

**Acciones Afirmativas y ciudadanía
diferenciada étnico-racial negra,
afrocolombiana, palenquera y raizal.**

Entre Bicentenarios de las Independencias y Constitución de 1991



Investigaciones CES
Serie Idcarán

Acciones Afirmativas y ciudadanía diferenciada étnico-racial negra, afrocolombiana, palenquera y raizal.

Entre Bicentenarios de las Independencias y Constitución de 1991

CLAUDIA MOSQUERA ROSERO-LABBÉ
RUBY ESTHER LEÓN DÍAZ
Editoras y coautoras

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA, sede Bogotá
Facultad de Ciencias Humanas
Departamento de Trabajo Social
Centro de Estudios Sociales - CES
Grupo de investigación sobre igualdad racial,
diversidad cultural, conflictos ambientales y racismos
en las américas negras, Idcarán
Eje transversal conflicto, violencias y ciudadanías

Bogotá, 2009

Catalogación en la publicación Universidad Nacional de Colombia

Acciones afirmativas y ciudadanía diferenciada étnico-racial negra, afrocolombiana, palenquera y raizal : entre Bicentenarios de las Independencias y Constitución de 1991 / editoras y coautoras Claudia Mosquera Rosero-Labbé, Ruby Esther León Díaz. -- Bogotá : Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Centro de Estudios Sociales – CES, 2009
918 p. – (Colección CES. Serie Idcarán)

Incluye referencias bibliográficas

ISBN : 978-958-8063-70-6

1. Diferenciación cultural 2. Discriminación racial – Colombia 3. Grupos étnicos - Colombia 4. Ciudadanía 5. Justicia social 6. Democracia 7. Política pública I. Mosquera Rosero-Labbé, Claudia Patricia, 1965- II. León Díaz, Ruby Esther, 1981-

CDD-21 305.89861 / 2009

Acciones Afirmativas y ciudadanía diferenciada étnico-racial negra, afrocolombiana, palenquera y raizal. Entre Bicentenarios de las Independencias y Constitución de 1991

- © Universidad Nacional de Colombia,
Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales - CES
- © Claudia Mosquera Rosero-Labbé
- © Ruby Esther León Díaz
- © Carlos Augusto Viáfara López, Fernando Urrea-Giraldo, Juan Byron Correa Fonnegra,
Margarita María Rodríguez Morales
- © Maestro José Horacio Martínez. Fotografía de carátula y páginas interiores
- © Albeiro Figueroa. Elaboración de mapas

ISBN: 978-958-8063-70-6

Primera edición: Bogotá, Colombia, 2009
1.000 ejemplares

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA, SEDE BOGOTÁ

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

FABIÁN SANABRIA SÁNCHEZ
Decano

DEPARTAMENTO DE TRABAJO SOCIAL
ZULMA CRISTINA SANTOS DE SANTOS
Directora

CENTRO DE ESTUDIOS SOCIALES-CES
JAVIER SÁENZ OBREGÓN
Director

ASTRID VERÓNICA BERMÚDEZ DÍAZ
Coordinadora editorial

CLAUDIA MOSQUERA ROSERO-LABBÉ
CARLOS MANUEL VARÓN CASTAÑEDA
Corrección de estilo

CARLOS MANUEL VARÓN CASTAÑEDA
Índice analítico

MARÍA CRISTINA RUEDA TRASLAVIÑA
WILSON MARTÍNEZ MONTOYA
ideonautas@gmail.com
Realización gráfica

PANAMERICANA FORMAS E IMPRESOS
Impresión

Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta obra en cualquier forma y por cualquier medio sin la autorización expresa de las editoras, so pena de incurrir en la violación de derechos de propiedad intelectual

Los Bicentenarios de las Independencias y la ciudadanía diferenciada étnico-racial negra, afrocolombiana, palenquera y raizal¹

CLAUDIA MOSQUERA ROSERO-LABBÉ²

A manera de introducción

Eduardo Escobar, reconocido escritor y poeta colombiano, escribió el día 29 de junio de 2009 una columna periodística en el diario *El Tiempo* titulada *el sainete del Bicentenario*, en la cual se preguntaba si acaso el colombiano(a) común y corriente no albergaba un «sentimiento de culpa por la Independencia»; [...] «dicen que Bolívar se anticipó» [habla del proceso independentista]. Afirmó también, con abierto espíritu polemista, que «otro siglo de Colonia no hubiera sobrado en América» (Escobar, 2009: 2). Las anteriores son provocadoras afirmaciones que merecen responderse de manera tranquila con los avances de importantes investigaciones académicas desarrolladas sobre las Independencias, la formación de la Nación y la Constitución multicultural en los últimos años (Múnera, 1998, 2005; Helg, 2000; Almario, 2001, 2003, 2007; Arias, 2005; Bolívar, 2006; Múnera, 2009; Conde, 2006, Bonilla, 2006; Zambrano, 2006).

Los Bicentenarios de las Independencias —las conmemoraciones de doscientos años de los inicios de un proyecto poscolonial de España³— que se celebrarán

- 1 Agradezco los diálogos sostenidos sobre los temas de este capítulo con Ruby Esther León Díaz, Darío Iván Vásquez Padilla y Margarita María Rodríguez Morales dentro del Grupo de investigación sobre igualdad racial, diferencia cultural, conflictos ambientales y racismos en las américas negras, Idcarán; y a la historiadora Marixa Lasso. Los argumentos que aquí desarrollo son de mi entera responsabilidad.
- 2 Con la colaboración de Diana Carolina Pérez Martínez.
- 3 El proyecto poscolonial inició cuando en España ocurrieron la invasión francesa y el «apresamiento» del Rey Fernando VII. Estos hechos históricos supusieron un cambio en la cultura política y en las nociones de ciudadanía, nacionalidad y representación en las colonias, cambios ligados al surgimiento de lo moderno. En este contexto, la legitimidad de la monarquía, en un comienzo carente de cuestionamientos, se puso en entredicho: en 1810, «ya dominaba la idea de que la ausencia del rey resultaba en la devolución de la soberanía al pueblo» (Lasso, 2007: 35), como germen de su

en Colombia entre los años 2010 y 2019, son escenarios estimulantes desde el punto de vista intelectual. Considerando esto, me pregunto si deberíamos aprovechar estas algazaras para recordarnos que aún no hemos asumido los retos epistémicos, éticos y políticos de radicalizar la naturaleza de la relación Estado-sociedad que se pactó en la Constitución de 1991.

Recordemos que al igual de lo que ocurrió después de las Independencias de España, la Constitución de 1991 propendió por *una transformación estructural* del Estado colombiano. Aunque esta última buscó el replanteamiento de la convivencia de la comunidad nacional por medio de la visibilización de una comunidad de ciudadanos(as) diversos (Zambrano, 2006) y en un hecho sin precedentes en la historia del país, se «invitó a los individuos, a replantear su existencia cultural, social y política como miembros de una colectividad subordinada, preexistente o no, antes que como individuos independientes y libres» (Zambrano, 2006: 52).

En razón de lo anterior, los Bicentenarios pueden ser un buen momento para evaluar los importantes, paradójicos y novedosos avances constitucionales ocurridos en el país desde 1991, desarrollados de forma paulatina en lo referido a la manera de concebir el Estado, la Nación, el Estado-nación, la identidad nacional, las ciudadanías, la democracia pluralista participativa y los derechos en general⁴. Estos temas, instaurados hace doscientos años y aún no clausura-

legitimidad. A partir de esta idea, las ciudades en España y en América comenzaron a organizarse bajo la forma de las juntas de gobierno, donde el retorno de la soberanía al pueblo y a las autoridades locales trajo consigo preguntas referidas a la relación entre las colonias y el imperio, tema que a su vez se volvió aún más complejo en América cuando estas juntas permitieron el paso del gobierno de las autoridades españolas a las élites criollas. En este contexto conflictivo se convocaron las Cortes, en las cuales los representantes de todas las regiones de la península y las colonias Americanas «escribirían una Constitución para la monarquía» (Lasso, 2007: 35). Es importante recordar que «los movimientos por la independencia americana no se originaron en las zonas con predominio del trabajo compulsivo indígena y africano, sino en las periferias, en donde los mestizos superaban a indígenas y blancos, y los negros y mulatos libres superaban en número de los esclavos. En Caracas, Buenos Aires, Santiago, Bogotá y Cartagena las juntas criollas arrebataron el poder a los funcionarios españoles en 1809 y 1810, dando los primeros pasos para crear nuevas naciones» (Reid, 2007: 97). Por otra parte, el proyecto posindependentista tuvo dos momentos: el autonomista y el independentista. Este proyecto independentista fue radical en su época e implicó acabar con la monarquía, los estamentos y el sistema de castas.

- 4 Hay avances constitucionales en medio de una crisis estructural aguzada por el neoliberalismo y la intensificación del conflicto armado colombiano en el último decenio.

dos, han sido y son aún recurrentes en nuestro devenir histórico como Nación posindependiente. Tomemos los retos que nos dejó el proyecto poscolonial de España, de cara a los derroteros trazados por la Constitución de 1991 para preguntarnos en dónde estamos hoy.

Ante la mayoría de edad de la Constitución —el 4 de julio de 2009 se cumplieron 18 años desde su promulgación— y en las vísperas de las celebraciones de los Bicentenarios sostengo lo siguiente: antes de halagar la vitalidad de las raíces hispánicas en la nacionalidad colombiana contemporánea deberíamos detener el multiculturalismo acrítico que hoy desarrolla el Estado, con miras a instaurar novedosas prácticas socioculturales, políticas, institucionales y presupuestales, visibles, concretas, tangibles y medibles que materialicen los derechos históricos y contemporáneos de la diversidad étnica, étnico-racial y cultural en general de los grupos y pueblos que conforman la Colombia de hoy.

Diez y ocho años en el desarrollo de la Constitución no han demostrado que no dejamos de ser colombianos(as) si incluimos en la Nación los pueblos y personas que representan *núcleos duros de alteridad* dentro de la misma⁵. Empero, después de todos estos años debemos admitir que es necesario abarcar «una diversidad ampliada y radical, que incluya no sólo a los sectores específicos, es decir, a afrocolombianos, indígenas inmigrantes, gitanos, confesiones no católicas, sino a todos los colombianos» (Zambrano, 2006: 109) en un novedoso proyecto de Nación multicultural y pluriétnica.

Esta diversidad ampliada y radical «permitirá la distribución de poderes, y la cohabitación política, social y cultural, principio para el orden social y para la construcción de una identidad nacional plural [...] la diversidad deberá ser estructuradora de la sociedad y el pluralismo un modo de hacer política [...]. El multiculturalismo es una especialidad del pluralismo político, fincada en la idea de que la diversidad cultural puede influenciar el sistema político» (Zambrano, 2006: 106-108). Esta será la forma de entrar a disputar la ascendencia culturalmente dominante que ostenta el Estado, de la mano con el multiculturalismo acrítico que ha puesto en marcha hasta hoy.

5 A mi entender, los *núcleos duros de alteridad* comprenden lo étnico-racial negro, afrocolombiano, palenquero y raizal, las maneras diferentes de ver el territorio, el desarrollo económico, el progreso, el medio ambiente, los recursos naturales, el poblamiento, el conocimiento, las emociones, la cultura, la política, la familia, el amor, el erotismo, la sexualidad, el parentesco, la procreación, la solidaridad, la ‘raza’, la muerte, la salud y la enfermedad, la belleza, la estética y el cuerpo.

Reconozcamos que el multiculturalismo acrítico del Estado colombiano, condensado en la frase «Colombia se precia y enorgullece de su riqueza étnica» es una fórmula hueca. Además, oculta el hecho de que la gestión política de las diversidades culturales que está implementándose menoscaba las demandas históricas de igualdad, de inclusión social diferenciada, de pluralismo político y de autonomía territorial (Rúa, 2000; Zambrano, 2006; León, 2007) tanto de pueblos y personas indígenas como de pueblos y personas negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras, al igual que de otras diversidades culturales.

Tomemos los Bicentenarios como espacios para realizar serios balances a los pactos trazados desde la Constitución de 1991, esta última considerada como «un dispositivo cultural que ayudó a impulsar en el país cambios culturales, además de los jurídicos y políticos propios de su naturaleza» (Zambrano, 2006: 60). Desde la experiencia que brindan los años y la experiencia de apropiación cotidiana, institucional y política de la Constitución de 1991, Zambrano afirma lo siguiente.

Un cambio cultural en desarrollo y una cultura política en gestación construyen y redefinen histórica, política y socialmente los derechos, los sistemas jurídicos que los administran, los procesos judiciales que los ejecutan, hecho que produce configuraciones normativas e institucionales emergentes —no siempre novedosas, sino distintas por los matices— y realidades sociopolíticas y político-culturales también emergentes (Zambrano, 2006: 42).

Tenemos hoy una Constitución incluyente, desarrollada por funcionarios(as) del Estado que, en su gran mayoría, actúan en pos de la salvaguardia de una hegemonía cultural estatal excluyente, aún presente de manera contradictoria en el Estado multicultural, en las instituciones y en las políticas públicas que se ponen en marcha, que defienden los estandartes de la ciudadanía republicana decimonónica.

Aún hoy, la inamovilidad de los principios ideológicos liberales de igualdad y de no discriminación en el plano jurídico impiden responder con profundidad a los graves problemas sociales, económicos, culturales, ambientales y territoriales que las diversidades culturales en desventaja cargan a costas en las relaciones sociales que las subtienden en términos de clase social, géneros, sexualidades, capacidades, generaciones, religiones, culturas políticas y regionales. Todo lo anterior atenta en la actualidad en contra de verdaderos procesos de cohesión social y nos aleja de un ideal de Estado social de Derecho sustentado en la

equidad y en una nueva concepción de justicia que partiendo de mínimos como la distribución económica y el reconocimiento cultural, incorpore además la reparación por las violencias históricas y simbólicas inflingidas en distintas temporalidades por el Estado y la falta de compromiso democrático por parte de la sociedad civil.

Para salvaguardar los principios liberales de igualdad y de no discriminación ante la ley, y no reformularnos por los principios de la equidad y de la discriminación positiva, el multiculturalismo colombiano optó por rendir culto a las pluriétnias y a todas las diversidades culturales sin atender demasiado el significado de reconocer la diversidad étnico-racial negra. De esta manera, la estructura social, política y económica que naturalizan las desigualdades presentes en las diversidades culturales ha quedado intacta y la hegemonía cultural dominante del Estado sigue en pie, aunque el Estado invierta importantes recursos públicos y de la cooperación internacional en la gestión reduccionista, culturalista y petrificada de las diversidades étnicas y culturales, poniendo en marcha el cuestionado multiculturalismo acrítico que referenció.

Por los motivos anteriores, extendiendo una invitación a que pensemos con qué discursos y prácticas políticas se realizaría una nueva y profunda estructura político-institucional que le dé cabida real en la Nación a las diversidades culturales y étnico-raciales de manera radical dentro de una sociedad pluriétnica y multicultural como la nuestra.

Aprovechando los Bicentenarios, exijamos hablar de la manera como se ha construido el relato histórico. En su libro *El fracaso de la nación: región, clase y raza en el Caribe colombiano* (1998), el historiador Alfonso Múnera Cavada muestra que el papel de los sectores artesanos, conformados por población negra y mulata, se constituyó en la columna vertebral de la primera Independencia de Cartagena; su liderazgo obligó a la élite criolla a declarar la Independencia absoluta de España. Afirma además que durante el periodo comprendido entre noviembre de 1811 y diciembre de 1815, los mulatos y los negros libres de Cartagena compartieron el poder con los criollos y buscaron «consagrar con la República la igualdad de todas las razas, y su condición de ciudadanos con plenitud de derechos» (Múnera, 2008: 51).

Múnera señala que las luchas de negros(as) y mulatos(as) libres en Cartagena se orientaron de modo principal hacia la «búsqueda de ciudadanía, y con ella de una forma de empoderamiento que les permitiera acceder a posiciones y

privilegios» (Múnera, 1998: 52). Se trataba entonces de lograr una articulación entre educación, participación política por medio de redes clientelistas y acceso a la milicia de pardos o de artillería para acceder a los mecanismos de poder y de privilegios sociales que anteriormente les habían sido negados por la dominación española y criolla. ¿Cuántas personas en el país conocen esa historia obliterada? ¿Cuántos colombianos(as) que se educaron en la narrativa oficialista del libro *la Historia de Colombia*, escrito por Jesús María Henao y Gerardo Arrubla, ilustres pensadores, piensan aún que el único aporte de los africanos(as) esclavizados al Nuevo Reino de Granada fue la temible lepra (Múnera, 2005: 196)? ¿Qué otras historias silenciadas que informen las gestas emancipatorias de otros grupos sociales, como las de mujeres, indígenas, campesinos(as), desconocemos aún hoy? ¿Los Bicentenarios no se constituyen acaso en espacios simbólicos idóneos para que personas interesadas en el tema de la igualdad racial para los(as) descendientes de africanos(as) esclavizados afirmemos que el modelo de ciudadanía republicana fue un estruendoso fracaso? Doscientos años después de haber aceptado la retórica inicua del proyecto republicano con su promesa de igualdad jurídica para todos —retomado por las distintas constituciones colombianas—, este dista mucho de sus alcances iniciales cuando llega el momento de evaluar los derechos humanos de primera, segunda, tercera y cuarta generación de pueblos y personas negras, afrocolombianas, palenqueras y raizales. Estudios cuantitativos comprueban esta afirmación (Véanse Urrea y Viáfara, 2007; Uribe y Jaramillo, 2008).

Para concluir, propongo que interroguemos los Bicentenarios de las Independencias desde cinco puntos que estimulen el debate democrático en el país:

- El carácter discursivo del mito de la igualdad formal para todos que sustentó la creación de la República que aún tiene vigencia de manera contradictoria dentro del Estado pluriétnico y multicultural.
- El carácter discursivo del mito de igualdad racial como base para acceder a la ciudadanía liberal republicana y dispositivo efectivo para acallar los futuros reclamos a la ciudadanía incumplida por razones derivadas de la pertenencia a la *raza negra*, a la descendencia africana y negar los negativos impactos de la institución económica de la esclavitud. Esta postura no implica negar hoy las tensiones sociales que se generaron en la construcción de este mito, tampoco negar que existió una enorme presión social para que se diera la igualdad legal para todos. En la época, la aparición de este mito supuso, aunque de manera retórica, un cambio en las relaciones sociales.

- La necesidad de crear mejores condiciones para que en este siglo la igualdad real se concrete en personas, grupos sociales y pueblos subalternizados con las herramientas de un multiculturalismo radical que legitime la necesidad perentoria de complejas e innovadoras Acciones Afirmativas por condición étnico-racial negra e indígena para la inclusión social.
- La radicalización y politización del multiculturalismo por cuanto es una propuesta que no ha gozado de exploración suficiente en tanto forma de gestión de las diferencias culturales, transversalizada por el concepto de justicia reparativa para todos los grupos sociales y pueblos subalternizados de manera histórica.
- El corrimiento del velo a la memoria nacional neutra que ha protegido el Estado y que se expresa en la narrativa de la historia oficial que impregna los manuales escolares, los libros de historia de Colombia, el discurso de la historia oficial y guión hasta hoy monolítico, omniabarcante y, si se quiere, anticonstitucional, del Museo Nacional de Colombia, guardián incuestionado de las jerarquías de raza, género, región, sexualidades menospreciadas y de clase social que rigen la Colombia de hoy (Mosquera Rosero-Labbé, 2007). Dicho guión no responde al artículo séptimo de la Constitución: «el Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana». Tampoco responde al artículo 70, párrafo 2: «[...] la cultura en sus diversas manifestaciones es fundamento de la nacionalidad. El Estado reconoce la igualdad y dignidad de todas las que conviven en el país [...]»⁶.

