor de un desplazamiento de los imaginarios académicos y políticos que retoma los debates sobre el racismo y la discriminación racial. Según Cavelier, el creciente interés de los académicos hacia estos debates tiene que ver con el cuestionamiento de algunas de las limitaciones propias del

enfoque etnicista, entre las cuales se destacan: el carácter restrictivo de nociones como la de “comunidad negra”, que influyó directamente en el proceso de etnización de estas poblaciones; el contexto multiculturalista en el que este proceso surgió y se desarrolló y, el ocultamiento conceptual de la categoría de raza (Cavelier, 2007).

No vamos a detenernos en el primero de estos cuestionamientos, es decir, aquél referido a la limitada noción de “comunidad negra”, el cual ya abordamos con suficiente detenimiento en el apartado anterior. Con relación al multiculturalismo, los críticos de este modelo señalan que el mismo parte de una definición folclorizante y exotizada de la diversidad cultural, desde la cual se “toleran” y “respetan” aquellas diferencias que no comprometan el orden establecido, por lo que las políticas multiculturalistas no apuntan a una solución decidida de los problemas estructurales de desigualdad e injusticia social de los que han sido objeto las minorías étnicas. En cuanto a la reticencia hacia el empleo del concepto de raza, algunos autores señalan que no basta con reemplazar este concepto con otras categorías como las de etnia y cultura para borrar la carga ideológica que el mismo encierra, ni mucho menos, para superar las implicaciones de la inferiorización de los grupos sociales por su color de piel, que fenómenos como el racismo y la discriminación entrañan. Ya a comienzos de la década de los noventa, Peter Wade advertía la necesidad de no eludir el uso de esta noción, toda vez que ella sigue operando en los imaginarios y prácticas cotidianas de la población como un dispositivo de exclusión y jerarquización social (Wade, 1997 [1993]).

Este debate ha estado acompañado de una intensa polémica en los ámbitos tanto académico como de la militancia política, en torno a la manera de nombrar a las poblaciones negras. La denominación de “negro” utilizada en buena parte de la literatura académica de los noventa, así como en la Constitución de 1991 y en sus posteriores desarrollos legislativos, pretende destacar la especificidad racial y cultural de estas poblaciones, subvirtiendo la significación negativa asociada a este término (Agudelo, 2002:16). No obstante, con el boom de las reivindicaciones identitarias, el término “negro” comienza a ser cuestionado por algunos activistas étnicos que, en rechazo de la carga ideológica de este concepto, proponen la denominación de “afrocolombiano” como un medio de reconocimiento de la herencia africana de estas comunidades (Cavalier, 2007). Más recientemente, con la participación de algunos activistas políticos negros en la “Conferencia mundial contra el racismo, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia”, celebrada en Durban en el año 2001, comienza a hacer carrera la noción de “afrodescendiente”, con la cual se busca reivindicar la pertenencia de estas poblaciones a una comunalidad de descendencia marcada por el legado africano. Es así como estas nuevas narrativas plantean la construcción de un sujeto político afrodescendiente, cuyos esfuerzos estratégicos han de trascender las reivindicaciones étnicas y territoriales, para dirigirse a la consolidación de un proyecto de inclusión social y económica que, desde una perspectiva reparativa, contrarreste los efectos de la discriminación y el racismo.

Hoy en día, se hace un uso indistinto de estas denominaciones, dependiendo de las opciones teóricas y políticas de académicos y activistas, respectivamente. Lo cierto es que entre las poblaciones sujeto de estas polémicas, parece existir una preferencia hacia la

denominación de “negro”, o bien, hacia otro tipo de identificaciones como aquellas asociadas al lugar de origen o a la residencia en un río determinado. Pudimos comprobar lo anterior, en una reunión que tuviera lugar en el Río Andágueda (departamento del Chocó), a mediados del año 2009, donde una habitante de la comunidad en la que nos encontrábamos reunidos, preguntó de manera desprevenida: “¿y a nosotros por qué nos dicen afrodescendientes?, pues yo he visto que en muchas partes hablan de nosotros como si fuéramos africanos y no colombianos”. El interrogante de esta mujer suscitó inmediatamente la reacción de los asistentes, quienes en medio de la algazara defendían su preferencia por la denominación de ‘negros’ frente a la de ‘afros’. En el mismo sentido, un joven habitante de una localidad vecina, manifestaba que él no entendía “por qué se quiere crear una ley que nos separa del resto de la sociedad, siendo que la ley debe ser igual para todos los colombianos”.

