



UNSAM

UNIVERSIDAD
NACIONAL DE
SAN MARTÍN

Universidad Nacional de San
Martín Instituto de Altos Estudios Sociales
Doctorado en Antropología Social

ETNICIDADES INCORRECTAS. Alternativas políticas a lo étnico/racial en Colombia durante los procesos de consulta previa

Mg. Carolina Castañeda Vargas

Tesis de Doctorado presentada a la Carrera de Antropología Social, Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín, como parte de los requisitos necesarios para la obtención del título de Doctor en Antropología Social.

Director: Dr. Axel C. Lazzari

Buenos Aires

Junio de 2018

Castañeda V. Carolina

Etnicidades incorrectas. Alternativas políticas a lo étnico/racial en Colombia durante los procesos de consulta previa/ Carolina Castañeda Vargas; director Axel C. Lazzari; San Martín: Universidad Nacional de San Martín, 2018. - 277 p.

Tesis de Doctorado, UNSAM, IDAES, Antropología Social, 2018. 1. Raza y etnicidad. 2. Consulta previa. 3. Etnicidades incorrectas. – Tesis.

I. Lazzari, Axel C. (Director). II. Universidad Nacional de San Martín, Instituto de Altos Estudios Sociales. III. Doctorado.

RESUMEN

Nombre del Autor: Carolina Castañeda Vargas

Director(es) de Tesis: Director: Dr. Axel C. Lazzari

Resumen de la Tesis de Doctorado presentada al Doctorado en Antropología Social, Instituto de Altos Estudios Sociales, de la Universidad Nacional de San Martín - UNSAM, como parte de los requisitos necesarios para la obtención del título de Doctor en Antropología Social.

Esta tesis presenta y analiza prácticas que desvían el modo contemporáneo de producción de la diferencia étnico/racial en Colombia y que he denominado lo étnicamente incorrecto. Con el concepto de *étnicamente incorrecto* refiero a momentos en los procesos de etnización que, encuentran un instante posible de enunciación, que olvida o descarta el ámbito racializante de la cultura y descentra momentáneamente de todo aquello que está en el sentido común de lo étnico. Para esto presenta una genealogía de las etnizaciones indígenas y negras/afro y su devenir desde la Constitución de 1991. Posteriormente analiza la consulta previa, libre e informada como un dispositivo de gubernamentalización de la etnicidad que se decanta en la producción del sujeto de derecho denominado «comunidades étnicas». La consulta previa es un derecho de los pueblos indígenas y negro/afro en el país en el que confluyen de manera violenta y contradictoria proyectos de desarrollo, empresas, instituciones estatales y colectivos en etnización. La tesis acude a la observación participante, entrevistas, análisis de sentencias de la corte constitucional y revisión de prensa. Como resultado final se muestra la tensión entre colectivos indígenas y negro/afros y las comunidades étnicas acudiendo a dos conceptos claves: los *colectivos en etnización* y las *etnicidades incorrectas*. Estas herramientas analíticas permiten un análisis capilar del racismo de estado y las alternativas que encuentran los colectivos en etnización para evadirlo e impugnarlo.

Palabras-clave: 1. Raza y etnicidad. 2. Consulta previa. 3. Etnicidades incorrectas.

Buenos Aires, junio de 2018

ABSTRACT

Nombre del Autor: Carolina Castañeda Vargas

Director(es) de Tesis: Director: Dr. Axel C. Lazzari

Abstract de la Tesis de Doctorado presentada al Doctorado en Antropología Social, Instituto de Altos Estudios Sociales, de la Universidad Nacional de San Martín - UNSAM, como parte de los requisitos necesarios para la obtención del título de Doctor en Antropología Social.

This dissertation introduces and analyzes practices that deviate contemporary forms of ethnic/racial difference production in Colombia. I call these practices *the ethnically correct*. The concept of *the ethnically correct* refers to moments in the processes of ethnicization that found a possible instant of enunciation that forgets or discards culture's racializing field; an instant that momentarily de-centers everything that exists in the common sense of what is ethnic. In this study, I introduce Indigenous and Black/Afro genealogies of ethnicity and their process of becoming since the Colombian Political Constitution of 1991. Next, I analyze the mechanism of Prior, Free and Informed Consultation as a device for the governmentalization of ethnicity that comes down to the production of a legal subject known as "Ethnic Communities". The mechanism of Prior Consultation is a right of Indigenous and Black/Afro peoples in Colombia in which development projects, companies, the state and collectives in ethnicization violently converge. The author used participant observation, interviews, analysis of rulings from the Supreme Constitutional Court and press reviews as research methods. Findings evidence the tension between Indigenous and Black/Afro collectives and ethnic communities through two main concepts: *collectives in ethnicization* and *incorrect ethnicities*. These concepts are analytical tools that allow for a detailed analysis of state racism and the alternatives that exist in *collectives in ethnicization* to avoid it and contest it

Key-words:1. Race and ethnicity. 2. Prior consultation. 3. Incorrect ethnicities.