Este capítulo se divide en tres momentos. En el primero, busco visibilizar los cuestionamientos que estudios académicos recientes aparecidos en el país han realizado a las formas en que se han narrado el Estado moderno y la Nación durante la primera República, principalmente.

En el segundo, intentaré mostrar que el proyecto de ciudadanía liberal republicana excluyó a gente negra desde sus inicios, en especial aquella que aún era esclava, que no había logrado la automanumisión, que no se había fugado o que no hizo parte de los ejércitos independentistas. Los requisitos que criollos patriotas e ilustrados escogieron para hacer parte de la comunidad política republicana no

⁶ Hasta hoy, la situación descrita no ha cambiado. No obstante, ignoro si el Bicentenario será el momento escogido por el Ministerio de Cultura para mostrar el nuevo guión pluriétnico y multicultural merecido por el país que hemos imaginado y que estamos construyendo desde 1991.

podían ser cumplidos por los esclavizados(as) en este momento. No obstante lo anterior, el historiador Óscar Almario afirma que la gente negra del Pacífico Sur, excluida de esa manera de ver la ciudadanía, creó a su vez una *Nación cultural* alterna con unas características perceptibles en la contemporaneidad de las afrocolombias en relación con la *Nación mestiza* andinocéntrica.

La ciudadanía liberal republicana benefició a un número importante de negros(as) libres, pardos(as), mulatos(as) y zambos, es decir, aquellos(as) que pactaron un silencio étnico-racial con el proyecto de *Nación mestiza* ante la promesa de una ciudadanía ciega al color, sustentada en la idea humanista de ser tan personas como los españoles americanos, del color de la piel como un accidente, en el mérito individual y en los principios liberales de la igualdad, la fraternidad y la libertad. Es muy probable que un número importante de ellos(as) haya logrado procesos importantes de inclusión social por medio de distintas estrategias de movilidad social ascendente y adhesión incondicional a la ideología del mestizaje biológico y cultural, que lograron convertirse en ciudadanos blanco-mestizos con *honor, virtud y buen nombre* como el proyecto republicano avizó.

De modo paralelo a lo anterior, existe la posibilidad de que muchos negros(as) libres, pardos(as), mulatos(as) y zambos se hayan convertido a su vez en firmes defensores del proyecto de ciudadanía sin raza y en guardianes de las jerarquías de raza, clase social, género y región que estructuran la sociedad colombiana desde su modernidad. Pero ¿cuál fue la suerte de las personas de pieles y fenotipos más negros? ¿Qué ocurrió con las personas negras que se mestizaron con personas no consideradas blanco-mestizas y que no lograron el mestizaje cultural normatizado? ¿Cuál fue el destino de aquellos que por múltiples razones no lograron el anhelado mestizaje biológico pero sí el cultural, pese al silencio que mantuvieron y han mantenido por varias generaciones durante dos siglos frente a las secuelas que dejó la institución económica de la esclavitud? Afirmando que los descendientes de aquellos(as) que quedaron por fuera de manera colectiva del proyecto de ciudadanía liberal republicana por ser parte del régimen simbólico abyecto de la esclavitud, son quienes aún hoy están inmersos en procesos de reproducción de la pobreza y la exclusión económica de manera intergeneracional y que habitan en geografías que presentan disparidades regionales preocupantes frente a otras zonas del país. Es en ellos donde hay que poner los ojos hoy al hablar de procesos de inclusión social liderados por el Estado y la

cooperación internacional en los años posteriores a la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas conexas de Intolerancia, celebrada el año 2001 en Durban (Sudáfrica).

Por último, me detendré a analizar las inexploradas posibilidades que nos abrió la Constitución incluyente de 1991 para pensar ciudadanías diferenciadas étnico-raciales de manera particular.

Cuestionamientos a la narrativa de la formación del Estado durante el proyecto postindependentista

En los últimos años, en la comunidad académica nacional e internacional circulan renovadas maneras de interpretar al Estado decimonónico que incorporan a los análisis del mismo las ambivalencias, las contradicciones, las tensiones, las paradojas, las encrucijadas y el deseo civilizador presentes en prácticas concretas y discursivas de los actores políticos que hicieron parte del proceso de génesis del Estado moderno colombiano (Múnera, 1998; Rojas, 2001; Arias, 2005; Bolívar, 2006; González, 2007; Almario, 2007; Múnera 2009; Rodríguez, 2009; Anrup, 2006). La incorporación de estas características ha permitido la emergencia de serios cuestionamientos a las formas en que se ha estudiado la formación del Estado moderno colombiano, el lugar que la narrativa histórica otorgó a los contrapúblicos subalternos y la poca importancia analítica otorgada a las distintas formas de violencias manifiestas y simbólicas que se desplegaron en la formación del Estado y la Nación en Colombia.

Los cuestionamientos mencionados muestran de mejor manera los profundos quiebres que desde sus albores tuvo el modelo de ciudadanía republicana avizorado durante la primera República y que se puso en marcha después de liberado el territorio del yugo español, entre 1821 y 1824. El carácter excluyente de este tipo de ciudadanía produjo efectos diacrónicos perjudiciales para ciertos grupos sociales, pueblos y personas que aún no hemos resuelto de manera colectiva.

El primer cuestionamiento sobre las maneras de analizar el Estado decimonónico se dirige a la forma como se lo ha estudiado. En este sentido, Leopoldo Múnera Ruiz afirma que el análisis de la historia de la formación del Estado en Colombia ha permanecido dominado por los enfoques teleológico y normativo, los cuales han adoptado marcos teóricos de Occidente para interpretarlo. Esta situación conllevó a ver el Estado moderno colombiano sólo como defectuoso (Almario, 2007; Múnera, 2008: 12), sin analizar procesos

de naturaleza política y cultural ocurridos desde su formación que dejaron escollos en las relaciones sociales, preguntas sin resolver acerca de la cualidad de la convivencia de las diferencias culturales dentro del territorio nacional e impactos negativos en los procesos de cohesión social, debido al número de violencias simbólicas que se aceptaron como necesarias desde los orígenes del Estado moderno colombiano.

Así entonces, encontramos que existe una narrativa sobre la génesis del Estado moderno reducida a los procesos sociales y políticos que permitieron el paso de la Colonia hacia una supuesta modernidad previamente delineada y asumida desde otras experiencias históricas⁷, donde las acciones colectivas y la especificidad de la sociedad colombiana son asumidas como anomalías o resistencias «premodernas» al progreso, al cambio o a la evolución histórica (Múnera, 2008: 14). De esta manera se han reforzado «los discursos e imaginarios de los cuadros dirigentes de las burocracias estatales, de las élites o grupos que se disputan el control del Estado para poner en marcha sus proyectos sociales» (Múnera, 2008: 13).

Para Múnera Ruiz, ese afán de acomodar la génesis del Estado a matrices interpretativas occidentales ha conllevado a que la historiografía del Estado colombiano haya caído en anacronismos; se ha escrito más de «la construcción o deconstrucción de un tipo de Estado moderno imaginado o deseado, que de la explicación y comprensión de su proceso de formación» (Múnera, 2008: 18).

El segundo cuestionamiento dirige la mirada al lugar que se le otorgó a los contra-públicos subalternos en la formación del Estado⁸. La historiografía colombiana afirmó durante mucho tiempo que en el periodo de las luchas por las Independencias no existieron «expresiones claras de conflictos sociales, debido a que los sectores populares se comportaron de una manera muy pasiva» (Múnera, 2008: 42). Esta visión, que perduró hasta la década del noventa, fue replanteada

7 Como la Revolución americana (1775-1783), la Revolución francesa (1789-1799) y la Revolución esclava de Haití (1791-1804).

8 La revisión historiográfica permite afirmar que en repetidas ocasiones los grupos subordinados han encontrado ventajoso construir públicos alternativos, nombrados por Fraser como contra-públicos subalternos. Según Fraser, estos contra-públicos tienen un carácter dual pues, por un lado, son espacios de repliegue y reagrupamiento, y por el otro «funcionan como bases y sitios de entrenamiento para actividades de agitación dirigidas hacia públicos mas amplios» (Fraser, 1993: 42). En la dialéctica entre estas dos funciones es en donde recae el potencial emancipatorio de los mismos.

en estudios más recientes; estos revelan que la participación de negros(as) y mulatos(as) fue invisibilizada por la posición criolla que asociaba sus acciones al desorden y a la anarquía (Múnera, 1998; Helg: 2005; Almario, 2007).

Esta narrativa de los procesos independentistas sobresale por su carácter ideológico ligado a una postura aristócrata y elitista, así como por la «poco disimulada animadversión hacia los sectores populares» (Múnera, 2008: 45) en los procesos de construcción de la Nación y el poco protagonismo otorgado a diferentes actores sociales no hegemónicos en su creación, tomándolos incluso como destructores del orden social establecido. Para el historiador Alfonso Múnera, el ejemplo claro de esta postura histórica se encuentra en las obras de José Manuel Restrepo, Gabriel Jiménez Molinares y Eduardo Lemaître. En ellas, el concepto de pueblo es asumido de manera general para referirse a los sectores negros, mulatos y zambos, designados desde sus interpretaciones como el populacho y la plebe, entre otros apelativos, sin capacidad de agencia colectiva e involucrados en actos irracionales propios de un ser colectivo animalizado, negando el carácter de actores sociales a grupos subalternos. Los nuevos estudios han ayudado a incorporar otras visiones sobre el papel de sectores populares y de grupos subalternos en las Independencias, los cuales se constituyen en visiones contra hegemónicas sobre el lugar de aquellos en los años fundacionales de la República (Almario, 2007; Múnera, 2008: 50).

El tercer cuestionamiento dirige la mirada hacia la fuerza desestructurante de las violencias simbólicas que se ejercieron sobre las personas que conformaban el pueblo, la miserable multitud o la muchedumbre, el cual representaba las identidades grupales de esclavos negros(as), indios(as), castas, hombres y mujeres pobres, artesanos(as), regiones y religiones distintas a la católica apostólica y romana. La filósofa Cristina Rojas advierte que es necesario ver la violencia del Estado no solo en lo referido a la forma en que este propendió o dudó por el monopolio exclusivo de la violencia física dentro de un territorio, aprehensible por medio de los discursos de las principales figuras intelectuales y políticas ligadas a los partidos liberal y conservador, sino también en «[...] los diferentes regímenes de representación [por parte del Estado] que ponen de presente una diversidad de manifestaciones y de dimensiones simbólicas o representadas de la violencia [...]» (Rojas, 2003: 30).

Para la autora mencionada, la violencia en Colombia no solo es visible en las guerras civiles o en los conflictos regionales; también es posible divisarla en

el modo adoptado en el Estado poscolonial para expresar las «[...] formas de producción, y la formación de identidades raciales, de género, de clase social y regionales en el momento de imaginar la Nación. Aquí se encuentran las violencias simbólicas que se expresan en la forma de nombrar, interpretar y calificar» (Rojas, 2003: 30).

Por otra parte, el deseo civilizador que impregnó el proyecto posindependentista, visto como lugar de encuentro entre el pasado y futuro, la barbarie y la civilización, es propuesto por Cristina Rojas como violento. La violencia a la que alude se expresó, por un lado, en el campo de las representaciones y se asentó en la supresión de la historia, es decir, las historias nativas, locales de resistencia al régimen de castas instalado por la Colonia y las prácticas de resistencia femeninas no tuvieron cabida en el proceso civilizador; y por otro, en el establecimiento de jerarquías diferenciadoras y en estrategias de civilización «impresas en los cuerpos de los criollos, los mulatos, los zambos, los negros y los indios, fueran éstos hombres o mujeres» (Rojas, 2001: 72).

Las jerarquías diferenciadoras también impregnaron el territorio nacional. Al respecto, basta recordar que, por un lado, «según los geógrafos decimonónicos, determinadas clasificaciones raciales se corresponderían con unas formas de vida social y unos espacios geográficos diferenciados de poblamiento, que configurarían una suerte de topografía racial tanto en el Pacífico como en el Caribe» (Almarino, 2001: 27). Por otro, las «regiones se clasificaban según se imaginaban violentas, por su estratificación dentro de la escala de la civilización, o por su papel en la división internacional del trabajo» (Rojas, 2007: 31).

Cristina Rojas afirma además que el deseo civilizador es producto de una violencia originaria que diluye las diferencias en la identidad. De esta forma, la narrativa de una historia única «logra este objetivo al suprimir las historias de los indígenas y de los afroamericanos» y por esta vía la supresión de la historia local es para la autora un acto de violencia que «interrumpió la continuidad entre las diferentes historias», dejando a los que quedaron sin historia, sin la posibilidad de reconocerse a sí mismos (Rojas, 2001: 111).

El deseo civilizador se establece entonces como dependiente de las formas en que se establecieron las diferenciaciones en el proyecto republicano de civilización y del modo en que estas diferencias dieron poder a quienes poseían el conocimiento para dirigir a los subordinados en la senda de la civilización. La creación de una imagen propia criolla en el marco de una civilización

superior, por su parte, implicaba «un desposeimiento violento de la historia, la cultura y la identidad del otro» (Rojas, 2001: 111). Cristina Rojas asume la negación de la historia como una ruptura en el vínculo entre el pasado y el futuro, causada por el hecho de ignorar las raíces (Rojas, 2001: 112). En esta clave analítica podemos entender mejor las razones por las cuales la historia de África y de sus descendientes se obvió como parte de la narrativa fundacional del Estado moderno y de la Nación naciente.

Cuestionamientos a la narrativa de formación de la Nación durante el proyecto postindependentista

La República concebía la Nación decimonónica como una comunidad política abierta en la medida en que sus miembros se adhirieran a políticas delineadas por élites ilustradas, donde todos los ciudadanos adoptarían una única cultura nacional (Williams, 1997: 69). Estos quiebres fundacionales ayudan a entender por qué es importante la construcción de ciudadanías diferenciadas hoy.

Para otras autoras, el orden colonial y sus repercusiones en la formación decimonónica de la Nación en Colombia es «un estabilizador de los rasgos de organización e identificación públicas que se transmite a la época republicana» (Rodríguez, 2008: 97). Desde lo anterior, y analizando el orden colonial, se propone que una de las principales características de la monarquía española radicaba en su carácter corporativo; es decir, la sociedad era entendida como un «cuerpo compuesto por diferentes grupos» organizados de forma piramidal, donde el rey se establecía como máxima autoridad (Rodríguez, 2008: 97) cuya acción estaba limitada por el reconocimiento de múltiples autoridades, asumiéndose desde este enfoque su carácter pactista.

Con la crisis y los intentos de superarla por medio de las reformas borbónicas, aquella sociedad corporativista trascendió a una imagen de una sociedad naturalmente jerarquizada; dicho de otro modo, naturalizó la desigualdad y la procedencia de los individuos a grupos determinados. En este contexto inicial, la ciudadanía en América «tendría un largo trecho que recorrer antes de ser asimilada en todas sus virtudes y potencialidades» (Rodríguez, 2008: 98).

A este respecto, debe admitirse que en la construcción nacional republicana, como legado de la Colonia, se insistía en «tachar como no aptos para la ciudadanía a amplios sectores poblacionales a quienes la promesa republicana se

les adeudó pese al triunfo emancipador de inspiración liberal debido a que las élites mantenían y reproducían un orden en el cual el color de la piel, el género y la clase social determinaban el lugar en la participación civil y política de los individuos» (Rodríguez, 2008: 98-99).

Diversos estudiosos(as) afirman que existen pocos trabajos históricos acerca del papel del Estado como forjador de alteridades, lo cual ha permitido que este importante rol no sea muy reconocido (Segato, 2007). Brackette Williams, reconocida estudiosa del papel del Estado nacional en la institucionalización de la diferencia étnica y experta en estudios afrodescendientes en las naciones de colonización anglosajona, afirma lo siguiente al respecto: «el proceso de construcción de la nación es un proceso de construcción de raza» (Williams, 1989: 436). En dicho proceso, los grupos raciales se transforman en componentes étnicos de la nación originados por ella, esto es, por el elemento pensado como no étnico de la Nación (Williams, 1993:154). La antropóloga Rita Laura Segato sostiene que en la actualidad el Estado continúa ejerciendo un fuerte papel como productor de diversidades culturales (Segato, 2007; 39)⁹. Desde los planteamientos anteriores debe entenderse el papel de la creación del mito de la igualdad racial por medio del mestizaje y del discurso político de la Nación mestiza.

El proceso de mestizaje se configuró como práctica encaminada al progreso, la civilización y al proceso civilizador y fue visto como un proceso evolutivo de blanqueamiento. Este proceso de mestizaje representaba para los criollos un éxito cuando se daba la mezcla del blanco con un *color inferior* y un retroceso cuando una persona ya algo mezclada se une de nuevo con un color oscuro (Rojas, 2001: 92).

Para Cristina Rojas, el deseo civilizador se convierte entonces en un sueño de civilización mestiza, donde por medio del mestizaje era posible una socie-

9 Rita Laura Segato se refiere a este proceso de formación de alteridades históricas. Las define como aquellas formadas a lo largo de las historias nacionales, sus formas de interrelación son idiosincráticas de esa historia. Son «otros» que resultan de formas de subjetivación partiendo de interacciones por medio de fronteras interiores, iniciando en el mundo colonial y luego en el ámbito demarcado por los Estados nacionales (Segato Rita, 2007: 62). En este campo, las denominadas alteridades históricas son una forma de relación, una modalidad particular de ser-para-otro, en el espacio marcado de la nación donde se desarrollaron estas relaciones, bajo la interpelación del Estado (Segato, 2007: 63).

dad blanca que no estuviese dividida en términos raciales; es decir, donde las razas inferiores eran asimiladas por la raza blanca, siendo esta la predominante (Rojas, 2001: 94).

Para muchos autores es importante detenerse en la manera en que ha operado la relación «Nación, raza y cultura», pues desde ella se institucionalizaron las fronteras erigidas para la inclusión/exclusión alrededor de la ciudadanía (Williams, 1997: 68). Los procesos de las Independencias y los primeros años de vida republicana constituyen espacios de gran riqueza para analizar cómo operaron éstas intersecciones en Colombia.