Incluso, entre los mismos líderes del proceso organizativo, es factible encontrar posturas similares. En entrevista con la lideresa de una organización étnica negra, la dirigente nos confesaba que no cree en la apelación al origen africano de las comunidades negras, en tanto que estas poblaciones “poco se parecen a las africanas”. Esta activista no comulga con las maneras adoptadas por los líderes de algunas organizaciones que han reemplazado sus nombres por otros de procedencia africana, o que han decidido vestir la indumentaria característica de algunos grupos étnicos de dicho continente. En su criterio, el recurso a las raíces africanas es nuevo, ya que ni en la misma Ley 70 se alude a las mismas. “Es un término político, acomodado por los antropólogos y los políticos”, y no sentido socialmente, como lo evidencia el hecho de que ante la pregunta sobre la adscripción étnica incluida en el último censo nacional, en la cual se interrogaba a las personas sobre su autoidentificación como negros, mulatos, afrocolombianos o afrodescendientes, la gran mayoría haya elegido la primera opción. Ella misma se autodefine de la siguiente manera: “No soy afro, soy negra, tengo otra cultura, otra sensación”.

## **Conclusiones**

A lo largo del presente artículo, hemos intentado demostrar cómo el proceso de etnización de las comunidades negras en Colombia, se constituye en el resultado tanto de las importantes transformaciones de orden interno y externo acaecidas en la década de los noventa, como del proceso de instrumentalización de un conjunto de discursos y narrativas, en el que se integran de manera compleja, múltiples maneras de representar y definir a estas poblaciones.

Entre estas transformaciones cabe mencionar la configuración del ambientalismo en tanto hecho social global, que ha tenido como correlato una revaloración del conocimiento local y de las relaciones entre la naturaleza y los grupos originarios, a quienes se les asigna un lugar estratégico dentro de la tarea de “salvar al planeta”. En América Latina, las narrativas del desarrollo sostenible han estado acompañadas de un modelo de constitucionalismo multicultural que, al dejar de lado la consideración de lo mestizo como el paradigma a seguir hacia el logro de la unidad nacional, ha implicado una apertura de los sistemas políticos de la región hacia el reconocimiento de las minorías étnicas.

Este doble giro hacia el desarrollo sostenible y el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural, sumado a una profunda crisis en la legitimidad y representatividad del Estado, desbrozó el camino hacia la refundación del orden constitucional colombiano a través de la convocatoria a una Asamblea Nacional Constituyente. Tras largos meses de un vigoroso debate entre los distintos sectores que participaron en este escenario, en el año de 1991 es sancionada la nueva Constitución Política de Colombia, en la cual se dio un reconocimiento explícito de la etnicidad de las comunidades negras del país.

Ahora bien, de manera paralela a las discusiones que tuvieron lugar en el seno de la ANC, en distintos espacios regionales y locales, las nacientes organizaciones negras, acompañadas y asesoradas por la Iglesia y algunos académicos, habían iniciado un intenso proceso pedagógico dirigido a llenar de contenido esta manera novedosa de imaginar a las poblaciones negras en tanto grupo étnico. Empiezan de esta manera a circular nuevas palabras e ideas, donde las experiencias locales que antes pasaban inadvertidas, adquieren un nuevo valor para ser nombradas en términos de “prácticas tradicionales de producción”, “recursos naturales”, “territorio”, “identidad cultural”, “comunidad”, por sólo mencionar algunos. Como hemos tenido oportunidad de ver, en este proceso de definición de las etnicidades negras, puede reconocerse el recurso a los distintos referentes de los que se han valido las aproximaciones al fenómeno de las identidades étnicas: la alusión a un origen ancestral común propia del primordialismo, la invención de una tradición colectiva referida por el enfoque constructivista, la politización de las diferencias culturales que plantea el instrumentalismo y, la afirmación de una identidad étnica particular en oposición a otros grupos culturales advertida por el interaccionismo.

Sin desconocer la centralidad del proceso de construcción de la etnicidad negra en el plano de las reivindicaciones políticas, sociales, económicas y culturales de estas comunidades, es preciso señalar que la imagen esencializada de estas poblaciones, fuertemente afincada en las zonas rurales y ribereñas del Pacífico, en la que descansan estas construcciones, no deja de resultar problemática, toda vez que estos imaginarios no responden a las múltiples expresiones identitarias negras que se dan a lo largo y ancho de la geografía nacional.