Buenos Aires, June 2018

AGRADECIMIENTOS

A mi familia inconfundible soporte afectivo y material sin los que este trabajo sería imposible. Al Idaes y a sus profesores que me acogieron y me brindaron conocimientos, esperanza y dedicación. En especial, a mi director Axel Lazzari por su dedicación en la lectura, análisis y compromiso con mis manuscritos, mis ideas y temores. Sus recomendaciones y comentarios hicieron posible este trabajo. A Alejandro Grimson quien confió en mis capacidades académicas y personales y me alentó a continuar con el doctorado haciendo frente a las dificultades. A Silva Hirsch quien no solo me ofreció sus conocimientos sino su amistad y comprensión. Gracias a ella, a Laura Masson y Karina Bidaseca por abrazarme desde la convicción del amor feminista. Al programa de beca de finalización de tesis Universidad de Kassel-Idaes una oportunidad maravillosa para compartir mi trabajo, conocer otras experiencias y modos de la academia y hacer maravillosos amigos. Mi agradable estancia en Kassel hizo realidad buena parte del trabajo documental de este trabajo. Mi saludo para Alexandra Bechtum, Stefan Peters, Hans Burchardt y Hernán López. Gracias a los compañeros del Núcleo de Estudios de Pueblos Indígenas fuente generosa de impulso para esta tesis y para pequeños experimentos. Sin el leal apoyo y oportunos consejos de Eduardo Restrepo este proceso no serían posibles, mi infinita gratitud. Igualmente agradezco los oportunos comentarios del Peter Wade a algunos borradores.

LISTA DE ILUSTRACIONES

<i>Ilustración 1. Volantes de La Campaña 1994 - Bogotá</i>	74
<i>Ilustración 2. El Ministerio del Interior</i>	100
<i>Ilustración 3. Las comunidades étnicas. Fuente: Cartilla Abc de la Consulta Previa. DCP</i>	144
<i>Ilustración 4. Flujo de la Consulta previa, libre e informada para minería, hidrocarburos e infraestructura</i>	152
<i>Ilustración 5. Momento A Certificación. Cartilla Abc</i>	167
<i>Ilustración 6. Momento B o de gestión. Cartilla Abc</i>	168
<i>Ilustración 7. El proceso de certificación según la Directiva presidencial 10</i>	173
<i>Foto 1. Entre la Media y la Baja Guajira - Hatonuevo</i>	216
<i>Fotos 2. Izquierda, sector de la mina en explotación. Foto 3. Derecha arriba, relación hombre camión extractor. Foto 4. Derecha abajo, acercamiento a camión de extracción. El Cerrejón - Albania</i>	226
<i>Foto 5. Casa wayúu. Resguardo Provincial</i>	229
<i>Foto 6. Único acceso al Resguardo Provincial</i>	229
<i>foto 7. culturización de las luchas ambientales. marcha de la campaña no a la desviación del arroyo bruno. octubre 2017. en la pancarta el logo de la campaña. la niña wayúu, en traje «tradicional» carga un moyo de cerámica con agua del arroyo.</i>	235
<i>Foto 8. Cobertizo para planta eléctrica. Al fondo la avenida con los chivos. Tamaquito 2</i>	237
<i>Foto 6. Casa de material. Tamaquito 2</i>	238
<i>Foto 10. Reasentamiento Las Casitas - (Tabaco) - Barrancas</i>	244
<i>Foto 11. Reasentamiento Las Casitas - Barrancas</i>	244
<i>Ilustración 8. Solicitud de títulos mineros dentro de la Línea Negra</i>	251
<i>Foto 12. Intervención del Procurador General de la Nación</i>	253
<i>Foto 13. Los magistrados ven mapa de títulos mineros</i>	253
<i>Foto 14. Los mamos exponen.</i>	253
<i>Foto 15. Mamos en el pensadero después de la conversación sobre el sujeto de derecho</i>	255

LISTA DE TABLAS

<i>Tabla 1. Soportes normativos de la Consulta Previa en Colombia</i>	146
---	-----

LISTA DE SIGLAS

ANH: Agencia Nacional de Hidrocarburos

ANI: Agencia Nacional de Infraestructura

ANLA: Autoridad Nacional de Licencias Ambientales

ANM: Agencia Nacional de Minería

ANT: Agencia Nacional de Tierras

ASPROCIG: Asociación de Productores para el Desarrollo Comunitario de la Ciénaga Grande del Bajo Sinú

CAJAR: Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo

CECOIN: Centro de cooperación al indígena

CIT: Confederación Indígena Tayrona

CINEP: Centro de Investigación y Educación Popular

CPLI: Consulta Previa Libre e Informada

CRIVA: Consejo Regional Indígena del Vaupés

DAI: Dirección de Asuntos Indígenas

DCP: Dirección de Consulta Previa – Ministerio del Interior

DNP: Departamento Nacional de Planeación Nacional

ECOPETROL: Empresa Colombiana de Petróleos

EIA: Estudio de Impacto Ambiental

FONADE: Fondo Financiero de Proyectos de Desarrollo

ICANH: Instituto Colombiano de Antropología

INCODER: Instituto Colombiano de Desarrollo Rural (Actual ANT)