Sobre la forma de construcción de la narrativa de la Nación, al igual que para el Estado, han aparecido nuevos cuestionamientos que parten del reconocimiento de que la nueva historia de Colombia (1960-1970) se preocupó más por los grandes procesos sociales y económicos en la formación del Estado y de la Nación (Melo, 1989; Palacio, 1983) que por entender las dinámicas referidas a la política y a la cultura¹⁰, razón por la cual se desestimaron en el análisis estos dos elementos clave en la comprensión de la formación de la Nación y de los procesos asociados a la producción de ciudadanía que se generaron a raíz del movimiento independentista (Múnera, 1998)¹¹. Múnera sostiene que al estallar la Independencia no existía una élite criolla con un único proyecto nacional, sino varias élites regionales que poseían proyectos diferentes en coexistencia con los grupos subordinados que tuvieron una participación decisiva, proyectos e intereses propios. Por esta razón, el proyecto de Nación unitaria fue un fracaso desde sus inicios.

Otros autores(as) se apartan de las explicaciones según las cuales las élites criollas ilustradas impusieron un relato de homogeneidad cultural para imaginar

10 Ingrid Johanna Bolívar sostiene que es posible observar el vínculo entre la cultura y política por medio de la dominación política que ha tendido a «operar y vivirse como diferencia cultural en aquellos contextos que han sido excluidos del mundo político ciudadano» (Bolívar, 2006: 4).

11 Alfonso Múnera afirma que la obra de Javier Ocampo López titulada *El proceso ideológico de la emancipación* se constituye en una clara excepción a dicha tendencia, estableciéndose como un primer intento de análisis sistemático de las ideas que dieron forma a las luchas de Independencia, en el cual se propone que «la ideología nacionalista de la élite neogranadina dominó las filas independentistas» (Ocampo, 1971, citado por Múnera, 1998: 15).

la Nación. En lugar de ello, afirman que dichas élites fijaron patrones jerarquizados para la incorporación a la misma (Arias, 2005: 4).

Por otra parte, la historiadora Marixa Lasso se pregunta cómo se creó el mito de la igualdad racial durante la primera República acudiendo al discurso del mestizaje; indaga, ante todo, las razones por las cuáles el mito perduró hasta nuestros días. En tiempos de conmemoraciones de los Bicentenarios de las Independencias, el hecho de traer al debate público los hallazgos de Lasso me afirma en la necesidad de hablar de la fundacional negación de ciudadanía que se hizo a las personas pertenecientes a la «raza negra» que eran esclavas y de romper el pacto de silencio racial que ha permanecido en los descendientes de criollos(as) y africanos(as) durante varios siglos, en detrimento de procesos de inclusión social colectivos de estos últimos.

Otros autores se preguntan por los impactos que han tenido los cambios constitucionales ocurridos en América Latina sobre el concepto de Nación, que le han dado cabida a la idea de constituciones multiculturales (Bonilla, 2006; Zambrano, 2006). En especial, existe un gran interés por el curso que tomarán las distintas exigencias que los movimientos sociales de base identitaria étnica y étnico-racial hacen a las naciones latinoamericanas y caribeñas: estos piden hablar de redistribución económica y de reconocimiento cultural de manera simultánea dentro de Estados multinacionales que participan de esta nueva etapa de la globalización económica (Vizcaíno, 2007: 29).

Cuestionamientos a la narrativa de la homogeneidad cultural y étnica de la Nación

El antropólogo Julio Arias Vanegas afirma que con la Ilustración y la posindependencia la historia nacional se concentró en el futuro, dejando de lado el pasado. Para explicar la legitimidad de las Independencias, las élites criollas debían librarse del pasado colonial con miras a legitimar el ideal de República de progreso y civilización que encarnaba el nuevo proyecto poscolonial. Por esta razón, hubo momentos en los cuales «fue necesario limpiar el pasado español y conjugarlo con el de las incipientes civilizaciones indígenas» (Arias, 2005: 7), articulándolos en un solo camino histórico.

No obstante lo anterior, entre los críticos de la herencia de la conquista y de la Colonia española se presentó una contradicción en otros momentos, ligada al hecho de que a pesar de la necesidad de dejar atrás el siniestro pasado colonial, se

mantenía la idea del linaje español como «tronco de origen cultural significativo para el carácter letrado de la élite» (Arias, 2005: 13). De ese modo, la Nación se funda en una fuerte tensión entre lo propio y lo ajeno, donde el pasado español servía para nutrir el nuevo proyecto y se constituía en una herencia viviente, perdurable en las costumbres y en lo popular.

Es importante destacar que el énfasis principal dado a la tradición hispánica, considerada propia, estaba orientado a la distinción social con todos los dispositivos que incurrieran en ella, apropiados por élites para diferenciarse y legitimar su posición frente a lo que serían los Otros de la Nación. Esta diferenciación se sustentó en «la insistencia paralela del carácter hispánico del linaje de los grandes líderes nacionales y de la herencia hispánica que debía tener el pueblo nacional» (Arias, 2005: 14), la cual se orientaba, por un lado, a diferenciar a la élite del pueblo y, por otro, a proponer patrones de normalidad nacional «que se unían en medio de jerarquías sociales y raciales» (Arias, 2005: 14). En este sentido, la lengua se configuró como un legado hispánico viviente que propiciaba la unidad cultural; de ello devino el hecho de que se hicieran esfuerzos homogeneizadores del nacionalismo para la incorporación y reducción de los pueblos indígenas por medio de la instrucción del idioma patrio y la religión católica importante para «preservar la moral pública y complemento necesario a la libertad individual» (Helg, 2000: 231).

Cristina Rojas afirma lo siguiente, de manera lapidaria:

Los colombianos no inventaron una Nación en el siglo XIX, el país estaba profundamente dividido por razones raciales, regionales, de género, e identidades de clase que impidieron la formación de una identidad colectiva; para esta autora la búsqueda de diferencias y distinciones fue más poderosa que la necesidad de promover la unidad y el interés general. La concepción de comunidad se vio obstaculizada por el sistema de diferencias que acompañaba el deseo civilizador (Rojas, 2003: 314).

Por los motivos anteriores, la creación del proyecto republicano es un espacio para entender cómo los ideales de la nacionalidad, edificados a partir de una imaginada unidad, se establecieron en un contexto donde las políticas institucionales, las prácticas discursivas y la oferta de derechos sociales fueron excluyentes y/o diferenciadas a partir de las líneas trazadas entre clase, raza, género, capacidad y sexualidad (Williams, 1997: 69).

Cuestionamientos a la narrativa de la igualdad racial durante el proyecto postindependentista

Para quienes nos interesamos en el tema del racismo y de la discriminación racial, es interesante detenerse en la génesis del mito de la igualdad racial; en este cometido resulta de particular interés el proceso que condujo a las Cortes de Cádiz. La razón de ser de estas Cortes fue transformar las instituciones legales y las políticas hispánicas: entre estas transformaciones se encontraba la reestructuración de las relaciones entre la Metrópoli y las colonias, pues establecía un nuevo estatus para las colonias al declararlas «parte integral de una única nación española» (Chust, 1999: 52, citado por Lasso, 2007: 35). Al mismo tiempo, los debates que se desarrollaron en los procesos conducentes a las Cortes de Cádiz muestran que el acceso a la ciudadanía tenía como prerequisite un pacto de silencio frente a la ‘raza’ de los hombres de ascendencia africana.

Pese a esta declaración formal de igualdad entre españoles y americanos, la concreción de esta igualdad con la Metrópoli no llegó a plasmarse. Por el contrario, se suscitaron nuevos cuestionamientos frente a la manifestación de la igualdad política, la representación igualitaria para los americanos y la definición igualitaria proporcional de los diputados. La discusión fue más allá, por «el peso demográfico de los grupos de color en América, pues la igualdad y la representación adquirieron connotaciones raciales» (Lasso, 2007: 35).

Estas connotaciones, unidas a los cuestionamientos referidos a la proporcionalidad de la representación para los negros, dieron origen al desarrollo de nociones de raza y ciudadanía; ello acarrió que en las Cortes de Cádiz la representación americana estuviera atada a las discusiones acerca de la igualdad racial, donde el punto central hacía referencia a la representación de una sociedad heterogénea racialmente en la Asamblea Constitucional.

El problema giraba entonces en torno al peso político de los diputados americanos, en tanto que la proporcionalidad entre diputados y ciudadanos y la aceptación o rechazo de la ciudadanía para la gente de ascendencia africana o indígena implicaba el dominio de la Cortes por parte de los americanos. En este marco, los diputados españoles, quienes no podían expresar el temor de ser sobrepasados a causa del predominio de la retórica nacionalista de la armonía y la igualdad, se enfocaron en atacar por medio del señalamiento de las características que desde su perspectiva impedían a los pardos —negros y mulatos libres— obtener la ciudadanía, dado que los indígenas ya ostentaban libertad e igualdad nominal.

Para Lasso, la introducción de la igualdad racial de los pardos en el discurso patriota no se dio de un día para otro (Lasso, 2007: 35). Lo anterior puede observarse en los debates de las Cortes: allí, en algunas posturas eran aún visibles los vestigios de la sociedad feudal. En este sentido, dicha autora afirma que «aunque los diputados americanos aceptaron las nociones liberales de representación, no promovieron automáticamente la representación de los pardos» (Lasso, 2007: 36).

Los debates se enfocaron desde esta perspectiva en la Nación, en la cual residía la soberanía. Para los españoles, el contraste entre América y España remitía a las diferencias y conflictos raciales del primero frente a la homogeneidad y la armonía del segundo. De ello se desprende que al considerar complejo el tema de la heterogeneidad, los españoles propusieron que se debía esperar a la realización de la Constitución.

Los americanos no pudieron rebatir la argumentación anterior, pues consideraban la Nación y la soberanía desde las ideas que daban prioridad a la unidad y la homogeneidad, en detrimento de la división y la diferencia. En este contexto, el acuerdo al que se llegó sólo aceptó la representación criolla e indígena, dejando el tema de la representación negra en espera. Sin embargo, frente a los argumentos que denigraban a la heterogeneidad racial americana se generaron argumentos «en defensa de la diversidad racial de su región» (Lasso, 2007: 36) entre los americanos.

Al parecer, la defensa tuvo que hacerse más fuerte cuando fue presentado el borrador de la Constitución en 1811. Pese a que en este se establecían oficialmente los negros(as) como parte de la Nación española, en artículos adicionales se definían como ciudadanos(as) «solo a aquellos cuyo origen se remontaba a España o a América» (Lasso, 2007: 36). En ese sentido, la representación se asignaba desde el mismo parámetro, incluyendo a los criollos, los mestizos y los indios y excluyendo de esta forma a «aquellos cuya ascendencia incluyera sangre africana» (Lasso, 2007: 36). Lo anterior implicó la disminución de la representación americana y evidenció la inconsistencia del discurso oficial español sobre la igualdad de los criollos(as).

Lasso sostiene que a pesar de la oposición de los liberales españoles frente a la ciudadanía de los pardos, los primeros no podían establecer una «barrera rígida entre ciudadanos blancos y negros» (Lasso, 2007: 36). Ello se debía a la concepción cristiana de la igualdad y la creencia ilustrada, donde el mérito

determinaba el estatus social antes que el origen, además del temor frente a la hostilidad de los pardos americanos, en su mayoría fieles a España. De ahí que se sustentara la inferioridad de los afroamericanos(as) en «su triste origen, y falta de educación y su incorporación debía hacerse de manera gradual a partir del mérito y la virtud» (Lasso, 2007: 36).

En este contexto, y frente a las acusaciones sobre la negación de la ciudadanía para los pardos, los diputados españoles recurrieron a los ejemplos de Estados Unidos y Gran Bretaña como naciones donde «el progreso, la ilustración y las leyes liberales» (Lasso, 2007: 37) no habían significado el otorgamiento de la ciudadanía a los(as) descendientes africanos libres. Así mismo, se remitieron a acusar a los americanos(as) de negar los antagonismos raciales por conveniencia política, retándolos a dar a los pardos no solo el derecho a ser representados, sino a ser representantes y diputados.

Otros de los puntos en los que se fundamentaron los diputados españoles fueron la segregación de los registros parroquiales en América, la ofensa que representaba para los criollos ser confundidos con los mulatos y los prejuicios raciales de las élites criollas, asumiéndose como aliadas tradicionales y protectores de los pardos(as). En adición, otro de los aspectos controversiales de los debates estuvo ligado al derecho de los pardos(as) a ser representados, discusión que dividió a los diputados americanos entre quienes consideraban las formas en que debía generarse esta representación y quienes, desde posturas más conservadoras, postulaban el derecho de los pardos a «elegir pero no a ser elegidos» (Lasso, 2007: 37).

Para esta autora, la defensa de la ciudadanía de los pardos constituyó una innovación de los disputados americanos por medio de la cual buscaban una idea de diversidad racial que encajara con el ideal de Nación en el cual los ciudadanos compartían valores e intereses comunes, y demostrar a partir de ello, que las relaciones raciales en la América española eran armónicas y no conflictivas. En este sentido, los diputados americanos culpaban a las leyes «bárbaras y arcaicas» (Lasso, 2007: 38) del ocultamiento de la ascendencia social, y por tanto consideraban las leyes de la Constitución claramente excluyentes; es decir, no solo no eran el remedio para la división conflictiva, sino que además mantenían y generan el conflicto «en una sociedad caracterizada por la armonía social» (Lasso, 2007: 38).

De forma similar a lo anterior, frente a la expulsión de los pardos del cuerpo político los criollos debieron defender una noción de nacionalidad basada en

las ideas de Abbé Siéyès. Bajo dicha noción, el ciudadano era quien llevaba a cabo obras en beneficio de la Nación, resaltando además una idea de nacionalidad que daba prioridad al «nacimiento, a la cultura y el amor por la patria sobre los orígenes raciales» (Lasso, 2007: 38). Por tanto, negar la ciudadanía a los pardos(as) equivalía a negar su pertenencia a la Nación donde habían nacido.

En tiempos de ciudadanía diferenciadas contemporáneas es necesario detenerse en las maneras como las dinámicas regionales interactuaron con el proyecto republicano de ciudadanía liberal, pues desde esta comprensión tendríamos que imaginar hoy ciudadanía diferenciadas transversalizadas por la pertenencia territorial. Para este cometido es necesario entender el lugar simbólico y político de una mayoría de pardos, mulatos, negros libres y de una minoría de población negra esclava en lo que hoy conocemos como Caribe continental, Pacífico Sur y Valle del Cauca. De esta forma comprenderemos que estos dos grupos ingresaron al proyecto de Nación blanco-mestizo y al discurso y práctica de la ciudadanía liberal de manera asimétrica.

La distancia entre España y el Caribe colombiano: negros libres, mulatos y pardos en la búsqueda temprana de una *ciudadanía ciega a la raza*

Los análisis históricos actuales sobre las dinámicas de los procesos de las Independencias en el Caribe neogranadino, en los que participaron negros(as) libres, mulatos(as), zambos(as) y pardos(as) parecieran bifurcarse, mas no excluirse de manera mutua, en dos grupos. El primero se compone de quienes creen importante hacerse preguntas acerca de la ausencia en los actores sociales mencionados de una estrategia política basada en la raza para acceder a la ciudadanía liberal republicana. Al respecto, estas personas afirman cuestiones como la siguiente:

Alrededor de 1800, los libres de ascendencia africana y los esclavos formaban la gran mayoría de los habitantes de la región, lo que hacía temer a las elites blancas que los dos grupos se unieran para promover la revolución como había sucedido en Haití. Los hombres libres de color, es decir, los negros, mulatos, zambos y cuarterones libres no aprovecharon la apertura política producida por las guerras de independencia para imponer su dominio. Tampoco trataron de organizarse de manera

autónoma o en unión con los esclavos —quienes representaban alrededor del 10% de la población costeña— para formar una identidad racial y lograr la igualdad y la libertad en sus propios términos (Helg, 2000: 221)¹².

El segundo grupo se compone de quienes resaltan la búsqueda temprana de ciudadanía sin raza por parte de los actores sociales mencionados, sin negar la situación de ausencia de estrategia política descrita. Estos historiadores (Véanse Múnera, 1998; Conde, 2006), afirman lo que se cita a continuación:

[lo importante es resaltar que a principios del siglo XIX] pardos, mulatos y en general libres de todos los colores practicaban actividades artesanales, y atendían pequeños negocios en los centros urbanos y en el mundo rural del Caribe neograndino [...] una considerable mayoría de ellos sabía leer y escribir, aunque el gobierno español les negó el ingreso a instituciones educativas por su condición racial. Tanto estas circunstancias como el estatus miliciano hicieron de estos grupos raciales sectores sociales de una decisiva participación en los acontecimientos de las Independencias. El hecho fue reforzado por la puesta en escena de la igualdad política, cuyo mayor significado era la condición de ciudadano (Conde, 2006: 191).

Ubicándose en una posición un tanto intermedia, Marixa Lasso aborda las preguntas raciales que sugiere el periodo de la primera República, concentrándose

12 Siguiendo a Aline Helg, para entender esta situación es importante resaltar tres situaciones explicativas. Primero, al finalizar el periodo colonial la presencia de mujeres jefas de hogar solteras que tenía trabajos urbanos en ciudades del Caribe neograndino (como Cartagena y Mompox) era mayoritaria frente a los hombres que tenían trabajo rural en haciendas o ranchos; esta situación hacía que las mujeres no pudiesen encontrar cónyuges dentro de su propia categoría socio-racial. Es así como muchas tenían amantes casados, en ocasiones blancos. Es posible que «los niños nacidos de uniones entre mujeres de ancestro africano y hombres blancos se sintieran menos negros que los otros» (Helg, 2000: 240). Segundo, dado el papel de las mujeres en el dinamismo de la economía urbana, muchas de ellas dependían de patronos y clientes de la élite blanca, lo que las integraba a las redes clientelistas de la ciudad, espacio en donde en apariencia superaban las líneas de clase, 'raza' y género. Tercero, «es posible que la falta de conciencia racial que uniera a los libres de color con los esclavos de origen africano proviniera del hecho de que en las ciudades más importantes de la costa no era excepcional que hombres y mujeres de color libre fueran propietarios de esclavos» (Helg, 2000: 239). Dicho de otro modo, estos hombres y mujeres de color libres tenían intereses en la jerarquía socio-racial existente.

en las distancias entre las prácticas discursivas de exclusión a la ciudadanía liberal por motivos raciales o por la *mancha de la esclavitud* junto con la pragmática de la política en contextos locales. Nos recuerda que mientras en Cádiz se llevaba a cabo el debate frente a la ciudadanía, «en el Caribe colombiano sucedían cambios rápidos e importantes» (Lasso, 2007: 38). Lo anterior puesto que, de forma similar a otras ciudades en Cartagena, los criollos habían depuesto a las autoridades del Imperio para establecer juntas de gobierno «en nombre del pueblo soberano» (Lasso, 2007: 38).

A este respecto, Lasso señala que el pueblo no era una «simple construcción retórica para legitimar al gobierno criollo» (Lasso, 2007: 38). Por el contrario, la alianza de hombres y mujeres dirigida por los criollos puede verse como una unión o movimiento de carácter patriótico donde el pueblo, en su mayoría conformado por gente libre de ascendencia africana, se configuró como protagonista político cuya aparición tuvo claras implicaciones raciales y sociales en la participación política.