Frente a esta representación de la etnicidad negra, que tiende a esencializar tanto los referentes del pasado, como los diacríticos culturales contemporáneos de estos grupos, el planteamiento de Stuart Hall de ver en las identidades negras, identidades en diáspora, representa una propuesta en la que se integran unos y otros, sin caer en el esencialismo. Refiriéndose a la experiencia negra caribeña, Hall sostiene que existen dos formas diferentes de entender las identidades culturales. Por un lado, aquella que ve en la identidad cultural un conjunto de códigos compartidos que se remiten a una historia y unos ancestros comunes, el cual provee a un grupo social de un marco de referencia y significado estable, al que se sobreponen de manera contingente las divisiones y diferencias acarreadas por el devenir histórico, sin afectar el “núcleo duro” de tal identidad. El recurso a esta definición supone la posibilidad de imprimirle coherencia a los caminos dispersos y fragmentados de las

experiencias diaspóricas, dentro de las cuales, la trata y la esclavización ocupan un lugar emblemático. La apelación al África como la cultura madre de estas identidades culturales se presenta así como un recurso de resistencia que hace posible imaginar la unicidad de estas identidades (Hall, 1999).

Por otro lado, está aquella concepción que sin desconocer las narrativas del pasado como parte de las identidades, se dirige al reconocimiento de las rupturas y discontinuidades a las que están sometidas estas identidades como parte del juego de la historia, la cultura y el poder. Según el autor, sólo desde esta mirada es posible entender lo que significó la experiencia colonial en la construcción de la gente negra como un Otro cultural y diferente, no sólo a partir de la imposición de la fuerza, sino también y fundamentalmente, a través del moldeamiento de las subjetividades del colonizado. Esta perspectiva se aleja de la consideración de la identidad como una esencia inmutable que se mantiene al margen de la historia a la espera de ser descubierta, para pasar a entenderla como un posicionamiento, como puntos de identificación inscritos en el juego de la historia y la cultura (Hall, 1999). Para este autor, las identidades negras caribeñas son en últimas, identidades de la diáspora:

“La experiencia de la diáspora, como la propongo aquí, está definida no por una esencia o pureza, sino por el reconocimiento de una heterogeneidad y diversidad necesarias, por una concepción de “identidad” que vive con y a través de la diferencia, y no a pesar de ella; por la hibridez. Las identidades de la diáspora son aquéllas que están constantemente produciéndose y reproduciéndose de nuevo a través de la transformación y la diferencia” (Hall, 1999: 144).

En este sentido, en la configuración de las identidades culturales negras confluyen dos vectores: el vector de la similitud y la continuidad, que hace posible establecer el vínculo con una “comunidad imaginaria” en África y, el vector de la diferencia y la discontinuidad, que nos permite entender estas identidades como el producto de la ruptura con ese origen común merced a la trata, la esclavización y la colonización. África vive en el negro, el mulato, el moreno del mundo contemporáneo, pero no es el África original, congelado en un tiempo primitivo e inmutable, sino el África transformado, fragmentado y desmembrado tras 400 años de desplazamientos (Hall, 1999).

### **Referencias bibliográficas**

AGUDELO, Carlos Efrén. “No todos vienen del río: construcción de identidades negras urbanas y movilización política en Colombia”. En RESTREPO, Eduardo y ROJAS, Axel (eds.). Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia. Popayán: Editorial de la Universidad del Cauca, 2004. Pp. 173-195.

AGUDELO, Carlos Efrén. Poblaciones negras y política en el Pacífico colombiano: paradojas de una inclusión ambigua. Tesis de doctorado en sociología. París: Universidad de París III- Nueva Sorbonne, Instituto de Altos Estudios de América Latina –IHEAL-, 2002.