MPC: Mesa Permanente de Concertación con pueblos y organizaciones indígenas

OIA: Organización Indígena de Antioquia

ONIC: Organización Nacional Indígena de Colombia

OPIAC: Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana

OXY: Occidental Petroleum Corporation

PGE: Proyectos a gran escala

PMA: Plan de Manejo Ambiental

S.N.S.M: Sierra Nevada de Santa Marta

INDICE

RESUMEN	3
ABSTRACT	4
AGRADECIMIENTOS	5
LISTA DE ILUSTRACIONES	6
LISTA DE TABLAS	6
LISTA DE SIGLAS	7
INDICE	8
0. INTRODUCCIÓN	12
0.1 SOBRE LA INVESTIGACIÓN	25
0.2 SOBRE EL TEXTO	33
1. DIFERENCIAS RACIALES Y DIFERENCIAS ÉTNICAS	35
1.1. RAZA, IDENTIDAD Y DIFERENCIA	35
1.1.1. RELACIONES RACIALIZADAS	35
1.1.2. UNA GENEALOGÍA POSIBLE DE LAS CATEGORÍAS DE IDENTIFICACIÓN RACIAL	40
1.1.3. LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LA DIFERENCIA RACIALIZADA	45
1.1.4. DE LA RAZA A LA CULTURA Y DE VUELTA A LA RAZA	47
1.2. COMUNIDADES ÉTNICAS COMO RACIALIZACIÓN DE LA DIFERENCIA CONTEMPORÁNEA	52
1.2.1 MULTICULTURALISMO DE ESTADO Y RAZA	52
1.2.2 BIOPOLÍTICA, GUBERNAMENTALIDAD Y ETNICIDAD	54
1.2.3. COMUNIDADES ÉTNICAS Y ENFOQUE DIFERENCIAL: LA GUBERNAMENTALIDAD EN ACCIÓN	56
1.3 CONCLUSIÓN	59
2. ETNIZACIONES DE LO INDIO Y POLÍTICAS DE SUBJETIVACIÓN	61
2.1 CLASIFICACIONES, JERARQUÍAS Y LA CULTURIZACIÓN DE LO INDÍGENA EN EL SIGLO XX	61
2.2 INTEGRACIONISMO	64
2.3 ANTROPOLOGÍA ÉTNICA, ANTROPOLOGÍA DE RESCATE E INDIGENISMO	66
2.3.1 LA EMERGENCIA CULTURAL DE LO INDÍGENA	70
2.3.2 EL MOVIMIENTO INDÍGENA	70
2.4 LA EMERGENCIA DE LA DIFERENCIA	72

2.4.1. LA NACIÓN U'WA. ¡NO CONOCERLOS NO PUEDE CONDENARLOS AL EXTERMINIO!	74
2.4.2. ¡NO ERAN CUATRO FAMILIAS! EL PUEBLO EMBERA KATIO DEL ALTO SINÚ	79
2.4.3 LAS PRIMERAS ACCIONES DE TUTELA POR FALTA DE CONSULTA PREVIA, LIBRE E INFORMADA: URRÁ Y LOS EMBERA, EL PROYECTO PETROLÍFERO DE OXY Y LOS U'WAS	83
2.5 DEVENIRES ÉTNICOS	84
2.5.1 INDIOS- INDIOS, INDIOS ÉTNICOS	84
2.5.2. ¿REINDIGENIZACIÓN O ETNIZACIÓN?	85
2.5.3. DEVENIRES ÉTNICOS: LAS SUBJETIVACIONES CONTEMPORÁNEAS DE LA DIFERENCIA	91
2.6 CONCLUSIONES	95
<u>3. ETNIZACIONES DE LO NEGRO Y POLÍTICAS DE SUBJETIVACIÓN</u>	96
3.1. LA EMERGENCIA DE LAS COMUNIDADES NEGRAS, LO ÉTNICO, LO NEGRO Y LO AFRO	96
3.1.1. MÁS ALLÁ DE LO NOMINAL. PALENQUEROS, RAIZALES, AFRODESCENDIENTES, COMUNIDADES NEGRAS, NEGROS O MULATOS	100
3.2. SUBJETIVACIONES MÁS ALLÁ DE LAS CATEGORÍAS	103
3.2.1. COMUNIDADES NEGRAS, LA CONSTRUCCIÓN DE UNA IDENTIFICACIÓN	103
3.2.2. LAS COMUNIDADES NEGRAS COMO AGENTE JURÍDICO DE LO ÉTNICO. LA LEY 70 DE 1993	109
3.2.3. RAIZALES, LA GENTE INSULAR DE SAN ANDRÉS, PROVIDENCIA Y SANTA CATALINA	115
3.2.3.1. DE ISLEÑOS A RAIZALES	118
3.2.4. SAN BASILIO: LA UTOPIA DE LA RESISTENCIA NEGRA A LA ESCLAVITUD	126
3.2.5. LOS AFRODESCENDIENTES, AFROCOLOMBIANOS Y LO AFRO	132
3.3. CONCLUSIONES	137
<u>4. LA GUBERNAMENTALIZACIÓN DE LA ETNICIDAD. LA CONSULTA PREVIA COMO TRÁMITE ADMINISTRATIVO</u>	140
4.1. LA GUBERNAMENTALIZACIÓN DE LA ETNICIDAD	140
4.2. LA CONSULTA PREVIA LIBRE E INFORMADA COMO TRÁMITE ADMINISTRATIVO	144
4.2.1. ¿QUÉ ES Y CÓMO SE ESTABLECE Y REGULA LA CONSULTA PREVIA, LIBRE E INFORMADA?	144
4.2.2. LA CONSULTA PREVIA, LIBRE E INFORMADA Y EL LICENCIAMIENTO AMBIENTAL	149
4.2.3. EL FLUJO DE LA CONSULTA PREVIA, LIBRE E INFORMADA PARA PROYECTOS, OBRAS O ACTIVIDADES	150
4.3. EL PROCESO DE CONSULTA EN ACCIÓN	156
4.3.1. DOS «EXPERTAS AMBIENTALES» HACIENDO UN PROCESO DE CONSULTA	156
4.3.2. LA CONSULTA AFUERA DEL SALÓN DE REUNIONES	161
4.4. LA CREACIÓN DE LAS COMUNIDADES ÉTNICAS	164
4.4.1. LA DIRECTIVA 10 DE 2013 Y LA CARTILLA DE LA CONSULTA PREVIA	164