En este contexto, la convocatoria al cabildo abierto de Mompo es para la autora una demostración de los problemas que enfrentaba la idea de inclusión política en la revolución, pues no existía claridad sobre quiénes tenían derecho a participar en las decisiones políticas a nivel local. Además, no se había establecido aún una retórica oficial en cuanto a la delimitación y las características de la ciudadanía política (Lasso, 2007: 39), razones que impidieron que este cabildo se llevara a cabo.

Por su parte, los miembros criollos del cabildo de Cartagena tenían claro que necesitaban el apoyo de las clases populares para deponer a las autoridades españolas; en razón de ello, el apoyo de los pardos(as) era crucial para el triunfo de los patriotas. Esta alianza entre criollos y pardos fue oficializada en las primeras elecciones de Cartagena, donde los pardos fueron incorporados a la definición de pueblo; sin esperar la legislación de Cádiz, se otorgó la ciudadanía igualitaria a la gente de ascendencia africana (Lasso, 2007: 38).

La alianza descrita también se vio reflejada en las narraciones patrióticas, en las cuales se alababa de manera discursiva la nueva unidad social y racial, contraria a las prácticas coloniales. En este contexto, Lasso expone que un testigo de la cooperación entre pardos y criollos que buscaban deponer al Gobernador Montes describió este acontecimiento como «el nacimiento de un pueblo revolucionario liberado de las jerarquías sociales coloniales» (Lasso, 2007: 38).

Esta transición del pueblo de Cartagena tiene estrecha relación con la negativa de las Cortes de Cádiz respecto de otorgar la ciudadanía a los pardos(as). Lo anterior dio lugar a la Declaración de la Independencia de dicha ciudad, pues «la junta ya había conferido igualdad a todas las razas», y una retórica nacionalista que asociaba la jerarquía racial con el despotismo español» estaba empezando a generarse (Lasso, 2007: 40).

En razón de lo anterior, el surgimiento de una retórica que distinguía a América de España permitió que el nacionalismo patriota ganara poder y cohesión. Desde esta perspectiva, Lasso propone que en esta retórica España representaba el pasado, la corrupción y el despotismo, mientras América era considerada como el futuro, la ilustración y la virtud (Lasso, 2007: 40).

Además de lo anterior, las construcciones raciales fueron articuladas a la retórica, vinculando las jerarquías sociales con el despotismo español y la discriminación como «símbolo antiamericano» (Lasso, 2007: 40). Como ejemplo de esta articulación, Lasso plantea que en la traducción de los Derechos del Hombre realizada por Picornel se reflejan estos desarrollos; aduce que «el republicanismo en América, adaptó las ideas de Nación y ciudadanía a las realidades raciales americanas, y elaboró cuidadosamente las nociones de virtud cívica que subyacen al discurso oficial de los primeros años de la República de Colombia» (Lasso, 2007: 40).

Para Lasso, el trabajo de Picornel se caracteriza por la contrastación entre el pasado despótico de la Colonia y las virtudes del republicanismo que consideraba la unidad como principal virtud, donde las relaciones raciales tienen una gran importancia. De modo similar a Picornel, Joseph White consideraba que las diferencias eran nefastas para la unión y prosperidad de América; sin embargo, creía que la igualdad racial debía consumarse bajo la monarquía, no en una América independiente.

La postura de White estaba fundamentada en la idea de que los criollos estaban atados a los prejuicios raciales, hecho que aumentaría las distinciones entre razas en un gobierno criollo. Pese a lo anterior y en el marco de los debates de Cádiz, esta postura no pudo sostenerse en la medida en que la igualdad racial se convertía en una característica de las posiciones políticas de los diputados americanos. En este sentido, Lasso sostiene que lo que comenzó como una estrategia para asegurar una mayor representación americana se consolidó como una construcción nacional poderosa (Lasso, 2007: 41). No obstante lo anterior,

a este relato histórico de Marixa Lasso habría que incluir la postura de Aline Helg; a continuación se presenta una cita textual de esta autora al respecto:

Las alianzas políticas jerárquicas representaron para los hombres de color libres una etapa importante en su integración al nuevo sistema político, que deseaban ardientemente. Partiendo de la igualdad dentro de sus unidades militares, los milicianos negros, pardos y zambos obtuvieron la igualdad individual para todos los hombres que compartían la tarea de defender la plaza, cualquiera fuera su raza. Sin embargo, dado que el discurso sobre el tema de la igualdad exigía guardar silencio sobre la cuestión de la raza, optaron por ganar la igualdad en razón de sus méritos personales y de sus servicios a la sociedad y no de su raza. Este tipo de justificación limitaba automáticamente la aplicación de los conceptos de igualdad y ciudadanía a la población adulta libre y masculina. Como resultado, los hombres libres de color disociaron su causa de la de otros grupos privados de derechos civiles como los siervos, los esclavos, los indígenas y las mujeres en general. También evitaron cuestionar el papel de la raza en la definición de la situación de los seres humanos. Y no surgió conciencia racial alguna que uniera a los libres y a los esclavos de ancestro africano *puro* o parcial (Helg, 2000: 242).

En este marco de ideas, el discurso de José Francisco Bermúdez dirigido a los soldados negros en la reconquista española de 1815 pone de manifiesto la importancia que habían adquirido los debates de Cádiz. Para inspirar a los soldados, personificó a la Independencia como una lucha por los derechos de los pardos(as), transformando con «destreza» la necesidad que tenían los criollos del apoyo de los pardos en la necesidad que tenían los pardos de los criollos para acceder a sus derechos (Lasso, 2007: 42). Al respecto, Helg afirma lo siguiente.

[la élite y las clases populares] adoptaron una posición pragmática frente a las nuevas circunstancias porque se necesitaban entre sí: la élite criolla a los hombres de color para ganar el poder, y los hombres de color a la élite criolla para ganar la igualdad. La raza estaba muy presente en la mente de todos porque la pequeña minoría blanca no podía sobrevivir sin el apoyo de la inmensa mayoría de origen africano y porque los hombres de color querían decir con igualdad era igualdad con los blancos (Helg, 2000: 243).

En el Caribe neogranadino, negros(as) libres, pardos(as), zambos(as), cuarterones(as) y mulatos(as), es decir, personas de ascendencia africana mixta, buscaron *de manera individual* por medio de la idea del mérito visto como un

criterio neutro, y con cierta autonomía una movilidad social ascendente que les brindara la inclusión social, a la par con el reconocimiento de algunos derechos cuyo efecto les hiciera tomar distancias jerárquicas y simbólicas de las castas degradadas y de personas mucho más negras y subalternizadas que ellos. Para lograrlo, no se opusieron al orden sociorracial existente y aceptaron ser funcionales al sistema aprovechando una relativa flexibilidad de las categorías raciales: utilizaron redes clientelistas de vieja data, sacaron provecho de la complejidad de las relaciones sociales y raciales en Cartagena que venían de la Colonia y que no sufrieron mayores modificaciones durante la primera República. Para Marixa Lasso muchos pardos denunciaron de manera abierta la discriminación y no veían ninguna incompatibilidad entre hablar de ‘raza’ para denunciar el racismo y hablar del color de la piel como accidente y esto los hacía radicales para la época, por ello fueron encarcelados, desterrados y ejecutados. Lo que silenció la ‘raza’ no fue la adopción de la ideología mestiza en los pardos sino la criminalización de aquellos que denunciaron el racismo de manera temprana.

Las dialécticas relaciones entre el centro y la periferia: la emergencia de una Nación Cultural en el Pacífico Sur

A la repetida afirmación respecto del hecho de que las élites criollas intentaron desconocer la etnicidad presente en el territorio neogranadino en su afán homogenizador, el historiador-antropólogo Óscar Almario García nos recuerda que desde el análisis de la experiencia concreta de las etnicidades en Latinoamérica, enmarcadas por el colonialismo español, y del Estado-nación como expresión política del capitalismo en Hispanoamérica, es posible dar cuenta de la presencia de historicidad en la etnicidad, aún en condiciones de dominación y hegemonía cultural discursiva.

Para el caso del Pacífico Sur, Almario plantea que desde mediados del siglo XVIII los negros(as) subalternizados crearon una Nación cultural, distinta y anterior a la que se estaba narrando durante la República. De ese modo, se generaron procesos de etnogénesis de los grupos negros del Pacífico Sur, en los cuales dichos grupos pasaron de su inicial referencia, ligada a la ancestralidad africana, a la creación sistemática de referencia relacionada con su experiencia endógena. Almario afirma que de modo contrario a lo que se piensa al respecto, esta región poseía una compleja relación con el mundo andino, representado por las provincias de la Audiencia de Quito, en los niveles comercial, de abas-

tos, de circuitos oficiales y caminos informales que permitían la conexión de las regiones y territorios. A partir de esta afirmación, la experiencia colectiva de la formación de una identidad negra se asume desde una perspectiva de larga duración. Almario propone entonces que se presentaron momentos cruciales en el proceso de etnogénesis: en las últimas décadas del periodo colonial se reforzó el modelo político centro-periferia, en el cual la etnogénesis permitió la irrupción de manifestaciones de desesclavización y territorialización¹³ de los grupos negros por las rupturas en dicho modelo, las cuales coinciden con las luchas por la Independencia y el desplome del régimen esclavista (Almario, 2003: 64).

Según Almario, la manumisión jurídica otorgada a los esclavos (1851) como mecanismo para que se los incorporara al proyecto nacional, unida a la ocupación de nuevos territorios por parte de las comunidades negras, se configuran como campos de fuerza efectiva y simbólica que difieren de la idea de territorio concebida por la Comisión Corográfica y de las estrategias de integración del Estado, relacionadas con la evangelización y el ordenamiento social y territorial, buscado a nivel estatal, y con la pretendida modernidad a nivel político, educativo y cultural (Almario, 2003: 64).

Almario sostiene, además, que el proceso de etnogénesis se ancló en el sentimiento y percepción del territorio como singular y propio. Desde esta perspectiva, la etnicidad —en la cual el territorio y su construcción social están ligados a las experiencias colectivas de la esclavización y la libertad e interactúan con otros grupos y con el Estado— se da en términos de la llamada Nación cultural mencionada (Almario, 2003: 64).

Siguiendo con los planteamientos de Almario, este sostiene que en los periodos 1823-1835 y 1835-1957 la región pasó de ser un área periférica o de frontera minera a ostentar una administración con relativa autonomía, hasta culminar en una fase de pleno control desde el interior andino que ha perdurado hasta la actualidad. En este sentido, se propone que en el caso particular de la Región Pacífica, las dinámicas causantes del surgimiento y consolidación del Estado nacional se generan en una situación de dependencia respecto al

13 La desesclavización «alude al proceso polifacético de búsqueda de la libertad» a nivel individual, familiar y colectivo; la territorialización alude a la construcción de territorios en libertad (Almario, 2003: 65). Desde estas dos dinámicas se proponen la diferenciación y la expresión de la etnicidad de los grupos negros desde el territorio, lo que en palabras del Almario es entendido como *etnicidad territorializada*.

poder central representado por la ciudad de Popayán. En este marco de ideas se plantean tres líneas de análisis: la primera, referida a las tensiones entre los territorios pertenecientes a la región mayor (antigua gobernación de Popayán), y la zona central (Santafé y Quito); la segunda alude a las tensiones entre la periferia (Pacífico Sur o antigua frontera minera) con el centro del poder de la región (Popayán) y con los subcentros regionales (Cali o Pasto); y la tercera se refiere a las distintas maneras en que los sujetos sociales colectivos entendieron, representaron y significaron el territorio en concordancia con sus sentidos de identidad social y étnica (Almario, 2003: 89).

La creación de la Provincia de Buenaventura se presentó como resultado de varios factores, entre ellos la necesidad de los dirigentes de vincular el proyecto nacional a la aristocracia y rica élite de Popayán. Sin embargo, el hecho de que la economía de la región estaba ligada a la esclavitud supuso que el proyecto republicano se «debió enfrentar con ideas propias a la élite payanesa» (Almario, 2003: 89). Dicho de otro modo, «la cuestión entre el centro y las regiones pasaba por el complejo asunto de cómo conciliar el republicanismo con la necesidad de mantener las formas sociales y económicas en que sus élites fundaban su poder y riqueza». Las formas descritas se traducían en la esclavitud, en la servidumbre de las parcialidades indígenas y en el control monopólico de la tierra y de la fuerza laboral (Colmenares, 1986; Rojas y Sevilla, en Silva, 1994, citados por Almario, 2003: 90).

En el contexto anterior, se plantea que las Independencias aceleraron la disolución del sistema esclavista; con ello, se derrumbaron de manera paulatina la producción y la rentabilidad de las actividades mineras, y junto con ellas el sistema de mina-hacienda, de suma importancia para la economía regional. Esto representó que en tiempos coloniales la zona fronteriza se hiciera «doblemente marginal» (Almario, 2003: 91) en la República, tanto a nivel económico como político e ideológico, haciendo cada vez más débil su lazo con el proyecto republicano. Sin embargo, esta situación de marginación hizo posible que los sectores subalternos (negros e indígenas, principalmente) generaran «formas de vida e identidad, relativamente autónomas y exitosas, a partir de la adaptación al entorno y la apropiación del territorio» (Almario, 2003: 91). El proceso de etnogénesis, ocurrido en el marco del aislamiento regional de los grupos negros e indígenas, conllevó a la apropiación y construcción de territorios colectivos cuyas características difieren de las presentadas en otras zonas del país.

Igualdad, fraternidad y libertad: principios liberales en medio de una República esclavista

Para entender el impacto de los años fundacionales de la República en los ascendientes de africanos(as) «puros» o mixtos es necesario recordar que existía una población esclava minoritaria y otra de ascendencia africana, conformada por negros(as) libres, mulatos(as), pardos(as), y zambos(as), para cuyos integrantes este periodo significó la búsqueda de la igualdad de derechos por medio de la fraternidad con el clientelismo político, del padrino ritual con los criollos ilustrados y de aceptar el proyecto de mestizaje cultural y biológico.

Los procesos políticos y sociales ligados a las Independencias están impregnados de dinámicas que no están exentas de ambigüedades, pues se buscó la libertad nacional pero se abogó por la pervivencia de la institución económica de la esclavitud. De modo contradictorio, en las mencionadas Cortes de Cádiz (1810-1812) los criollos ilustrados y españoles peninsulares condenaron el tráfico de esclavos pero defendieron la propiedad privada, que incluía la propiedad sobre esclavizados(as) negros en distintas regiones de Hispanoamérica (Lasso, 2007; Díaz, 2006, 2009). Todo lo anterior indica lo que se presenta en el siguiente fragmento:

Las fuerzas pro esclavistas estaban mucho mejor organizadas que los antiesclavistas, tanto en las redes sociales y de parentesco que constituían las relaciones entre los miembros de la élite como en sus asociaciones comerciales y cívicas [...] concordaban sin problemas en que la esclavitud era una herencia lamentable y bárbara del pasado colonial, una herencia que debería ser eliminada a medida que la región continuara su marcha hacia la modernidad (Reid, 2007: 100).

En realidad, el ímpetu del movimiento separatista y anticolonial no incluyó la abolición de la esclavitud. Aunque existieron cuestionamientos discursivos sobre la existencia de las jerarquías estamentales que la Colonia había instalado, las prácticas abolicionistas no sucedieron a estos discursos; cuando lo hicieron, se abogó por la situación de los indios(as) —que pasarían a llamarse indígenas— de tributar y de dejar sus propiedades comunales, que por la situación de los negros(as) esclavizados. Los debates entre las élites políticas regionales informaron dos tendencias: la primera se refirió a los abolicionistas que defendieron la

manumisión gradual, al tiempo que defendían el derecho a la propiedad; y la segunda estaba representada en la postura de Bolívar frente a la esclavitud, que solo fue clara en términos políticos por compromisos internacionales contraídos con Alejandro Petión, presidente de Haití, en 1816.

Para los esclavos(as) de las Américas, «la independencia nacional y la esclavitud de las personas eran conceptos mutuamente excluyentes. Para ellos era evidente que las naciones que habían luchado y sufrido por la libertad no podían denegar ese derecho a sus esclavos» (Reid, 2007: 98). Durante la primera República, la esclavitud como institución no estuvo expuesta a un riesgo de desaparición; empero, se debilitó en la práctica por las dinámicas de las guerras de las Independencias, dado que muchos esclavizados(as) partieron a las guerras tras la promesa de libertad con la anuencia de sus amos(as) (Helg, 2004; Reid, 2007: 98). La población esclavizada fue vista como muchedumbre que podía enrolarse a favor de las gestas de Independencia o como defensora del orden monárquico por parte de las tropas realistas; aquellos esclavos(as) que no creyeron en que la solución a su situación estaba en las guerras de Independencia optaron por otras vías para conseguir ser libres.

Mientras que para la población esclava la libertad constituía el objeto de sus preocupaciones, los temas de igualdad y fraternidad como principios liberales fundantes de la naciente República fueron reclamados por parte de negros(as) libres, mulatos(as) y pardos(as) que integraban los llamados hombres de color. Como lo ilustré de la mano de Marixa Lasso, en los debates ocurridos en las Cortes de Cádiz tuvieron lugar discusiones importantes sobre si debía otorgarse la ciudadanía a los pardos(as), negros(as) libres, y mulatos(as), pero no a quienes permanecían como parte de la institución económica de la esclavitud.

Un número importante de «libres de todos los colores» —en especial pardos(as), mulatos(as) e incluso zambos(as)— hizo el tránsito de la Colonia a la primera República «como integrantes de los cuerpos militares en el batallón de milicias pardas gozando del privilegio del fuero legislativo» (Kuethe, 1994: 177-191). Estos «libres de todos los colores» lucharon por la igualdad racial sin mencionar la ‘raza’: pidieron igualdad en nombre de su participación meritoria individual en la lucha en contra de España, no en nombre del color que les había impedido poseer los mismos derechos que los criollos blancos. Para la historiadora Aline Helg, no cabe duda de que en Colombia influyó mucho esta negación de la raza en el espectro de la revo-

lución haitiana (1769-1804). Las élites se agitaban cada vez que un grupo de pardos(as) y negros(as) formulaba demandas específicas (Helg, 2004: 26), el temor que inspiró la llamada *pardocracia*, se constituyeron en hechos que impedían hablar en términos raciales.

Las representaciones del periodo de las guerras independentistas requirieron la articulación de todos los sectores sociales en la lucha contra los españoles. De ese modo se estableció el uso del pronombre *nosotros* como símbolo de identidad y de solidaridad entre indios y criollos en contra del enemigo español (Rojas, 2001: 65); es posible que lo anterior también haya cobijado a los esclavizados(as) negros. Romper los lazos con «la madre patria» implicó para los criollos poner en funcionamiento varias fórmulas por motivo de la inexistencia de una base social homogénea y extendida para que el apoyo a la causa independentista garantizara un éxito futuro.