ANDERSON, Benedict. Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

- BARTH, Fredrik. Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.
- BARTOLOMÉ, Miguel. Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina. México: Siglo XXI, 2006.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Etnicidad y estructura social. México: CIESAS, UAM, UIA, 2007 [1992].
- CAVELIER, Catalina. El racismo desde la academia. Contexto académico y aproximaciones a la problemática del racismo y la discriminación racial en el ámbito de las Ciencias Sociales en Colombia. Observatorio de discriminación racial, Universidad de los Andes, 2007. URL: [http://www.iidh.ed.cr/BibliotecaWeb/Varios/Documentos/BD\\_945261041/Racismoacademia\\_Colombia.pdf?url=%2FBibliotecaWeb%2FVarios%2FDocumentos%2FBD\\_945261041%2FRacismoacademia\\_Colombia.pdf](http://www.iidh.ed.cr/BibliotecaWeb/Varios/Documentos/BD_945261041/Racismoacademia_Colombia.pdf?url=%2FBibliotecaWeb%2FVarios%2FDocumentos%2FBD_945261041%2FRacismoacademia_Colombia.pdf), última consulta: 20 de julio de 2013.
- CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE COLOMBIA. Gaceta Constitucional núm. 127, Bogotá, 1991.
- DECRETO 1745 DE OCTUBRE DE 1995. “Por el cual se reglamenta el capítulo III de la Ley 70 de 1993”. Diario Oficial núm. 42.049, del 13 de octubre de 1995.
- DÍAZ-POLANCO, Héctor. Elogio de la diversidad: globalización, multiculturalismo y etnofagia. México: Siglo XXI, 2006.
- GEERTZ, Clifford. La interpretación de las culturas. Barcelona: Gedisa, 1992.
- HALL, Stuart. “Identidad cultural y diáspora”. En: CASTRO, Santiago, GUARDIOLA, Oscar y MILLÁN, Carmen (eds.). Pensar en los intersticios: teoría y práctica de la crítica poscolonial. Bogotá: Universidad Javeriana, 1999. Pp. 132-145.
- HALL, Stuart. “New Cultures for Old”. En: MASSEY, Doreen y JESS, Pat. A Place in the World?. Place, Cultures and Globalization. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- HARVEY, David. La condición de la postmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- HERRERA, Johana. “Cifras, lugares y temporalidades para entender el giro territorial”, foro de acceso libre en la página del Observatorio de Territorios Étnicos, 2012. URL: <http://www.etnoterritorios.org/documentacion.shtml?apc=c1-3---&x=759>, última consulta 2 de octubre de 2013.

- HOBBSBAWM, Eric. "Introducción: la invención de la tradición". En: HOBBSBAWM, Eric y RANGER, Terence. *La invención de la tradición*. Barcelona: Editorial Crítica, 2002. Pp. 7-21.
- HOFFMANN, Odile. *Comunidades negras en el Pacífico colombiano. Innovaciones y dinámicas étnicas*. Quito: Abya Yala, IFEA, IRD, Cemca, Ciesas, 2007.
- LEY 70 DE 1993 "Por la cual se desarrolla el Artículo Transitorio 55 de la Constitución Política". Diario Oficial núm. 41.013, de 31 de agosto de 1993.
- RESTREPO, Eduardo. *Teorías contemporáneas de la etnicidad*. Stuart Hall y Michel Foucault. Cali: Universidad del Cauca, 2004.
- RESTREPO, Eduardo. "Imaginando comunidad negra: etnografía de la etnización de las poblaciones negras en el Pacífico sur colombiano". En: PARDO, Mauricio (editor). *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia- Colciencias, 2001. Pp. 41-70.
- ROJAS, Axel. "Subalternos entre los subalternos: presencia e invisibilidad de la población negra en los imaginarios teóricos y sociales". En: RESTREPO, Eduardo y ROJAS, Axel (eds.). *Conflicto e (in)visibilidad: retos de los estudios de la gente negra en Colombia*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2004. Pp. 157-173.
- VILLA, William. "El territorio colectivo de comunidades negras: más allá de la titulación". En: *Una aproximación al estado de la titulación colectiva*. Quibdó: Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico, 1999.
- VILLA, William. "Movimiento social de comunidades negras en el Pacífico colombiano. La construcción de una noción de territorio y región". En: MAYA, Adriana (ed.). *Los Afrocolombianos. Geografía Humana de Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1998. Pp. 431-448.
- WADE, Peter. *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Ediciones Uniandes, 1997 [1993].
- \_\_\_\_\_ (1993), "El movimiento negro en Colombia", en *Revista América Negra*, núm. 5, pp. 118-132.
- WILLIAMS, Raymond. *Marxismo y literatura*. Barcelona: Ediciones Península, 1980.