4.4.2. COMUNIDADES ÉTNICAS CERTIFICADAS	169
4.4.2.1. VERLOS ALLÍ. EL ESPACIO COMO PRINCIPIO ORGANIZATIVO DE LA DIFERENCIA	170
4.4.2.2. ESTAR ALLÍ. LA VERIFICACIÓN EN CAMPO DE LAS COMUNIDADES ÉTNICAS	172
4.4.2.3. LA ETNICIDAD SIN POLÍGONOS	173
4.5. CONCLUSIONES. LAS ETNICIDADES CERTIFICADAS	176

5. DE LO ÉTNICO QUE DILUYE LA RAZA, DE LA RAZA QUE ASEGURA LO ÉTNICO. LA DISPUTADA CONSTRUCCION DE «COMUNIDADES ETNICAS» EN UN LITIGIO JUDICIAL POR CLPI **179**

5.1. LA DISPUTA DE LO ETNICO-RACIAL EN LAS CORTES	179
5.1.1 OBERTURA	179
5.2 LA ACCIÓN DE TUTELA EN RELACIÓN AL PROYECTO DE LA DOBLE CALZADA LOBOGUERRERO - BUENAVENTURA	183
5.2.1. LOS ARGUMENTOS EN VOZ ALTA	186
5.2.1.1 ANTES DE LA SENTENCIA. EL ESTUDIO ETNOLÓGICO DE LA DIRECCIÓN DE CONSULTA PREVIA DEL MINISTERIO DEL INTERIOR	186
5.2.1.2 LA SENTENCIA DE LA CORTE CONSTITUCIONAL	197
5.2.1.3 DESPUÉS DE LA ACCIÓN DE TUTELA. LA CPLI Y EL CONCEPTO DEL INSTITUTO COLOMBIANO DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA	201
5.2.2 ARGUMENTOS EN SORDINA	206
5.2.2.1 LA ROSA DE LA DISCORDIA	206
5.2.2.2 LA CORRUPCIÓN COMO MEDIDA DE LO ÉTNICO	209
5.3 CONCLUSIONES	213

6. ETNICIDADES INCORRECTAS: ALTERNATIVAS A LA CONSULTA PREVIA, LIBRE E INFORMADA **215**

6.1. ANTI - ANTI ESENCIALISMO: LA ETNICIDAD SIN GARANTÍAS	215
6.2 LAS ETNICIDADES/ RACIALIDADES INCORRECTAS Y LA CONFRONTACION CON LOS BINARIOS	221
6.3 ENFRENTANDO A EL CERREJÓN	225
6.3.1 EL DESTELLO DEL CARBÓN	225
6.3.2 LA MESA AUTÓNOMA DE PROVINCIAL	226
6.3.3 DE LA MESA AUTÓNOMA A LA CONSULTA AUTÓNOMA	231
6.3.4 ¡MI SITIO NO ME LO VAN A EXPLOTAR! LA APUESTA DE TAMAQUITO 2	236
6.3.5 EXPULSADOS, EXPROPIADOS, DISPERSADOS PERO NEGROS REASENTADOS: LA SITUACIÓN DE TABACO	241
6.4 LOS PROCESOS DE PROSPECTIVA PARA SIERRA NEVADA	246

CONCLUSIONES	258
CONCLUSIONES	260
REFERENCIAS	265
ANEXO 1. MAPA PROYECTOS DE INFRAESTRUCTURA O EXTRACTIVISMO SOMETIDOS A CONSULTA PREVIA LIBRE E INFORMADA, COLOMBIA - TRATADOS EN ESTA TESIS	272
ANEXO 2. LISTADO DE SENTENCIAS DE LA CORTE CONSTITUCIONAL SOBRE CPLI	272
ANEXO 3. ARCHIVO DE PRENSA NOTICIAS CPLI 2015, 2016 Y 2017	272
ANEXO 4. EJEMPLO CERTIFICACIÓN DE COMUNIDAD ÉTNICA EMITIDA POR LA DIRECCIÓN DE CONSULTA PREVIA	272
ANEXO 5. EJEMPLO DE ACTA DE PROTOCOLIZACIÓN DE ACUERDOS DE CPLI EMITIDA POR LA DIRECCIÓN DE CONSULTA PREVIA	272