La primera de las fórmulas mencionadas radicó en mostrar la legitimidad de la lucha americana por medio de la rememoración de un pasado lleno de opresión y atraso: esto es, la imagen de víctima en torno a un pasado común de sufrimiento y esclavitud donde los pueblos indígenas pasan a ser símbolo de la opresión y la humillación; donde la «redención de América era también la redención de dichos pueblos» (Rodríguez, 2008: 116). Aquí es claro que los esclavizados(as) no eran vistos como pueblos que podían participar en esta comunión como los indígenas, sino como individualidades que podían obtener la libertad si se enrolaban en las filas militares independentistas como prerrequisito para ser tenidos en cuenta algún día en el cuerpo de la Nación¹⁴.

Visto lo anterior, las guerras de las Independencias deben verse como momentos donde se produjeron «los primeros lazos de adhesión a una comunidad» respecto de los estamentos que conformaban la sociedad colonial. Por medio de tales lazos se buscaba generar una desconexión de España y de las herencias coloniales (Rodríguez, 2008: 89).

¹⁴ Durante la consolidación de la República, las diferencias raciales se concebían como herramienta y como obstáculo para legitimar la posición de dominio de la élite. Quizá por ello se desenterraba en ocasiones el imaginario del miedo a la supuesta naturaleza criminal de los negros(as) esclavizados como argumento para oponerse a la abolición de la esclavitud, visión racista y antirepública que quedó plasmada en el Congreso de Cúcuta del año de 1821, «según la cual los negros debían mantenerse sujetos a la tutela de los blancos» (Rojas, 2001: 70).

El historiador Rafael Díaz afirma que si bien las Independencias significaron un proceso mediante el cual se materializó un rompimiento político frente a un orden hegemónico y opresor peninsular, que recordaba de manera ontológica a los criollos de origen español la fatalidad de un nacimiento transatlántico, causa de su discriminación, la lucha en contra de la opresión era una práctica que ya habían desarrollado los esclavizados(as), quienes confrontaban el régimen colonial esclavista por medio de la deserción de la mina o de la hacienda y se refugiaban en los montes por medio de prácticas de cimarronaje armado, simbólico y del alma (Maya, 2005: 51).

Lo anterior estaba representado en la creación temprana de palenques¹⁵, en el protagonismo de revueltas como la de Guarne (Antioquia) o en la creación de rochelas. A partir de ello, Díaz afirma que «nos enfrentamos así a una tensión y a un dilema: una cuestión era el sentido y la concepción que los esclavizados le habían dado a la libertad y otra, muy distinta, la que correspondía a la élite colonial y a la élite política republicana nacional, las cuales en verdad no estaban dispuestas a reconocer que los esclavizados también tenían el derecho natural a la libertad» (Díaz, 2009). Pese a que estos españoles americanos conocían el «maltrato genealógico» y la discriminación social y política por haber nacido allende los mares de España, como personas y como grupo social carecían de reconocimiento epistémico por parte de los europeos respecto del conocimiento que los criollos ilustrados tenían sobre la «civilización»; estos últimos habían experimentado en carne propia el bloqueo a sus aspiraciones de representación política y la negación continua de prebendas burocráticas de estatus por parte de la Corona española. Toda esta situación había formado una suerte de identidad americana ofendida. ¿No es acaso el Memorial de Agravios de Camilo Torres y Tenorio (1809) su más clara expresión?

En consecuencia, la reacción y resistencia de los esclavizados(as) se manifestó en el escenario cotidiano de búsqueda de su propio sentido de libertad y liberación; de forma particular, se hizo patente en el rechazo a ser considerados como instrumentos de trabajo, y no como personas dignas. Pareciera que a los esclavizados(as) no les atrajo el proyecto político de Independencia liderado

15 La Ramada, San Miguel, Uré, la Matuna, el Limón, San Miguel, Tabacal, Matudere, Betancur, Barranca, Bongue, Norosi, Cimarrón, Santa Cruz de Maringa, Matima, Tocaima, San Jacinto, Guarne, Cerrito, Carate, Betanzi, Ladera, Judas y San Bartolomé son los nombres de algunos de ellos.

por los criollos, aunque no es posible negar que participaron en cierto nivel en las guerras de las Independencias (Díaz, 2009).

Así, desde el anonimato colectivo esclavizados y libertos construyeron y ejercieron su propia idea de libertad que, en todo caso, no correspondía a la concepción de libertad esgrimida por las élites, quienes definitivamente no reconocían en los subordinados o subalternos —como los esclavos— el pleno derecho a la libertad según lo proclamaban las doctrinas liberales en boga en aquellas épocas (Díaz, 2009).

El africanista Rafael Díaz llama «la libertad en la esclavitud, y la esclavitud en la libertad» (Díaz, 2006) a este proceso ambiguo y contradictorio. En efecto, en términos conceptuales se trata de dos tipos de libertad.

Almario García responde a las razones de esta aparente apatía tomando como eje de referencia el Pacífico Sur. Para él, «mientras en el territorio de la futura Colombia tenía lugar el proceso de mestizaje, como lo muestran los censos de la época, en el Pacífico Sur, las fronteras sociosectoriales permanecieron prácticamente inalteradas, no sólo en el orden simbólico sino en el geográfico y demográfico» (Almario, 2001: 22). En este último, las configuraciones de naciones culturales se dieron en forma paralela al nacionalismo de Estado.

Así entonces, entre finales del siglo XVIII y mediados del XIX se presentó la crisis de la dominación colonial que le dio paso al nuevo modelo político republicano. La anterior fue una crisis en relación a los bloqueos de los grupos dominantes sobre la etnicidad, que dio lugar a la expresión de su alteridad. La territorialidad construida por los esclavizados(as) y sus descendientes constituye una peculiaridad en la historia de este periodo para el suroccidente colombiano en la transición de la Colonia a la República. En el siguiente fragmento se consignan las afirmaciones de Almario al respecto:

[En el Pacífico Sur neogranadino] la disolución de la esclavitud, que en las postrimerías de la Colonia ya presentaba síntomas irreversibles por varias causas, se precipitó en una crisis definitiva con las guerras de Independencia a pesar de los intentos de los esclavistas republicanos por mantenerla y reproducirla; cuando es evidente que los esclavizados pasaron de una experiencia social constreñida a los espacios de la economía minera, a la ocupación extensiva y en libertad del territorio como producto de una gesta colectiva y anónima (Almario, 2005: 147).

Para la misma época, el historiador Alonso Valencia Llano señala la formación de una especie de «población díscola» de mulatos, mestizos, blancos pobres y campesinos negros que fueron copando distintos espacios en el territorio que hoy se conoce como Valle del Cauca (Valencia, 2008). Pasando a otro lugar de la geografía nacional, desde finales del siglo XVIII la documentación colonial registraba la presencia de «sociedades en desorden» cuyos habitantes vivían «sin ley y sin religión» en la actual región Caribe (Helg, 2004); dichos lugares no eran otra cosa que palenques fortificados de negros(as) huidos y rochelas. Ello demostraba que en el Caribe, que debe considerarse una zona de frontera, imperaban diferentes órdenes entre la población, distintos al colonial, en aquella época (Herrera, 2006: 248; Polo, 2006: 177).

Con el resquebrajamiento de la institución de la esclavitud a causa de las guerras de Independencia y su prolongación aun en el periodo de consolidación de la República, los grupos negros del Pacífico Sur lograron mantener un ritmo relativamente rápido hacia la libertad (Almario, 2001: 24); en este sentido, la erosión del sistema esclavista se dio por medio de la automanumisión y de dinámicas paralelas diferentes a las manumisiones, estrategia del Estado central. Almario argumenta que existió una articulación del pensamiento republicano para fortalecer la identidad de los grupos negros. Con esta se alcanzaron otros significados, en especial en lo referido a la religiosidad popular. Afirma además que el discurso hegemónico cuyo objeto era aislar estas comunidades del proyecto nacional generó una limitada conciencia de etnicidad, pero propició también un fuerte sentido de pertenecía y distinción; es decir, el temor a ser excluidos los convirtió en Renacientes de sí mismos (Almario, 2001: 27).

En cuanto a la etnicidad negra y el nacionalismo naciente en el Estado moderno a finales del siglo XIX y principios del XX, Almario afirma que lo que él ha llamado «fase ascendente de la cultura negra en el Pacífico Sur neogradino», que se mantenía en este periodo, entra en contradicción con el nacionalismo de Estado, fortalecido con la adopción del centralismo. Esto se debió en gran medida a los proyectos de control social que tuvieron como protagonistas a la Iglesia Católica y al Estado, los cuales buscaban imponer un modelo de poblamiento alternativo al ejercido por las comunidades negras, catalogado de disperso y ribereño. Este proyecto «modernizante e integracionista» fue complementado y matizado por una tendencia de identidad regional, y no derivó hacia una vertiente étnica e identitaria. En respuesta a lo anterior, la etnicidad

negra trató de adaptarse a las condiciones y tendencias impuestas «preservando lo más profundo de ella, con un movimiento de retracción hacia las zonas rurales» (Almario, 2001: 31), creando sus propios mitos, relatos populares y leyendas, los cuales se constituyeron en caminos a la identidad.

En este sentido, Almario sostiene que la memoria colectiva fundamentada en el periodo descrito se solidificó a partir de estas experiencias, proyectándose hacia el futuro pero dejando en el olvido el pasado. Dicho de otro modo, es una memoria «corta», que tiene un puente con una «profunda» a partir del sentimiento de pertenencia, distinción y diferencia (Almario, 2001: 33).

Manumisiones sin abolición de la Esclavitud durante la República: libertad sin ciudadanía e igualdad real

La independencia del Nuevo Reino de Granada ocurrió en 1821. Helg hace varios comentarios al respecto, que me permito citar aquí.

[...] la primera Constitución de la República de Colombia, que incluía a la Nueva Granada, Venezuela y Ecuador, se debatió y aprobó en 1821, cuando la mayoría de las regiones liberadas se encontraban en la zona andina de la Nueva Granada. Ella limitó el sufragio a los hombres con propiedad o medios de vivir de manera independiente, y que a partir de 1849, supieran leer y escribir. Garantizó la “libertad, seguridad, propiedad e igualdad” de los colombianos. Esta Constitución no mencionó la cuestión racial ni trató de manera explícita el tema de los indígenas y de los esclavos, cuya condición fue objeto de una legislación separada, tampoco se ocupó de las mujeres. A partir de 1825, los censos nacionales oficializaron el silencio sobre la raza al no mencionarla entre los datos registrados, excepto de manera parcial y tácita por medio del registro de los esclavos hasta la abolición en 1851 (Helg, 2002: 242).

Mientras las características de la ciudadanía política quedaban trazadas y favorecían de manera discursiva la inclusión social de negros(as) libres, mulatos(as) y pardos(as), algunos esclavos(as) aún permanecían vinculados a la institución económica de la esclavitud. ¿Cómo justificaron los criollos ilustrados la libertad nacional con la permanencia de la institución económica de la esclavitud?

En tiempos de conmemoraciones de los Bicentenarios de las Independencias es pertinente recordar que el proceso que condujo a las manumisiones y a que

no se diera de manera real la abolición de la esclavitud advierte acerca de la presencia de dos tendencias frente a la institución de la esclavitud, una abolicionista y otra antiabolicionista. Para el historiador Francisco Zuluaga, estas últimas se configuran como dos líneas «claras desde 1821, y en permanente vigilancia mutua» (Zuluaga, 2003: 402). Por un lado, los abolicionistas se «aferraron al proceso de manumisión como única vía práctica para alcanzar la erradicación de la esclavitud» (Zuluaga, 2003: 402). Por otro, quienes buscaban el mantenimiento de la esclavitud dificultaron el proceso de manumisión «entorpeciendo el funcionamiento de fondos y juntas de manumisión, o consiguiendo prórrogas» (Zuluaga, 2003: 402). El proceso de manumisión, contrario a la abolición, fue la estrategia que hizo posible dilatar la libertad de los esclavos y se convirtió en el «mecanismo que permitía a los esclavistas mantener vivo, aunque agónico, al sistema socioeconómico de la esclavitud» (Zuluaga, 2003: 405).

La historia registra la existencia de muchos neogranadinos abolicionistas espontáneos, quienes dieron libertad a sus esclavos(as) infringiendo la ley española vigente. No obstante, fueron pocos y sus prácticas abolicionistas se dieron de forma aislada; aunque escasas, muestran el impacto que tuvieron las propuestas abolicionistas europeas en nuestros territorios¹⁶.

Existió una conciencia discursiva de rechazo a la esclavitud y de oposición individual al sistema esclavista. Es de resaltar la condena de la institución de la esclavitud que aparece en algunas Constituciones como la de Cartagena (1812), en la cual se rechazaba la esclavitud y se buscaban formas para superarla, y la de Mariquita (1815), que plantea la libertad de vientre y la manumisión «por medio de fondos como la solución para acabar la esclavitud en su jurisdicción» (Hoyos, 2007: 193)¹⁷.

Las discusiones formales sobre la abolición de la esclavitud provienen de la Provincia de Antioquia y tienen como protagonistas a Félix del Corral, presidente

16 Dos de las fuentes iniciales del discurso abolicionista se encuentran en Popayán, en las expresiones de miembros de las familias Arboleda y Mosquera, y en Antioquia, en las opiniones vertidas por José Félix de Restrepo (Zuluaga, 2003: 393).

17 La historiadora Aline Helg afirma que «a pesar de que los piñeristas —apoyados por sus partidarios entre las clases populares de ascendencia africana— gobernaron Cartagena y su provincia desde noviembre de 1811 hasta diciembre de 1814, hicieron muy poco para acabar con la esclavitud durante estos años. La Constitución de 1812 no liberó a los esclavos y sólo abogaba por la disminución de la esclavitud» Helg, 2000: 239).

dictador de la provincia, y al jurista José Félix Restrepo, quienes abanderaron las discusiones sobre la manumisión y la ley de libertad presentadas en debate por la legislatura de Antioquia para anclar dicha ley a su Constitución en 1813. Del Corral precisa su propuesta en un memorial dirigido al presidente del supremo Poder Ejecutivo de la Unión, Jorge Tadeo Lozano, el 12 de diciembre de 1813. En este memorial, los argumentos presentados por Del Corral se centran en mostrar cómo la situación de los esclavos estaba inmersa en la injusticia en el contexto de la declaración de los derechos del hombre y de la reivindicación de la libertad; aquello solo podía resolverse por medio de una emancipación sucesiva (Hoyos, 2007: 209).

Remitiéndose a ejemplos como la política del gobierno inglés, Del Corral plantea que el gobierno antioqueño esperaba una medida efectiva por parte del poder central, argumentando que de lo contrario se vería obligado a tomar medidas. En este marco, el Congreso ordenó pedir información sobre el tema (Hoyos, 2007: 210).

A partir de las discusiones que se dieron en diferentes provincias de la Nueva Granada, el historiador Hoyos plantea que los disímiles puntos de vista frente a la institución de la esclavitud reflejan la división de posiciones frente al tema. Estas posiciones fueron resumidas por el padre Tisnés en dos sentidos: por una parte, las negativas en cuanto a las repercusiones para la agricultura, la minería y la tranquilidad pública, refiriéndose a la abolición como germen de males infinitos que acelerarían la ruina de la Nación (Hoyos, 2007: 211); y por otra, las positivas, que asumen la propuesta realizada por Del Corral como muestra de sabiduría, de la ilustración y la rectitud, así como de amor a la humanidad.

En este contexto polarizado apareció la ley del 7 de abril de 1814. Esta ley de manumisión estuvo compuesta por dieciséis artículos que se describen y enlistan a continuación.

- En el primer artículo se planteó que los hijos de esclavos que naciesen a partir del día de la sanción de la ley serían libres e inscritos en los registros cívicos
- En el segundo se hizo referencia a la obligación de los dueños de los esclavos(as) frente a la educación y manutención de sus hijos, quienes en recompensa deberían indemnizar los gastos de su crianza por medio de obras y servicios hasta los dieciséis años

- El tercero hace referencia a las condiciones que excluyen a los hijos de esclavos(as) de los derechos del ciudadano: el vicio o la inmoralidad
- El cuarto prohibía la compra y venta de esclavos que separara los hijos de los padres
- El quinto se remitió a la suspensión de los derechos de ciudadanía a los esclavos que abusaran de la emancipación
- El sexto prohibía la compra y la venta de esclavos desde la puesta en marcha de la Ley
- El séptimo se refería a la obligación de todos los testadores a manumitir por causa de muerte a uno de cada diez esclavos teniendo herederos forzosos; si no los tuviese, a la cuarta parte de ellos
- El octavo hablaba de la entrega del escudo de ciudadano benemérito de la República a quienes acreditaran la manumisión de dieciséis esclavos, sin contar los enfermos o los de edad avanzada
- El noveno se remitía a la fundación de un montepío con el fin de liberar sucesivamente a los esclavos; estaría compuesto por donaciones cuyos recaudos serían titulados como mandas para la redención de cautivos, y de capitaciones anuales impuestas a los propietarios
- El décimo hacía referencia a la obligación que tenían los sub-presidentes de exigir a los propietarios una matrícula juramentada sobre la información de la cantidad, la edad y el sexo de los esclavos que poseían
- El undécimo se refería a las funciones y la composición de las juntas de amigos de la humanidad, que serían erigidas en cada departamento
- El duodécimo destinaba el primer día de pascua de resurrección de todos los años para la manumisión
- El decimotercero establecía que la contribución de los propietarios debía efectuarse en el mes de enero de cada año
- El decimocuarto planteaba que las juntas de amigos de la humanidad tendrían una sesión cada mes para emitir al gobierno un informe sobre las observaciones frente a la manumisión
- El decimoquinto indicaba que dichas juntas deberían hacerse cargo de tomar los informes e informarse sobre la conducta de los liberados
- El decimosexto proponía la suspensión de la Ley hasta el primero de agosto, sin perjuicio a la libertad de vientres

Hoyos afirma que la ley antioqueña de manumisión y libertad de partos estuvo vigente hasta 1816, cuando fue suspendida por la Reconquista Española; con algunas modificaciones, se la «revivió» en la Constitución de Cúcuta.

Al detenerme en el análisis del lugar ocupado por institución de la esclavitud en el proyecto republicano, me parece importante recordar la postura de Simón Bolívar ante la esclavitud y su papel en el direccionamiento del nuevo régimen jurídico constitucional que se configuraba en este periodo histórico. Lo anterior por cuanto la permanencia de la institución de la esclavitud se convirtió en un campo de lucha ideológico, «cuyo resultado fijaría parte de la identidad de la población negra de Colombia» (Hoyos, 2007: 219). Las posturas de Bolívar frente a la abolición de la esclavitud variaron en intensidad y dependieron de distintas coyunturas contextuales e internacionales: en algunos momentos fue mucho más evidente que él buscaba derrotar a los españoles, fundar el Estado y transformar la sociedad liberando a los esclavos, «sin fomentar una guerra de castas que seguramente hubiera debilitado completamente la fracción criolla y terrateniente siendo así presa fácil de los españoles» (Hoyos, 2007: 225).

Para entender el papel de Bolívar en la legislación esclavista es importante detenerse en el Congreso de Angostura, llevado a cabo entre el 15 de febrero y el 19 de julio de 1819. En dicho evento, Bolívar plasmó las orientaciones e indicaciones que debían seguirse para legislar las antiguas colonias, así como las soluciones para la esclavitud por medio de la libertad absoluta. Bolívar dictó leyes basadas en los pactos que estableció con Alejandro Petión, por medio de los cuales se comprometía a dar la libertad absoluta a todos los esclavos en los territorios liberados.

El 2 de junio de 1816 se decretó la libertad absoluta de los esclavos en Venezuela, bajo la condición de que los varones «en edad militar» se enlistaran en el ejército bolivariano (Hoyos, 2007: 230). Fundamentada en la idea de que la República necesitaba los servicios de todos sus hijos, la Ley buscaba imponer condiciones a los nuevos ciudadanos que orbitaban básicamente en el servicio en el ejército bolivariano de los hombres liberados como condición para acceder a la libertad y a los derechos del ciudadano. Los debates entre defensores y opositores de las medidas del libertador lograron dilatar y trasladar el problema al Congreso de Cúcuta, proponiendo en el acta del 11 de enero de 1820 que el paso hacia la libertad absoluta requería un tiempo de preparación; es decir, se planteaba otorgar la libertad por grados.

La esclavitud queda en este sentido abolida de derecho, pero solo se establece de hecho a partir de un tiempo preciso. Para muchos historiadores, la dilación del proceso fue clara en las aspiraciones de los legisladores, quienes además obstaculizaron la tarea que les había encargado Bolívar; por tanto, su idea de derrocar al régimen colonial por medio de la abolición de la esclavitud se vio frustrada, pues «quedando viva la esclavitud quedaba viva la Colonia española y no se pasaba a crear un nuevo régimen social y obviamente económico» (Hoyos, 2007: 239).

Lo ocurrido en el Congreso general de Cúcuta de 1821 es de suma importancia, pues allí se instauraron las leyes más trascendentales dictadas por este Congreso a la Constitución de 1821: la conformación de un solo Estado a partir de las tres facciones del Nuevo Reino de Granada y la ley de manumisión de los esclavos. En dicho evento, Félix de Restrepo presentó un proyecto de ley similar al de la ley antioqueña de manumisión con dos artículos nuevos, según los cuales se buscaba hacer más beneficiosa a esta última; este proyecto fue debatido en «diferentes oportunidades» (Hoyos, 2007: 243).

Reseñando el curso que toman la lectura y la discusión sobre el proyecto de Restrepo, Hoyos destaca que las discusiones estuvieron ligadas a las intervenciones de los diputados frente a la educación de los esclavos, la injusticia de privar de la propiedad de los esclavos a los amos, el tema de los jornaleros y la financiación del montepío de manumisiones. Finalmente, el autor resalta las influencias notables en el discurso de Restrepo, las cuales hacen referencia a la ilustración y al ideario de Montesquieu, aduciendo que «la esclavitud atrasa el progreso y estanca a la agricultura» (Hoyos, 2007: 251).

Para Hoyos, la opinión de Bolívar frente al Congreso de Cúcuta parte de establecer que, pese a su carácter humanitario —en parte, equitativo—, este no satisfizo a Bolívar por cuanto no se abogó por la abolición absoluta e incondicional de la esclavitud. Para el libertador, la tarea de liberar de forma absoluta a todos los colombianos asumida por el Congreso era la única forma de conciliar los derechos posesivos, políticos y naturales (Hoyos, 2007: 267).

Es importante señalar que el lugar otorgado a los esclavos en las gestas de independencia quedó registrado, entre otros, en el papel que debían jugar en el servicio militar como prerequisite para aspirar a la libertad de unos a la ciudadanía en otros casos. El Congreso de Cúcuta analizó y dictaminó que frente a la ley que invitaba a los esclavos a tomar el servicio de las armas, la libre

elección quedaba derogada; debían prestar servicio militar como condición para obtener su libertad. Así mismo se establecieron dos artículos que hacían énfasis en los esclavos desertores, dándoles como únicas opciones volver bajo el mando de sus amos o enrolarse en el servicio de las armas (Hoyos, 2007: 342). Estas serían las bases que permitirían a Bolívar reclutar a más soldados; empero, la base más sólida para hacerlo fue la ley orgánica dictada en 1816, que «prometía la libertad a esclavos después de servir tres años en el ejército» (Hoyos, 2007: 344).

Durante la fallida Asamblea Constituyente de Ocaña celebrada en 1827, fue citada una Constituyente Nacional para reformar la Carta Magna de Cúcuta (1821). La asamblea se vio envuelta en una fuerte fragmentación que no logró expedir una nueva Carta ni realizar las reformas a la Carta Magna mencionada. En esta convención, el discurso de Bolívar no hizo referencia al problema de la esclavitud; según Hoyos, esto se debió a la problemática del país. El mensaje se orientó entonces hacia buscar salidas a la ingobernabilidad producida por la carta anterior, la baja moral del ejército y la inoperancia del sistema tributario y judicial.

Para los historiadores, el tema de la esclavitud dejó de debatirse en este contexto conflictivo, convirtiéndose en un asunto al que solo se hacía mención. En este sentido, el reconocimiento de los derechos de ciudadanía a la gente de color se hace expreso; sin embargo, no se incluyó en las leyes expedidas por Bolívar bajo las facultades especiales que suponía su cargo de Dictador. Así, el tema de la abolición de la esclavitud quedó reducido a la libertad de vientres y la manumisión hasta la expedición de la ley del 21 de mayo de 1851, con la cual el gobierno de José Hilario López «liquida del todo la esclavitud negra en el país» (Hoyos, 2007: 272). Pese a las protestas de los amos, la ley de abolición de la esclavitud fue promulgada el 1 de enero de 1852; aquello dio lugar a la guerra de 1851 liderada por Arboleda, primera secuela de la abolición, frente a la cual los esclavistas no se resignaban¹⁸.

18 Los estudios históricos han insistido en que para esta época la población en situación de esclavitud era escasa en el país, pues se habían dado numerosas automanumisiones, llamadas también coartación, autocompra, o compra de sí mismo, entre otras estrategias para alcanzar la libertad, al lado de otras prácticas sociales como la fuga, los cimarronajes, las denuncias por maltrato y las solicitudes legales de libertad.

La libertad jurídica y la igualdad ante la ley inmersas en la ley de 1851 fueron una gran conquista; de ello derivó el rechazo que desató entre los esclavistas. En este marco, Francisco Zuluaga se pregunta qué se habría requerido para que la abolición de la esclavitud hubiese sido tal y engendrara una libertad total.

Para responder a este cuestionamiento, Zuluaga propone que más allá de la pérdida de la libertad, la esclavitud supone para el hombre la privación de un parentesco y la negación de su condición de pertenencia a un grupo, desasociándolo, desexualizándolo y descivilizándolo (Zuluaga, 2003: 406). En razón de ello, la libertad absoluta, resultado de la abolición de la esclavitud, solo sería posible en la medida en que su proclamación estuviera seguida por el «retorno de lo negado o arrebatado al esclavo» (Zuluaga, 2003: 407); es decir, la pertenencia a una familia y a un grupo social, el reconocimiento jurídico de la responsabilidad de sus actos, la atención y la crianza de los hijos y la capacidad de participar en las decisiones de la comunidad y del país.

Desde esta perspectiva, a pesar del reconocimiento de algunas de estas condiciones —su reconocimiento como hombres— y de algunos derechos civiles —su condición de ciudadanos— no se llevó a cabo la resocialización, siendo el derecho a la propiedad claramente desconocido por los ex esclavos. Sería necesario «esperar a que se apropiara la llamada Ley 70 de 1993» (Zuluaga, 2003: 407), para que se reconociera el derecho a la propiedad de la tierra que hicieran suya varios siglos atrás.

A este respecto, afirmo que el mayor efecto producido por el discurso de la abolición formal de la esclavitud fue formalizar indemnizaciones a los propietarios de esclavos(as) —mujeres, hombres, niños y niñas— y sellar un pacto de silencio sobre la existencia de la institución de la esclavitud durante tres siglos con los ascendientes y descendientes de africanos(as) otrora esclavizados, por el bien de la nación mestiza naciente.

El antropólogo e historiador Augusto Gómez invita a crear ambiciosos programas de investigación sobre el periodo de la post-esclavitud y ver los(as) descendientes de africanos(as) como constructores de territorios para la Nación. Por ello, afirma lo siguiente sobre los historiadores.

[a los historiadores(as) les falta] dar a conocer y comprender esas “otras voces”, esas otras concepciones y formas de resistencia de aquellos sectores sociales afrodescendientes que habiendo sido sometidos a la condición de esclavos en minas y haciendas, lo mismo que en espacios urbanos coloniales y republicanos

—en calidad de artesanos, como fuerza de trabajo en las obras públicas y en los servicios domésticos— fueron dibujando nuevos y múltiples mapas en virtud de la estabilización de sus antiguos asentamientos, “tipo campamento”, especialmente en aquellas áreas mineras auríferas de aluvión, como el Pacífico colombiano; pero también como resultado de procesos de migración y colonización de tierras nuevas, y en fin, gracias a los nuevos hábitats rurales y urbanos que fueron construyendo, dando lugar a nuevas sociedades locales y regionales del largo, complejo y conflictivo proceso de estructuración de la sociedad colombiana que hoy continúa (Gómez, 2007: 4-5).

Inclusión abstracta y exclusión concreta: las paradojas de la ciudadanía liberal republicana abstracta y universal

En el análisis de conciencia discursiva sobre la creación de una nueva estructura social poscolonial tanto en el periodo autonomista como en el independentista es posible afirmar que existía una interiorización de los derechos del hombre y del ciudadano como herramientas para el ejercicio de la ciudadanía, donde la igualdad y la legalidad, principios que guiaban la visión de mundo del hombre republicano acerca de la nueva sociedad que se pretendía erigir, se constituyeron en elementos claves, así como la adopción de los derechos naturales del ciudadano como pilares del bienestar y de la igualdad. En varias cartas constitucionales de la época se hacía referencia a tres cuestiones: primero, que los hombres nacían y permanecían libres, además de contar con igualdad de derechos; segundo, que el objeto de toda asociación política era la conservación de los derechos naturales e imprescindibles del hombre, es decir, la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión; y tercero, que la ley era la expresión de la voluntad general y que en su formulación todos los ciudadanos tenían el derecho de participar y la libertad para expresarse, hablar e imprimir sus pensamientos y opiniones (Soasti, 2008: 293-318).

Ciudadanos para la Nación

En el periodo de post-independencia, el discurso centrado en la diferenciación América-España pasó a enfocarse en el ciudadano como eje de la nueva organización social. El ciudadano propuesto desde este discurso era quien por medio de la participación política legitimaba la autoridad existente y se adhería por decisión voluntaria y libre a dicho sistema. Desde esta visión, la Nación

neogranadina era una Nación de ciudadanos, una unión de carácter político que obviaba en principio la identidad cultural diferenciada de sus miembros y que veía en el mestizaje biológico y cultural la clave en el logro de una anhelada estabilización política (Rodríguez, 2008: 130).

En ese contexto, dicha visión del ciudadano implicaba además un comportamiento ideal de su parte. Para conseguir lo anterior, se construyó un referente de ciudadano ideal que debía extenderse a todos los ciudadanos por medio de campañas de intervención en el ámbito de la vida privada e íntima de los sujetos, con el fin de vigilar y castigar los comportamientos «malsanos o desviados» (Rodríguez, 2008: 130). Por medio del proceso descrito arriba se dio lugar a la diferenciación poblacional; esto es, la distinción entre aquellos(as) que reflejaban el ideal de ciudadano, aquellos(as) que debían transformar sus identidades culturales para acceder a la plena ciudadanía y aquellos(as) cuyas identidades culturales debían desaparecer bajo los parámetros de normalidad, necesidad y bienestar de los fundadores de la Nación.

Desde lo anterior, la puesta en marcha de la República implicaba rechazar, excluir, adaptar y eliminar las identidades culturales diferenciadas presentes en el territorio. En palabras de Rodríguez, «se imagina una Nación en la que muchos no caben; y estos excluidos debieron imaginarse diferentes, en últimas auto extinguirse para ser parte de la promesa republicana» (Rodríguez, 2008: 131). Todo lo anterior estaba representado en el concepto de ciudadano con honor, virtud y buen nombre erigido bajo la idea de la capacidad de este último para vivir en sociedad y hacer progresar a la comunidad por medio de comportamientos que estaban de acuerdo con las normas morales «óptimas para la vida privada e íntima» y por este camino, para la vida pública (Rodríguez, 2008: 145).

Pese al marcado interés de los caminos establecidos para extender el ideal del ciudadano con honor, virtud y buen nombre —como la educación— a los sectores populares, dichos caminos encontraron en las élites sus exponentes en la medida en que estos tenían los capitales sociales acumulados de manera histórica para relacionarse y ubicarse en la sociedad. De lo anterior se desprende el hecho de que estos tipos de conceptos tuvieron consecuencias en el contexto descrito a nivel real y cotidiano e impidieron una alta movilidad en la auto-definición de los sujetos, donde las identidades culturales que contenían comportamientos establecidos como incorrectos se mantuvieron como marginales.

Rodríguez concluye al respecto que «en el transcurso del siglo XIX la Nación que se construía era una constituida en la idea de lo deseable públicamente, que acabó interfiriendo en la vida privada y pública de los individuos» (Rodríguez, 2008: 147).

Retomando el enfoque anterior, el discurso de la Nación colombiana no proviene de una reflexión en torno a la cuestión pública, sino de una reflexión valorativa «que pondera un deseable estado público basado en un idóneo comportamiento público y privado» (Rodríguez, 2008: 148). De esta manera, negros(as) libres, pardos(as), mulatos(as), esclavos(as) que se identificaban con una contracultura —o cultura plebeya— tenían que optar por el *blanqueamiento biológico y cultural* para llegar a ser parte de este proyecto. No obstante, una gran parte de ellos(as) quedó por fuera del mismo pues la gran mayoría de ellos tenían patrones de uniones maritales no aceptadas por la iglesia católica y comportamientos reprobados socialmente como la altivez, la irreverencia, el uso del sarcasmo, de la burla abierta, la exposición de una *corpo-oralidad* juzgada insurrecta y la poca atención que en las interacciones cotidianas prestaban a las jerarquías raciales y sociales, sobre todo en el Caribe neogranadino.

Constitución incluyente y ciudadanía diferenciada étnico-racial negra, afrocolombiana, raizal y palenquera

La Constitución incluyente adoptada en 1991 es prueba fehaciente de que las bases sentadas durante el periodo autonomista, después de las Independencias y en todas las posteriores Constituciones promulgadas como intentos modernizadores durante los siglos XIX y XX no fueron suficientes en el logro de procesos de inclusión social para las mayorías subalternizadas¹⁹. La Constitución de 1991 intentó reparar los daños causados por las violencias simbólicas que impregnaron la construcción inicial del proyecto republicano de Nación, y sus posteriores desarrollos reconociendo las múltiples injusticias que se habían cometido y naturalizado bajo el manto del igualitarismo liberal para no seguir repitiéndolas en el presente y erradicarlas en el futuro de la nueva Nación diversa.

19 Resalto la excepcionalidad de la llamada revolución de 1860, en la cual se declaró la igualdad ciudadana de todas las personas negras.

La Carta constitucional en cuestión deslegitimó las políticas integracionistas coercitivas del Estado frente a los pueblos étnicos y étnico-raciales por medio del reconocimiento de las diversidades culturales y de la pluriétnicidad en la refundación de la nueva Nación. Buscó despatrimonializar el Estado, abrir el espectro democrático admitiendo la existencia de diversas culturas políticas, reafirmar la vigencia de los derechos liberales ampliando el catálogo de derechos, frenar el modelo centralista como forma monolítica de tomar decisiones políticas dando más autonomía regional y local y traer la paz al país.

La experiencia y práctica adquiridas durante los 18 años transcurridos desde la promulgación de esta Constitución muestran que muchos principios constitucionales no se han desarrollado, otros han entrado en tensión con principios contenidos en la misma Carta y en otros casos el desarrollo de principios constitucionales ha tropezado con fuertes resistencias. Ejemplo de lo anterior es la creación de una ley de reordenamiento territorial que reconozca las geografías regionales que tenemos, no las imaginadas, que hará que la Colombia regional florezca y que una Confederación de Estados regionales adquiera todo sentido en la Colombia contemporánea (Borja, 2004: 340).

Desde el punto de vista étnico indígena, investigaciones recientes han mostrado las tensiones jurídicas y políticas existentes entre derechos individuales y diferencia cultural, igualdad y unidad política, diferencia y autonomía política, y unidad y autogobierno (Bonilla, 2006; Zambrano, 2006). Desde el punto de vista étnico-racial negro, afrocolombiano, raizal y palenquero, estas tensiones aún no han merecido análisis específicos.

El papel del Estado en creación de una ciudadanía diferenciada étnico-racial negra

La pregunta sobre qué tipo de ciudadanía o ciudadanías tendrían lugar en el nuevo Estado pluriétnico y multicultural no quedó establecida, aunque sí delineada en un paradójico eje donde se encuentran derechos liberales y multiculturales. El hecho anterior resulta interesante por lo consignado en el siguiente fragmento.

La ciudadanía es un concepto dinámico y no solamente el resultado exclusivo de la acción del Estado, por cuanto la visión institucional de ciudadanía es transformada constantemente por procesos de producción,

circulación y empleo estratégico y táctico de conocimientos socialmente pertinentes para reinventar la convivencia y el bienestar social²⁰. Dichos procesos dan como resultado la coexistencia de varias ciudadanías entrelazadas y en constante negociación que se mueven entre perspectivas institucionales, y expectativas y luchas individuales y colectivas. En sociedades como la nuestra, desgarrada por profundas desigualdades y por una concentración extrema del poder, la ciudadanía no se ejerce sino que se conquista por medio de la participación activa de los sujetos (*Documento presentado ante Colciencias Centro de Investigación de Excelencia de Ciudadanías Incluyentes*, 2006: 15).

En Latinoamérica, «la ciudadanía ha sido construida sobre un mundo público que le ha sido extraño o ante un mundo público que difícilmente ha podido ser arbitrado por ciudadanos» (Serna, 2006: 15). Desde esta perspectiva, los desafíos para la legitimidad de la diversidad cultural en el marco de las ciudadanías ausentes del mundo público o de los mundos públicos carentes de ciudadanos se asumen desde dos posiciones: la primera radica en que para una ciudadanía ausente del mundo público no existen las diversidades culturales, solo se reconoce el sí mismo como marco de referencia; y la segunda alude a que para un mundo público carente de ciudadanos, el sí mismo y el otro son asumidos desde los estereotipos y esencialismos que se contraponen, son irreconciliables e inmutables. Como se ha dicho, la Constitución de 1991 intentó revertir esta situación histórica.

Más que una práctica consolidada, la ciudadanía no está allí como se afirma a menudo; es una aspiración colectiva inacabada sobre todo en países como Colombia, donde existen amplios diagnósticos que muestran los efectos negativos de la falta de ejercicio pleno de derechos ciudadanos básicos por parte de millones de personas, pueblos étnicos y pueblos étnico-raciales ubicados en determinados contextos geográficos.