0. INTRODUCCIÓN

Desde 1990 en Colombia diferentes grupos de personas se han organizado y movilizado colectivamente mediante la adscripción a identidades étnicas. Procesos de movilización y organización de sectores considerados indígenas y negros iniciaron desde 1970 alcanzando un auge y expansión inusitados, sobre todo, a partir de la sanción de la nueva Constitución Política de 1991¹. Desde los ochenta los colectivos adoptaron un énfasis concreto en la exhibición y portación de la diferencia cultural que habilitaba el discurso de la multiculturalidad y el multiculturalismo de estado. De manera esquemática se puede advertir que desde entonces hay en juego dos grandes categorías étnicas, las indígenas y las negro/afro. Y es precisamente desde estas categorías que tales procesos han interpelado gobiernos, funcionarios públicos, académicos, políticos, partidos, ong's, empresarios, terratenientes, a sus vecinos y a los habitantes de las ciudades por el reclamo de tierras, denunciando acciones *contra* la naturaleza (obras de infraestructura, industrias extractivas) y/o afectaciones por el conflicto armado. También se han demandado bajo estas categorías, y algunas veces con éxito, reformas constitucionales, implementación de leyes y cambios en la jurisprudencia.

Todas estas acciones han estado agenciadas y autorizadas por la auto-adscripción de identidades étnico-culturales que hacen parte de la identidad nacional, aunque sean colombianos marcados racial y étnicamente. Dando por sentada una diversidad cultural preexistente a la nación han actuado bajo el consenso del respeto a la diferencia. Y parten del supuesto objetivo de la diferencia. Discutiré que el sentido común de lo étnico se puede entender como lo *étnicamente correcto*, esos lugares y sentidos comunes que articulan racialmente la diferencia étnica. La formación nacional de alteridad en Colombia, y con ellas las categorías legitimadoras del mestizaje han ubicado la racialidad en el sentido común nombrando la identidad en términos culturales, dando espacio a las etnicidades correctas que pueden entrar dentro de la formación nacional de alteridad.

¹ La Constitución de 1991, crea un nuevo modelo de estado que tiene principalmente tres características: es un estado social de derechos (adscribiendo de manera abierta la declaración universal de los ddhh); es un estado pluriétnico y multicultural; y, un transforma en la democracia representativa en democracia participativa. Para democracia participativa se crean mecanismos de participación directa de los ciudadanos en los asuntos públicos y se incentiva la creación de diferentes tipos y niveles de organización de la sociedad civil, entre los que se cuenta los cabildos indígenas, las comunidades y las asociaciones de cabildos. Así, se intenta que la participación sea colectiva, organizada y autónoma de los partidos políticos. Cabe señalar que los sectores negros e indígenas del país estuvieron representados por un indígena en la Asamblea Nacional Constituyente que redactó la Constitución.

La clave racial de la formación nacional de alteridad colombiana ha sido actualizada y agudizada por ciertas prácticas del multiculturalismo de estado que agencian la selección y producción de poblaciones que se pueden «dejar morir». Como lo ha señalado Foucault el dejar vivir y dejar morir del régimen de gobierno con el que convivimos incluye formas concretas de hacer vivir y hacer morir (Foucault, 2001). No es un régimen de exterminio deliberado o dirigido sino, la combinación de prácticas que seleccionan y lanzan fuera (de la nación, de la sociedad) porciones de población. Es un hacer morir en tanto deja morir, en tanto anuncia acciones de mejoramiento pero no actúa; observa acciones y no las detiene. Es una actuación activa de «dejadez» y de inercia que requiere la permanente práctica de marcación, selección y producción de poblaciones para que no formen parte de la población «elegida» de la nación. Una constante producción de diferencia. Se trata de una selección poblacional que marca cuerpos combinando saberes biológicos, sociales y jurídicos. Selección agenciada por una activa y continua pedagogía visual de lectura distintiva de cuerpos y poblaciones. Es una activa *defensa de la sociedad* que no permite que una parte, la parte marcada, pueda asumirse en el discurso como metonimia de la nación entera. Es pues una actitud biopolítica.

Sin embargo me interesa presentar y analizar prácticas que desvían este modo de producción de diferencia étnica (lo étnicamente correcto) y que he denominado lo étnicamente incorrecto. Con el concepto de *étnicamente incorrecto* refiero a momentos en los procesos de etnización que, siguiendo el modelo antes descrito, encuentran un instante posible de enunciación que olvida o descarta el ámbito racializante de la cultura (Castañeda V., 2012). Lo étnicamente incorrecto es un descentramiento de todo aquello que está en el sentido común de lo étnico. En concreto, en este trabajo se pregunta: ¿Cómo se crea, selecciona y marca la diferencia con categorizaciones a través de dispositivos de gubernamentalidad con función biopolítica como la consulta previa, libre e informada? ¿Cómo y en qué contextos las organizaciones que se movilizan con adscripciones identitarias étnico-raciales construyen las relaciones raza–etnicidad–representación política que operan dentro de la formación nacional de alteridad multicultural de Colombia? ¿Cómo y en qué contextos pueden emerger y construirse etnicidades incorrectas

Para adelantar una respuesta al respecto analizo el mecanismo de la consulta previa, libre e informada (CPLI o consulta, en adelante) *reconocido* por el estado a las organizaciones indígenas y negras/afro como un espacio de subjetivación política y de enunciación étnica. Los proyectos legislativos y de desarrollo económico que afecten de manera directa o indirecta la vida comunitaria y ambiental de los llamados «grupos

étnicos», en Colombia, deben ser sometidos a consulta previa. La consulta previa, libre e informada, es un derecho fundamental y colectivo sustentado por la Constitución de 1991.² Actualmente, los proyectos de infraestructura o extracción de recursos naturales están obligados a «dialogar o negociar» con comunidades indígenas y/o negras los términos del estudio, los diseños, la construcción y ejecución de sus planes dentro del marco de la consulta previa. En este sentido, para los gobiernos y las empresas contratantes, la consulta previa libre e informada se vuelve un requisito dentro del dificultoso licenciamiento ambiental.

Los procesos de etnicización podrían ser analizados en los espacios empíricos de la militancia de las organizaciones, así como en las iniciativas de los gobiernos y las leyes promulgadas, enfocando en la educación intercultural, el análisis jurisprudencial, las protestas indígenas, las formulaciones de «legislaciones propias», entre muchos otros. No obstante, los procesos de consulta previa libre e informada me permiten evidenciar diferentes interrelaciones de poder, mediadas por el sentido común, y explorar las relaciones entre la cuestión étnica y multicultural, y «el desarrollo» como discurso y práctica (esto implica-pensar localizaciones y a su vez articulaciones del capitalismo global en lo local). Las consultas previas se generan y tramitan en Colombia en espacios de alta contradicción política, económica y bélica que me llevan a entender lo cultural siempre en el marco de articulaciones de conflictividades disímiles.

En 2012 escribí un trabajo en el que abordaba la forma en que las familias embera katio del Alto Sinú (departamento de Córdoba), enfrentaron la construcción de una represa hidroeléctrica en las tierras que habían ocupado durante todo el siglo XX. Aunque estas familias eran reconocidas en las interacciones cotidianas como indígenas, mi argumento central fue que dicha «indigenidad» fue reelaborada como «diferencia étnica» para resistir desde los derechos reconocidos a la diferencia. En ese sentido, los embera katio iniciaron un proceso de etnicización. Aunque eran (reconocidos y autoreconocidos) como indígenas les fue necesario hacerse étnicos. El proceso de etnicización de los embera se inició más o menos en 1994 aunque sus líderes más sobresalientes ya habían emprendido diferentes una formación política más o menos desde 1985. El proceso se vio determinado por dos elementos bien distintos. Por una parte, la recién promulgada nueva Constitución Política

² El artículo 330 de la Constitución consagra el derecho de los pueblos indígenas a participar en las decisiones que se adopten respecto a la explotación de recursos naturales en sus territorios. En desarrollo de este precepto constitucional, el artículo 6 de la ley 99 de 1993 (conocida como Ley del Ambiente) estableció que las decisiones en torno a la explotación de los recursos naturales en los territorios indígenas se adoptarán previa consulta a los representantes de dichas comunidades.

de 1991, y con ella la adopción del Convenio 169 de 1989 de la Organización Internacional del Trabajo, que delineó los derechos de los pueblos indígenas y tribales en el mundo. Por otra parte, la confluencia de dos proyectos de desarrollo, uno estatal, interesado en el desarrollo económico mediante la explotación de los recursos naturales y su venta al mercado mundial; y otro paramilitar, consistente en la acumulación de las tierras de Córdoba y Antioquia y en su dominio económico y poblacional. De esta forma, el proceso de etnización de los embera katio se enmarcó en estrategias conflictivas de desarrollo extractivista, conflicto armado y multiculturalismo de estado. Argumenté que tanto los agentes estatales como la academia y los inversionistas leyeron las novedosas prácticas embera katio como étnicamente incorrectas. Marcar una diferencia entre ser indio y ser étnico fue la apuesta de posicionamiento les permitió presentarse ante la empresa, el estado y los habitantes del departamento y el país. En ese entonces, al hablar desde la diferencia exigiendo «su» derecho a la consulta previa pusieron en tensión el sentido común sobre lo étnico. Los embera katio exigieron al estado detener las obras de la represa por no haberlos convocado a una CPLI. Los embera no se presentaron como los indígenas selváticos, monolingües que el estado y la sociedad imaginaba.

Mientras en ese análisis me preguntaba: ¿son los embera katio del Alto Sinú étnicamente correctos? (Castañeda V., 2012), hoy difiero un poco de la forma en que planteé aquella pregunta. No sé es o no étnicamente correcto o incorrecto, al menos, en términos de una ontología del sujeto. No es ni fue esa mi intención, pero el lenguaje puede confundirnos. No pretendo diferenciar entre sujetos étnicos que son correctos o incorrectos. Jugando con las palabras, sería más exacto decir que se está o no en condiciones de corrección étnica en un momento y lugar determinados. Se trata de una condición o situación histórica, una posición momentánea, no definitiva. Y, por supuesto, se trata de una posición relacional. Al hablar de incorrección o corrección étnica la intención no es proponer una lectura moral o clasificatoria sino avanzar en la descripción de una posición relacional determinada dentro del campo de acción de los sujetos etnizados. La corrección o incorrección obedece a los términos en que están planteadas las relaciones de la diferencia.