El gran reto hoy es desencuadrar la ciudadanía, sobre todo la referida a los pueblos étnicos, y étnico-raciales, del marco exclusivo del *código estatal* para

20 Allen Feldman (1991) considera que la acción política está sujeta a posiciones transaccionales que alteran de forma continua al sujeto. Para él, la acción política es relacional y está conformada por un mosaico de posiciones subjetivas que pueden ser discontinuas y contradictorias, razón por la cual no existe un sujeto político unificado pues los actores se mueven entre diversas posiciones transaccionales y entre discursos y prácticas somáticas que los alteran.

dar un mayor margen a un *código societario* donde se ponga de manifiesto que la ciudadanía es una expresión de la sociedad, antes que del Estado (Herrera y Soriano, 2005: 47). Este tiene como referente a la sociedad civil con organizaciones democráticas plurales de todas las tendencias políticas, que en algunas ocasiones entran en diálogo consensual y en otras en confrontación radical con el Estado. Estas organizaciones empoderadas, que representan una memoria histórica antagónica al relato de nación oficialista y desigualdades sociales acumuladas del pasado, reúnen las políticas de la identidad, de la diferencia colectiva y del reconocimiento grupal al tiempo que replantean el sentido de la política y de lo público, dando lugar a un nuevo tipo de sujetos políticos (Martín-Barbero, 2007: 25).

Estos nuevos sujetos se ven envueltos en complejas dinámicas propias de los procesos del reconocimiento y del empoderamiento político-cultural; entran en la escena democrática para aportar en el proceso de construcción de ciudadanía diferenciadas con base identitaria étnico-racial y parten a la disputa del poder político para alterar el ámbito de los imaginarios sociales jerarquizados y prejuiciados y el de la materialidad de las relaciones sociales (Martín-Barbero, 2007: 25). La construcción de nuevas ciudadanía implica más que una transformación de la política; involucra una transformación de las figuras de lo público, es decir, la transformación de la triple articulación fundante de lo público: el interés común, el espacio ciudadano y la interacción comunicativa.

A partir de la idea anterior, lo público se configura como circulación de interés y discursos en plural «pues lo que tiene de común no niega en modo alguno lo que tienen de heterogéneos, ya que ello es lo que permite el reconocimiento de la diversidad de que está hecha la opinión pública, su contrastación» (Martín-Barbero, 2007; Rey, 1998). En estos momentos, hay que añadir un lugar al papel que desempeña la cooperación internacional en la tripleta fundante de lo público.

En el contexto de un Estado pluriétnico y multicultural, es importante tener en cuenta las reflexiones de Nancy Fraser sobre la necesidad de poseer una concepción renovada del ámbito público diferente a la que ha prevalecido hasta hoy en algunas democracias occidentales. Esta autora afirma que la participación en el ámbito público requiere eliminar por completo las desigualdades sociales existentes. En este sentido, Fraser se contrapone a una

tesis desarrollada por Jurgen Habermas, quien afirmó que las desigualdades de estatus se debían poner entre paréntesis desde su concepción burguesa del ámbito público.

Fraser sostiene que la asunción de la tesis mostrada impidió que en muchas democracias se fomentara la paridad participativa, por cuanto se negaron diferencias que existían de manera estructural. A su vez, este paréntesis funcionó a favor de los grupos dominantes y subordinó a las minorías al ejercer presiones informales que marginaban las contribuciones de las clases plebeyas y de las mujeres. Aunque desde la perspectiva de Habermas se entendió el concepto de espacio público como un posible espacio de «grado cero» de cultura, Fraser es enfática cuando afirma que tal concepción no era más que una vaga ilusión, pues en una sociedad estratificada los grupos sociales con poder desigual desarrollan estilos de vida valorados de manera jerarquizada.

En razón de lo anterior, es posible establecer que pese a la existencia de autorizaciones legales y formales en las sociedades democráticas para la deliberación pública, los impedimentos informales a la paridad participativa persisten. Por lo tanto, la afirmación de Habermas de que el ámbito público es un lugar para deliberar entre iguales y que por lo tanto la igualdad social no era una condición necesaria para la democracia política, resulta falsa desde una perspectiva historiográfica.

Desde la mirada de Fraser, «para poder tener un ámbito público en el que los interlocutores puedan deliberar como iguales no basta simplemente poner entre paréntesis las desigualdades sociales» (Fraser, 1993: 38). Por el contrario, «es una condición necesaria para la *paridad participativa* que las injusticias sociales sean eliminadas» (Fraser, 1993: 38). Por esta razón, en sociedades multiculturales como la colombiana «solo tiene sentido si suponemos la existencia de una pluralidad de terrenos públicos en los que participen diversos valores y retóricas» (Fraser, 1993: 45). Al respecto, Seyla Benhabib recuerda con agudeza lo que se presenta a continuación.

[Dentro del multiculturalismo] la esfera pública oficial de las instituciones representativas —que incluye la legislatura, el poder ejecutivo, la burocracia pública, el poder judicial y los poderes políticos— no es el único terreno de la controversia política y de formación de la opinión y la voluntad. [...] también el debate democrático necesita a los movimientos sociales,

a las asociaciones civiles, culturales, religiosas, artísticas y políticas de la esfera pública no oficial (Benhabib, 2006: 54).

No obstante lo anterior, surgen varios interrogantes: ¿de dónde emergerán los ciudadanos(as) diferenciados que se responsabilizarán de manera individual y colectiva de este proyecto pluralista, que propende por anclar procesos de cohesión social y de renovación del vínculo social? ¿Cuál es el papel del Estado en este proceso de integración sociocultural? Como lo afirma Nancy Fraser, creo que cualquier concepción de lo público que implique una tajante separación entre la sociedad civil y el Estado es «incapaz de imaginar las formas de administración propia, la coordinación ínter-pública y la responsabilidad política que son esenciales para una sociedad democrática e igualitaria» (Fraser, 1993: 56).

Por causa de lo anterior, el Estado deberá redistribuir derechos, recursos, reconocimiento y oportunidades en aras de reparar las múltiples injusticias, patrones de marginalización históricos y daños causados por violencias reales y simbólicas que se han cometido en el país en contra de los pueblos étnicos y étnico-raciales ubicados en el lugar de los «otros» de la Nación a largo de la historia colonial, republicana y reciente. Asimismo, deberá proteger y preservar las especificidades culturales que dichos pueblos designen y no las que, junto con sus funcionarios(as), crea objeto de salvaguarda y promoción.

Reconocer la diferencia cultural y atender los impactos del racismo y la discriminación racial

Sabemos que en un esquema de ciudadanías diferenciadas, es decir, aquellas integradas por el conjunto de sujetos y colectivos socialmente marcados por su relación subalternizada, conflictiva, antagónica con los modelos de ciudadanía universal y abstracta, dicha relación se despliega en un contexto de violencia social y estructural expresada como negación, exclusión y discriminación. Estas violencias están asociadas a desigualdades sociales en términos de capacidades y de capitales simbólicos acumulados en un contexto de relaciones de dominación. La acción de los grupos sociales frente a estos procesos tiene como objetivo reconocer la igualdad en la diferencia y genera ejercicios de participación para la reivindicación de los derechos sociales, económicos, políticos, culturales y ambientales. En algunos casos, estos derechos están ligados a reclamos de reparación histórica (Kymlicka, 1996; Taylor, 2005; Documento de ciudadanías incluyentes, 2006: 15).

Durante el siglo xx, las distintas formas de intervención estatal y sus *remedios locales* de Estado de bienestar, keynesiano y neoliberal como el desarrollo de los planes de desarrollo que le dieron concreción política dentro de un contexto político, social, cultural y económico han estado en consonancia con el avance de un capitalismo nacional y global estructurado en términos patriarcales y raciales. El análisis de las políticas sociales de estas formas de intervención estatal implementadas durante el siglo xx muestra que solo mitigaron y reforzaron las desigualdades raciales, de género, de clase social y geográfica de personas, pueblos y regiones negras. En los últimos años la implementación del neoliberalismo y el impacto desproporcionado del conflicto armado interno ocasionaron que las condiciones de vida de las personas, familias y territorios de los pueblos negros empeoraran. El número de hogares desplazados negros en las ciudades intermedias y grandes del país y la migración económica de mujeres negras hacia Estados Unidos, Europa, y el Cono Sur, principalmente, son hechos fácticos que expresan de manera dramática los impactos negativos de la desacelerada gestión estatal en los pueblos negros.

El Estado liberal republicano y el Estado en su fase actual han mantenido las desigualdades sociales, han prestado poca atención a los desequilibrios educativos y por medio de prejuicios raciales han explicado la segregación de personas negras en el mercado laboral. Han desatendido las regiones de mayorías negras sin preguntarse cuánto ha perdido la sociedad colombiana como conjunto con este estado de cosas. A lo largo de la historia, el Estado colombiano, las sucesivas formas de intervención estatal y los distintos gobiernos conservadores, liberales, neoliberales y neopopulistas de derecha como el actual han prestado poca atención a la crónica segmentación de los mercados de trabajo, a las hondas desigualdades educativas, a la segregación geográfica y al poco acceso a los beneficios de la ciudadanía liberal.

El Estado liberal republicano presente en Colombia hasta 1991, sustentado en el mito del mestizaje triétnico, así como el pluriétnico y multicultural que lo sucedió, no han realizado una lectura étnico-racial de la situación descrita en el párrafo anterior; así mismo, tampoco han reconocido la existencia del racismo y la discriminación racial. Por esta razón, Colombia no posee una legislación moderna antidiscriminatoria desde el punto de vista étnico-racial y el Estado jamás ha abanderado una lucha frontal antirracista dentro de sus políticas públicas e instituciones. De esta manera, el Estado ha protegido el legado histórico del

racismo estructural, institucional, social, y cultural heredado de la Colonia y de la República, que sigue generando enormes daños al tejido social colombiano, lo mismo que a nuestra manera de vivir juntos en el país.

La necesidad del reconocimiento de la diferencia cultural étnica afrocolombiana, raizal y palenquera para la interculturalidad

Hasta 1991 existieron narrativas públicas racistas lideradas por prohombres de la patria que atentaron de manera frontal el sentido de valía de aquellos(as) considerados los(as) «otros» de la Nación. Al referirse al componente étnico-racial negro y su relación con el futuro de Colombia como civilización, Laureano Gómez, líder político del partido conservador, expresaba lo siguiente en una serie de conferencias públicas ofrecidas en 1928.

Otros primitivos pobladores de nuestro territorio fueron los africanos, que los españoles trajeron para dominar con ellos la naturaleza áspera y huraña. El espíritu del negro, rudimentario e informe, como que permanece en una perpetua infantilidad. La bruma de una eterna ilusión lo envuelve, y el prodigioso don de mentir es la manifestación de esa falsa imagen de las cosas, de la ofuscación que le produce el espectáculo del mundo, del terror de hallarse abandonado y disminuido en el concierto humano [...] En las naciones de América, donde preponderan los negros, reina también el desorden. Haití es el ejemplo clásico de la democracia turbulenta e irremediable. En los países donde el negro ha desaparecido, en la Argentina, Chile, y el Uruguay, se ha podido establecer una organización económica y política con sólidas bases de estabilidad. El mulato y el zambo, que existen en nuestra población, son los verdaderos híbridos de América. Nada les debe a ellos la cultura americana. Ayarragaray afirma que los hijos de la unión de negros con zambos o indios son inferiores a sus padres por la inteligencia y por la fuerza física; tienen voluntad débil, dominada por pasiones groseras. A la flaqueza de carácter unen inteligencia poco lúcida, incapaz de análisis profundo, de método, de ideas generales; el amor al bullicio, el hábito de hablar a gritos, cierta abundancia oratoria y una retórica pomposa, que es precisamente lo que se llama *tropicalismo* (Gómez, 1928: 55).

Para los teóricos(as) del reconocimiento y del multiculturalismo (Taylor, 2005; Fraser y Honneth, 2006), este tipo de narrativas, pronunciadas por

representantes de alguna de las élites y amplificadas por medio de un diseño institucional público «ciego al reconocimiento» —tanto ayer como hoy—, lacera en los niveles psicológico y moral a las personas, grupos o pueblos aludidos. Del mismo modo, lesiona las relaciones intersubjetivas y los niveles subjetivo y colectivo en cuanto a la autoestima, el autorrespeto y la confianza. Benhabib hace varias reflexiones en este sentido, consignadas en el siguiente fragmento.

[Dichas narrativas] denigran la identidad colectiva propia en la esfera pública, los miembros de un grupo pueden perder la autoconfianza e internalizar imágenes odiosas de sí mismos. Un ejemplo de ello serían las formas más conocidas de odio de sí colectivo, en particular entre los miembros de las minorías excluidas. [...] por medio de la marginación y el silenciamiento de ciertas experiencias, puede desmoronarse el sentido grupal de autoestima, en tanto la experiencia de los afroamericanos antes del movimiento por los derechos civiles es un ejemplo claro del daño al autorrespeto resultado de las prácticas de exclusión y discriminación racista (Benhabib, 2006: 98-99).

Por estos motivos, una buena parte de la acción colectiva emprendida por las organizaciones integrantes del Movimiento Social Afrocolombiano que representan los pueblos negros, afrocolombianos, raizales y palenqueros es la del reconocimiento; se han concentrado en la búsqueda de un reconocimiento cultural de tipo étnico. La Ley 70 de 1993 es una prueba de esta búsqueda, pero ese reconocimiento no se agota en ella.

Las luchas por el reconocimiento tienen sentido porque buscan transformar los patrones culturales de interpretación, comunicación y representación (Fraser, 2007: 22). En ningún momento buscan reificar o folclorizar las identidades étnicas de los pueblos negros, ni desconocer las diversidades culturales existentes dentro de aquello que llamamos la diversidad étnica afrocolombiana, palenquera y raizal; en síntesis, lo que se busca es igualdad social, económica y política. El asunto no radica entonces en quedarse petrificado en el pasado o en el tropo de la víctima; en lugar de ello, deben reconocerse las consecuencias contemporáneas del pasado y los desastrosos impactos de victimizar y revictimizar a grupos humanos, negándoles el desarrollo de sus potencialidades humanas personales y colectivas.

Las luchas por el reconocimiento buscan transformar el estatus cultural de los grupos o de los pueblos que sufren falta de reconocimiento —como lo ilustra

el pasaje de Laureano Gómez Castro— para buscar soluciones a los problemas sociales, económicos, ambientales y políticos que no han sido intervenidos de manera decidida por parte de la acción pública estatal, tras haberlos clasificado como «problemas culturales». En Colombia, las organizaciones que se adhieren a la política del reconocimiento parten de la afirmación de que existen personas que pertenecen a pueblos étnico-raciales que han sufrido y sufren desventajas sistemáticas a causa de eventos históricos trágicos de larga duración y repercusión. En el caso colombiano, estos eventos comprenden la trata negrera transatlántica y luego la institución económica de la esclavitud.

Como conjunto, los pueblos mencionados poseen atributos físicos *racializados*, cualidades morales degradadas y prácticas culturales hechas de retazos de huellas de africanía, de fuertes intercambios con indígenas, de transacciones con la sociedad blanco-mestiza que se reclama hispánica, de contactos con agentes económicos de la globalización extractiva desde el siglo XIX y de influencias contemporáneas iniciadas en la mitad del siglo XX con Estados Unidos, España, Italia, Francia, Argentina, Chile, Brasil, el Gran Caribe, etc.

Las prácticas culturales mostradas arriba se territorializaron después de la postesclavitud en muchos lugares de las tierras baldías de la Nación. Pese a toda la agencia individual y familiar que personas y pueblos han invertido para reconstruir proyectos de vida en el país, se les ha impedido hasta hoy de manera estructural alcanzar las ventajas del bienestar social estándar, porque han tenido menos recursos y oportunidades que otros ciudadanos(as) de la misma Nación. Pensar en un tipo de ciudadanías que se adecúe a las demandas históricas y contemporáneas de los grupos étnicos y étnico-raciales es una tarea de largo aliento para la cual no se ha encontrado aún una solución convincente.

Las mencionadas luchas por el reconocimiento buscan entrar en la esfera pública democrática para pluralizarla y ejercitar la interculturalidad, pero es preciso tener presentes las siguientes consideraciones consignadas por Benhabib.

Los patrones sociales de representación, interpretación, y comunicación, que con tanta razón critican las minorías oprimidas y los grupos excluidos, también pueden transformarse por medio del reconocimiento de la fluidez de las fronteras grupales, del relato de historias de interdependencia del sí mismo y el otro, de “nosotros” y “ellos”. En lugar de conducir a la balcanización o la separación cultural, la política del reconocimiento

puede iniciar el diálogo y la reflexión crítica en la vida pública acerca de la propia identidad de la colectividad en sí. El diálogo y la reflexión pueden iluminar la interdependencia problemática e inevitable de imágenes y concepciones del sí mismo y del otro. Los relatos del sí mismo y del otro ahora se entretrejen para tener en cuenta las nuevas controversias, versiones y reposicionamientos. La política del diálogo cultural complejo de hecho implica la reconstitución de las fronteras del sistema de gobierno, a través del reconocimiento de las reivindicaciones de los grupos que han sido denostados históricamente y cuyo sufrimiento y exclusión han sido parte constitutiva, en un sentido profundo, de la identidad aparentemente unitaria del “nosotros” que constituye ese sistema social. Dichos procesos pueden denominarse la reconstitución reflexiva de las identidades colectivas (Benhabib, 2006: 128-129).

En la discusión sobre ciudadanías diferenciadas se busca que los grupos culturales, los pueblos étnicos y étnico-raciales y las minorías religiosas o lingüísticas, entre otras, cuyos miembros se encuentren desfavorecidos o marginalizados desde los puntos de vista socioeconómico, político y simbólico se integren de otra manera a la sociedad sin que para ello deban perder sus rasgos diferenciales, reclamados por ellos mismos como propios o auténticos. Se busca entonces una integración diferenciada con una ciudadanía que reconozca derechos fundamentales y derechos diferenciales.

Los teóricos del multiculturalismo como Will Kymlicka han realizado una tipología de tres grupos a los que corresponden tres tipos de derechos:

- Grupos desfavorecidos que requieren derechos especiales de representación pero con alcance temporal, no permanente
- Grupos religiosos y de inmigrantes que requieren derechos multiculturales de modo permanente, ya que están interesados de manera especial en mantener su identidad al incorporarse a la organización estatal
- Minorías nacionales que requieren derechos de autogobierno de modo permanente, por cuanto no persiguen una mejor representación política sino que se les transfiera el mayor grado posible de autogobierno (Kymlicka, 1996: 61).

Empero, la situación del pueblo y las personas negras, afrocolombianas y raizales amerita la creación de una nueva categoría: se trata de un pueblo

compuesto por personas que reclaman redistribución económica con reconocimiento cultural en razón de una serie de violencias reales, simbólicas, históricas y contemporáneas, inflingidas por su calidad de descendientes de africanos(as) esclavizados y racializados víctimas de un crimen de lesa humanidad, categoría en la que se ha inscrito la trata negrera transatlántica.