Este trabajo espera definir de forma más clara por qué la indianidad o la indigenidad no son en sí mismas étnicas en el sentido hoy normalizado. Por la misma razón, presenta la manera en que lo negro/afro no es necesariamente étnico y por tanto puede o no devenir en tal condición. Por lo tanto, el trabajo ofrece una comprensión más amplia que el marco culturalista o racial para comprender la novedad de un proceso de

etnización. Se verá cómo el campo político de la consulta previa hace aparecer ciertos procesos de etnización como correctos o incorrectos.

Considero que la etnicidad no está garantizada ni en formas esenciales, ni como fin último de un camino político, por tanto, puede ser atrapada en la objetualidad de la etnia, la raza o la cultura. Por tanto es necesario leer de manera crítica y no celebratoria los procesos de etnización aunque sus protagonistas puedan identificar logros concretos frente al estado o la «sociedad nacional». Bajo esta premisa las *etnicidades incorrectas* son también un camino analítico para no confundir los logros políticos de las políticas de la identidad con la constatación de la diferencia mediante la conformación de poblaciones frente al estado. O lo que sería lo mismo, celebrar la etnización únicamente como el logro de los proyectos multiculturalistas, como la instalación de tecnologías biopolíticas de gobierno de poblaciones articuladas con dinámicas de gubernamentalidad que rebasan los estados nacionales. En ese sentido cabe discutir «[...] si esta etnización correspondería o no a la paradoja de ciertas modalidades de resistencia, consistentes en que se reproduce el sistema de dominación al que se opone cuando los términos y los campos de la disputa se mantienen o, peor aún, cuando se afianzan o se extienden hacia ámbitos que hasta ese entonces habían permanecido al margen» (Restrepo, 2004: 295).

Considero que esta paradoja fue abordada de forma analítica por (Hall, 1994) en la conferencia titulada «*Some 'politically incorrect' pathways through PC [Politically Correct]*». Allí, Hall muestra que las políticas de derechización adelantadas desde 1980 en Estados Unidos y en el Reino Unido, fueron avaladas por sectores de la izquierda que consideraron que nombrar la diferencia producía su real inclusión social. Hall afirma que en realidad las políticas de la «nominación» parecen ofrecer espacio para nombrar y hacer existir lo no dicho, pero confían en que al enunciar la diferencia, los diferentes desaparezcan. Las políticas de la nominación eran prácticas que marcaban formas correctas de aparecer en el espacio de confrontación política en Estados Unidos y el Reino Unido. Una representación en términos de ser «la imagen de», en la que las palabras aparecían como imagen real de los hechos.. La política como hablar bien o como manera correcta es en sí misma una imposibilidad y un obstáculo para la acción política, para la subjetivación y para la transformación. Lo correcto anula la acción deliberativa. Mi propuesta al hablar de etnicidades incorrectas es explicitar esas prácticas de nominación que bloquean las prácticas y subjetivaciones de las políticas de la identidad asumidas por algunos colectivos.

Un hallazgo importante de esta investigación es que las etnicizaciones emergen en un diálogo conflictivo con proyectos de desarrollo articulados a la política de economía

extractiva que ha venido en ascenso desde 2008 en Colombia. Es decir, las etnicidades no son previas, no siempre estuvieron allí (de esa forma) y pueden venir de inmediato a saludar los proyectos. La CPLI, en términos del Convenio 169 de la OIT, es un derecho de los pueblos indígenas y tribales. En la actualidad, en Colombia, la CPLI es sobre todo un trámite obligatorio para las empresas extractoras o constructoras y un derecho de los pueblos y «comunidades étnicas». Pero sobre todo es un campo de batalla donde la lucha consiste en lograr ser consultado para lo cual hay que ser étnico. Como derecho a la participación es una posibilidad de emitir una opinión y, sobre todo, de recibir unas compensaciones. La CPLI no es en ningún caso una oportunidad para vetar proyectos ni definir líneas de futuro endógeno. Aun así, es posiblemente el derecho indígena y afrodescendiente más reclamado, al menos por las organizaciones y colectivos de abogados.

Una de las novedades que encontré durante esta investigación son las estrategias de delimitación estatal del sujeto de derecho de la CPLI. Identificar quién tiene derecho a reclamar el derecho de ser consultado no es un ejercicio fácil. En Colombia los sujetos de la CPLI no son en concreto los pueblos indígenas y tribales sino las «comunidades étnicas». Se sobreentiende como pueblo indígena a aquellas comunidades que pueden trazar una historia de permanencia en el territorio que antecede a la historia colonial o que los ubique dentro de la historia colonial. Pero también se reconocen derechos a la diferencia a cierto tipo de sujetos negros porque se les identifican con un pasado colonial de esclavización. En este caso, la noción de pueblos tribales centrada en contextos africanos en el texto del Convenio 169 se adaptó a diversas experiencias locales de colectivos ex-esclavizados en el país.