Uno de los hallazgos de la investigación que dio lugar a este libro radicó en que funcionarios(as) de programas de bienestar social que administran de manera directa programas sociales no llegan a comprometer su lealtad hacia ciertos principios liberales del Estado liberal clásico; dicen que su deber constitucional es tratar a todos los ciudadanos(as) de manera igualitaria. Afirman defender el principio de no discriminación y para ello se apoyan en el artículo 13 de la Constitución nacional, que se presenta aquí:

Todas las personas nacen libres e iguales ante la ley, recibirán la misma protección y trato de las autoridades y gozarán de los mismos derechos y oportunidades sin ninguna discriminación por razones de sexo, raza, origen nacional o familiar, lengua, religión, opinión política o filosófica (Constitución política nacional, artículo 13).

Si recuerdan el hecho de que la Constitución de 1991 contempló un marco constitucional relativo al derecho a la igualdad y a la prohibición de la discriminación, principios liberales por antonomasia, pero estos funcionarios(as) nunca destacan que al mismo tiempo la Constitución política acoge un enfoque multidimensional de la igualdad, pues insiste en la igualdad formal pero exige también la realización de la igualdad material, recoge el concepto de la igualdad de oportunidades, incorpora el principio de equidad, incluye el criterio de la diferencia y ordena la adopción de *Acciones Afirmativas* a favor de los grupos discriminados o marginados y la protección especial de las personas en circunstancias de debilidad manifiesta. Es así como el inciso 2 establece que el Estado debe promover las condiciones para que la igualdad *sea real y efectiva*, debiéndose adoptar medidas a favor de los grupos discriminados o marginados.

Desde el punto de vista étnico y étnico-racial, no hemos debatido lo que significa la igualdad en una sociedad multicultural; este libro aspira contribuir en la apertura informada de esta discusión pendiente. Los estudiosos(as) del multiculturalismo afirman que la igualdad se articula en muchos niveles rela-

cionados entre sí: el más básico implica igualdad en el respeto y los derechos, uno más elevado implica igualdad en oportunidades, autoestima y valoración personal y el más alto exige igualdad de poder, bienestar y desarrollo; la sensibilidad ante las diferencias tiene importancia en cada uno de ellos. Por lo tanto, el respeto a una persona implica situarla en su trasfondo cultural, entrar en simpatía en su mundo de ideas e interpretar su conducta en términos de su sistema de significado (Parekh, 2005: 355).

Al igual que el concepto de igualdad en el respeto, el de igualdad de oportunidades también debe interpretarse con sensibilidad en términos étnico-raciales. La oportunidad es un concepto que depende del sujeto al que se aplica, ya que las posibilidades y los recursos constituyen una posibilidad pasiva y muda y no una oportunidad para una persona que carece de la capacidad, la disposición cultural o el conocimiento de la cultura necesaria para extraer alguna ventaja de ello (Parekh, 2005: 356).

El reconocimiento cultural como eje indispensable en la constitución de la ciudadanía diferenciada

A Partir de la Constitución de 1991, Colombia adoptó el multiculturalismo como forma de gestión política de la diversidad cultural. El multiculturalismo ocupa una posición intermedia entre el *asimilacionismo* y el *comunitarismo*. Existen diversos multiculturalismos: no son iguales los desarrollados en Estados Unidos, el Reino Unido o Canadá; el multiculturalismo dialoga con la experiencia histórica de cada país. No obstante, en términos generales el multiculturalismo es una crítica a la ciudadanía liberal clásica; demuestra que es un mito, que el universalismo reclamado por ella esconde el etnocentrismo y que el reconocimiento cultural con igualdad promueve mucho más la cohesión social que el reconocimiento de derechos diferenciales a grupos, a pueblos y a personas que pertenezcan a ellos.

Para el multiculturalismo es importante el reconocimiento de las diferencias culturales. Por ello, se habla de una *ciudadanía multicultural* definida por dos axiomas principales. Primero, el individuo moderno vive con dignidad, razón que hace importante al principio de la igualdad de derechos y de reconocimiento en los planos personal y cultural: el multiculturalismo reconoce las diferencias que la tradición liberal clásica había confinado al espacio privado. Segundo, el multiculturalismo considera al grupo, al pueblo y a las naciones culturales

de base étnica como mediadores legítimos entre el ciudadano y la sociedad. El multiculturalismo no elimina la oposición público-privado; desplaza la frontera y abre la opción para que aquellos asuntos, antaño privados, se conviertan en asuntos públicos, pero crea un espacio para la intersección y para compartir valores comunes que pueden ser liberales como la libertad, la igualdad y la dignidad (Constant, 2000: 121-122).

Cuando el multiculturalismo reconoce algunas formas de autonomía y de reconocimiento a ciertos grupos o pueblos, abre las puertas para la creación de un espacio en el que se produce el diálogo intercultural —donde estos grupos también participan— de una esfera pública ampliada; en ella se asegura la cohesión de la sociedad y se previene la liberación de fuerzas centrifugas (Constant, 2000: 122). Andrea Semprini analiza esta situación así: «en vez de estar dividido en dos esferas que atraviesan al individuo, el espacio social se divide en una zona central *monocultural*, a la cual participan en grados variables todos los grupos, y una multiplicidad de zonas periféricas, en la cual cada grupo dispone de su autonomía» (Semprini, 1997, citado por Constant, 2000).

Para el multiculturalismo, el reconocimiento en el espacio público de las diferencias favorece el «querer vivir juntos». El pluralismo de las diversidades culturales en el espacio público político hace que existan menos tendencias a la radicalización y enriquece el nivel de la discusión pública por medio del diálogo, la controversia y los conflictos en las democracias contemporáneas.

Hasta hoy, el Estado colombiano ha desarrollado un multiculturalismo esquemático (Mosquera, Pardo & Hoffmann, 2002) que hoy llamo *multiculturalismo acrítico*, cuyo desarrollo debe impedirse, como dije en los inicios de este capítulo. Lo defino como la gestión política estatal desde la cual no existe un cuestionamiento real al problema de las desigualdades socioeconómicas históricas y contemporáneas ni al racismo estructural, institucional, cotidiano y cultural; tampoco existe en él una legislación que penalice las prácticas de discriminación racial. Este tipo de multiculturalismo ostenta otras características que explícito a continuación:

- Concibe a los sujetos de este tipo de diversidad como ahistóricos, naturalizados, fijos en el tiempo, homogéneos, oportunistas e ignorantes
- Anda tras sujetos que representen la *autoctonía* y desconoce la realidad socioantropológica de la interseccionalidad de las identidades étnico-

raciales, por ello no le interesa entender que existen diferencias dentro de la diversidad, así como hechos sociales e históricos de larga duración que se conectan entre sí

- Asume que las demandas expresadas sobre la participación política en el Estado se resuelven con un poco de burocracia estatal —en la mayor parte de los casos, mal remunerada— con contratos y consultorías, y nunca propone una estrategia de largo plazo de empleabilidad dentro del mismo para influenciarlo desde adentro
- Desconoce el bloque de constitucionalidad, sobre todo el acuerdo 169 de la OIT en cuanto a Consulta Previa
- Confunde el carácter de pueblo negro, palenquero y raizal y lo asimila al concepto de comunidad, grupo vulnerable o población específica
- Simula no percibir la cooptación de las instancias de interlocución con el Estado y establece pactos con *organizaciones de papel* que se reclaman como parte del Movimiento Social Afrocolombiano, compuestas por «una persona multiplicada por sí misma» o en ocasiones por «una persona con algunos familiares», que establecen luchas intestinas por contratos de montos irrisorios
- Ve la cultura de estos otros(as) de la Nación como *una cosa* que puede folclorizarse, comercializarse y ponerse en circulación en los mercados de la globalización económica

Si la Constitución de 1886 tenía una concepción de ciudadanía ligada al ideal de homogeneidad cultural y existieron instituciones para interpretarla, me pregunto si en Colombia existen instituciones que estén acompañando los cambios culturales que trajo consigo la Constitución de 1991. Me temo que la respuesta a dicha pregunta es negativa. Los investigadores(as) que nos interesamos en el tema de las políticas públicas somos testigos de la existencia de un desencuentro entre las necesidades de las diversidades culturales, étnicas, y étnico-raciales, las instituciones estatales que aún no interpretan los retos y los anhelos del multiculturalismo en términos de distribución, reconocimiento cultural, participación y gestión política de asuntos públicos, acceso competente a las tecnologías de la información y de la comunicación (TIC), la solidaridad, el intercambio intercultural y el combate a las desigualdades sociales, a los racismos, a los sexismos, a la homofobia y al clasismo, que implican el reemplazo de la ciudadanía liberal abstracta y universal —aún con buena salud en

las instituciones estatales— por verdaderos debates y apuestas que permitan la aparición de ciudadanías diferenciadas de varios tipos.

Conclusiones

En este capítulo demostré que los pueblos y personas negros, afrocolombianos, palenqueros y raizales tienen el deber epistémico, político y ético de cuestionar la conmemoración de los Bicentenarios de las Independencias de España. Realicé una invitación a ocupar estos espacios y abrir debates públicos, democráticos e informados en donde se discutan los efectos del proyecto de ciudadanía liberal republicana que poco contempló la incorporación colectiva de los *esclavizados(as) negros* y sus descendientes, aunque sí benefició a un buen número de ascendientes de *africanos(as) mixtos* quienes por múltiples estrategias desplegadas tuvieron mayores posibilidades de inclusión social y cultural al nuevo proyecto de Nación. Éstos(as) no hablaron de *raza* para demandar una ciudadanía liberal, discursivamente ciega al color de la piel y a los impactos negativos de la institución económica de la esclavitud, y aceptaron —no sin tensiones y ambigüedades— la propuesta de Nación mestiza desde los puntos de vista simbólico, biológico y cultural.

En razón de lo anterior, los Bicentenarios de las Independencias son escenarios para hablar de manera franca en el país acerca de la racialización padecida por las personas consideradas *negras puras* que no participaron del proyecto de ciudadanía republicana porque la República esclavista y el régimen simbólico que dejó la esclavitud lo impidieron. Expuse también elementos polémicos respecto del Movimiento Social Afrocolombiano, el cual debería reflexionar sobre las profundas diferencias que separan sus distintas tendencias cuando defina quiénes serían los beneficiarios(as) de las Acciones Afirmativas que se implementarán en el país: ¿deberían serlo las personas negras racializadas con mayores capitales educativos o con más posibilidades de alcanzarlo que sufren el peso de las desigualdades sociales y raciales? ¿deberían serlo las personas afrocolombianas mestizadas que niegan el racismo, la discriminación racial y que hoy buscan por medio de Acciones Afirmativas mayor reconocimiento étnico-cultural, poder político, poder económico, y están incluidos social y simbólicamente en la Nación mestiza desde hace dos siglos? o ¿quiénes?

Referencias

- Abregú, M. (2006). Derechos humanos para todos: de la lucha contra el autoritarismo a la construcción de la democracia inclusiva. En *La propuesta ciudadana. Una nueva relación sociedad civil-Estado* (pp. 82-138). A. Varas (Ed.). Santiago de Chile: Catalonia.
- Alarcón, L. (2006). Representaciones sociales y políticas sobre el Caribe colombiano. En *El Caribe en la nación colombiana. Memorias X Cátedra Anual de Historia Ernesto Restrepo Tirado* (pp. 214- 236). Bogotá: Ministerio de Cultura, Museo Nacional de Colombia, Observatorio del Caribe Colombiano.
- Almario, O. (2001). Tras las huellas de los renacientes. Por el laberinto de la etnicidad e identidad de los grupo negros o “afrocolombianos” del Pacífico sur. En *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico Colombiano* (pp. 15-39). M. Pardo (Ed.). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), Colciencias.
- Almario, O. (2003). *Los renacientes y su territorio. Ensayos sobre la etnicidad negra en el Pacífico Sur colombiano* (Vol. Número 5). Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, Concejo de Medellín.
- Almario, O. (2007). Repensar el Estado Nacional. A manera de introducción. En *Los sujetos colectivos en la formación del Estado Nacional colombiano* (pp. 11-27). Medellín: Grupo de Investigación Etnohistoria y estudio sobre Américas Negras. Dirección de investigaciones. Universidad Nacional de Colombia (sede Medellín).
- Anrup, R. (2006). *Antígona y Creonte. Una reflexión teórica e histórica sobre la resistencia y el Estado en medio de la guerra civil colombiana* (inédito).
- Arias, J. (2005). *Nación y diferencia en el siglo XIX Colombiano. Orden nacional, racionalismo y taxonomías poblacionales*. Bogotá: Universidad de los Andes,

Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología, Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales, Ediciones Uniandes.

- Beluche, O. (2007). *El problema nacional: Hispanoamérica, Colombia y Panamá* (1 ed.). En *Nación y nacionalismo en América Latina*. J. González (Ed.). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales (CES), Consejo Latinoamericano de ciencias Sociales (CLACSO).
- Benhabib, S. (2006). *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global* (A. Vassallo, Trad.). Buenos Aires: Katz Editores.
- Bolívar, I. (2006a). Identidades y Estado: la definición del sujeto político. En *Identidades culturales y formación del Estado en Colombia. Colonización, naturaleza y cultura* (pp. 3-45). Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, CESO, Departamento de Ciencia Política.
- Bonilla, D. (2006). *La Constitución multicultural*. Bogotá: Siglo de Hombre Editores, Universidad de los Andes, Facultad de Derecho, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Borja, M. (2004). Reordenamiento y gestión territorial. En *La política social desde la constitución de 1991. ¿Una década perdida?* (pp. 364-372). A. Laguado (Ed.). Bogotá: Centro de Estudios Sociales (CES), Centro de Investigaciones para el Desarrollo (CID), Observatorio de Política y Calidad de Vida, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.
- Camps, V. (2002). Democracia local, deliberación y ciudadanía: vacíos y restricciones de un modelo. En *Republicanism contemporáneo. Igualdad, democracia deliberativa y ciudadanía* (pp. 429-492). A. Hernández (Ed.). Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Centro Interdisciplinario de Estudios Regionales (CIDER), Universidad de los Andes.
- Conde, J. (2006). La República ante la amenaza de los pardos. En *El Caribe en la nación colombiana. Memorias X Cátedra Anual de Historia Ernesto Restrepo Tirado* (pp. 189-213). Bogotá: Ministerio de Cultura, Museo Nacional de Colombia, Observatorio del Caribe Colombiano.
- Constant, F. (2000). *La citoyenneté* (2 ed. ed.). París: Éditions Montchrestien, E.J.A.
- Díaz, R. (2006). José Hilario López y la abolición de la esclavitud. En *Popayán 470 años de historia y patrimonio* (pp. 147-156). Popayán: Letrarte Editores Ltda.

- Díaz, R. (2009). *La población afrocolombiana y el Bicentenario de la Independencia: notas para un debate* (inédito).
- Escobar, E. (2009). *El sainete del bicentenario. El Tiempo*, 1-2.
- Feldman, A. (1991). *Formations of Violence*. Chicago: University of Chicago Press.
- Fraser, N. (1993). Repensar el ámbito público: una contribución a la crítica de la democracia realmente existente. *Debate Feminista*, 7, (pp. 23-57).
- Fraser, N. (1997). *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*. 1997: Siglo de Hombre Editores, Universidad de los Andes.
- Fraser, N. & Axel, H. (2006). "*Redistribución o reconocimiento*". *Un debate político-filosófico* (P. Manzano, Trad.). España: Ediciones Morata, Fundación Paideia Galizia.
- Gargarella, R. (2002). La comunidad igualitaria y sus enemigos. Liberalismo, Republicanismo e igualitarismo. En *Republicanismo contemporáneo. Igualdad, democracia deliberativa y ciudadanía* (pp. 75-100). A. Hernández (Ed.). Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Centro Interdisciplinario de Estudios Regionales (CIDER), Universidad de los Andes.
- Gómez, A. (2007). *Afrocolombianos: memoria y testimonio 1670-1979*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Centro de Estudios Sociales (CES).
- González, J. (Ed.). (2007). *Tradición y modernidad en la construcción de la nación colombiana*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales (CES), Consejo Latinoamericano de ciencias Sociales (CLACSO).
- Helg, A. (1984). *Civiliser le peuple et former les élites. L'éducation en Colombie 1918-1957*. París: L'Harmattan.
- Helg, A. (2000). Raíces de la invisibilidad afrocaribe en la imagen de la nación colombiana: independencia y sociedad, 1800-1821. En *Museo, memoria y nación. Misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro* (pp. 220-251). Gonzalo Sánchez y María Emma Wills (Comps.). Bogotá: Museo Nacional de Colombia.
- Helg, A. (2004). Constituciones y prácticas sociopolíticas de las minorías de origen africano. Una comparación entre Colombia y Cuba. En *Utopía para los excluidos: el multiculturalismo en África y América Latina* (1 ed.) (pp. 23-45). A. Jaime (Ed.). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas.

- Helg, A. (2005). Sociedad y raza en Cartagena a fines del siglo XVIII. En A. Meisel Roca y H. Calvo Stevenson (Ed.), *Cartagena de Indias en el siglo XVIII* (pp. 319- 364). Cartagena: CEP, Banco de la República, Biblioteca Luis Ángel Arango.
- Hernández, A. (2002). El pensamiento republicano frente a los déficits de la democracia liberal. En *Republicanism contemporáneo. Igualdad, democracia deliberativa y ciudadanía* (pp. 531-564). A. Hernández (Ed.). Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Centro Interdisciplinario de Estudios Regionales (CIDER), Universidad de los Andes.
- Herrera, M. (2006). “Libres de todos los colores”: el ordenamiento social en las llanuras del caribe, siglo XVIII. En *El Caribe en la nación colombiana. Memorias X Cátedra de Historia Ernesto Restrepo Tirado* (pp. 248-267). Bogotá: Ministerio de Cultura, Museo Nacional de Colombia, Observatorio del Caribe Colombiano.
- Herrera, M. & Soriano, R. (2005). De las versiones modernas de la ciudadanía a la ciudadanía de las autonomías sociales de la postmodernidad. *REIS*, 112, (pp. 43-74).
- Hoyos, P. (2007). Los abolicionistas Criollos. En *Bolívar y las negritudes. Momentos históricos de una minoría étnica en la Gran Colombia* (pp. 190-344). Manizales: Hoyos Editores.
- Jiménez, O. (2004). *El Chocó: un paraíso del demonio. Nóvita, Citará y el Baudó, siglo XVIII*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, Universidad Nacional de Colombia (Sede Medellín), Facultad de Ciencias Humanas y Económicas.
- Kincheloe, J. & Steinberg, S. (1999). *Repensar el multiculturalismo*. Barcelona: Ediciones Octaedro.
- Kuethé, A. (1994). Flexibilidad racial en las milicias disciplinadas de Cartagena de Indias. *Historia y Cultura*, 2, (pp. 177-191).
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías* (C. Castells Auleda, Trad.) Barcelona: Paidós Ibérica.
- Kymlicka, W. (2003). *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía* (T. Fernández y B. Eguibar, Trads.). Barcelona: Paidós Ibérica.
- Lasso, M. (2007). Un mito republicano de armonía racial: raza y patriotismo en Colombia, 1810-1812. *Revista de Estudios Sociales*, 27 (pp. 32-45).