En Colombia lo indios se supone sobrecargado de etnicidad (Wade, 1997) mientras que lo negro se entiende sobrecargado de raza y desprovisto de etnicidad. Esto supone un difícil reto para conceder y aceptar la etnización de estos últimos colectivos. Podemos decir que los colectivos con historias coloniales de dominación bajo el modelo de lo indio y lo negro esclavizado se rearticulaban como «étnicos» durante el proceso de diseño de la nueva Constitución Política de 1991. Por esta razón, se le concede una autoridad y credibilidad mayor a lo étnico indígena que a lo étnico negro. De todas formas, al conjunto de los diferentes resemantizados por la etnicidad, el estado les ha dado la forma específica de «comunidad étnica». Lo étnico es el nuevo lenguaje para nombrar lo que antes se nombraba como raza, «la progresiva unificación de lo que antes era el estudio de las

diferentes experiencias de la vida tribal en la categoría ahora uniforme de «etnicidad» como llave clasificatoria generalizable» (Segato, 2007: 19) en manos del estado.

Las organizaciones de base étnicas, por lo general, se nombran así mismas como «pueblos étnicos», mientras que empresas, contratistas y funcionarios los denominan «comunidades étnicas». La denominación «pueblos étnicos» emergió de forma bien concreta en el marco de las negociaciones de paz y desarme de la guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (en adelante FARC) entre 2015 y 2016. Diferentes organizaciones indígenas y negras de segundo y tercer nivel estaban interesadas en ser parte de los negociadores y dejar en claro sus posiciones como víctimas del conflicto armado frente a los acuerdos que el gobierno y las FARC estaban negociando en la Habana-Cuba. En especial, estaban interesadas en que se clarificara una política de distribución de la tierra (entrega de tierras y reservas campesinas) que no los perjudicara, reduciendo las tierras colectivas ya obtenidas, ni detuviera las entregas futuras o restringiera los reclamos. Además, esperaban solucionar el tema de reincorporación y justicia transicional (sistema de penas y amnistías de todos los combatientes) para los combatientes indígenas y negros. El asunto era, en términos bien pragmáticos: cómo articular la justicia transicional a las jurisdicciones especiales indígena y afro (aún sin legislar). Es decir, definir quién juzgaría a los ex-combatientes indígenas y afro y cómo establecer medidas para que volvieran o no a sus territorios. Para discutir estas cuestiones las organizaciones se articularon y se presentaron ante la mesa de negociación como «pueblos étnicos». Después de muchas reclamaciones a último momento se les permitió incluir algunos puntos el último día de la negociación en el documento de fin del conflicto. El apartado que incluyeron se denomina «capítulo étnico». Los «pueblos étnicos» del «capítulo étnico» fueron una conjunción coyuntural de organizaciones indígenas y negras que adoptaron ese nombre con el fin simplificar el lenguaje. También son un intento de articulación política que está aún por consolidar y que basa su fortaleza en actuar como una unidad de diferentes en el futuro.

En contraposición a la novedad política de los pueblos étnicos el estado compacta a los diferentes bajo el nombre «comunidades étnicas». Las «comunidades étnicas» operan como una reducción lingüística de comunidades indígenas, minorías rom, comunidades negras, afrodescendientes, palenqueras y raizales. Sobre todo, designan una población específica a quien ofrecer (o sustraer) las políticas públicas. En especial, la adscripción a esta categoría decide a quién se le concede o no CPLI. Es la forma de nombrar la diferencia étnico/racial haciendo desaparecer el reconocimiento de la diferenciación.

Argumentaré a lo largo de los capítulos que las «comunidades étnicas» son la expresión más acabada del racismo de estado. La creación de comunidades étnicas es un sofisticado mecanismo de selección de poblaciones pues no todo diferente es clasificado como «comunidad étnica». Podremos ver, en casos particulares, cómo aquellos que no entran en la categoría de comunidad étnica son quiénes efectivamente se dejaron librados a morir. No obstante, las comunidades étnicas están autorizadas a presentarse como la alteridad radical. «Comunidad étnica» es la forma nominal o correcta en que puede existir la diferencia multicultural. En el capítulo 4 me concentraré en estudiar la CPLI como el dispositivo por excelencia para crear las comunidades étnicas y, por supuesto, para dejar afuera a aquellos que no entran en la clasificación. Así pues, la consulta previa es el dispositivo por excelencia de la gubernamentalidad de la etnicidad bajo una lógica biopolítica.

Es importante señalar que no todos los colectivos denominados como comunidades étnicas han atravesado procesos de etnización. Las comunidades étnicas algunas veces aparecen como ese sujeto preciso y bien contorneado de la etnología. Los casos etnológicos plenamente delimitados son asumidos, sin más, como comunidades étnicas. Al contrario, no todos los colectivos en etnización son reconocidos por el estado como «comunidades étnicas». En Colombia hablar desde la diferencia étnica no es equivalente a ser sujeto de la CPLI. Y no todos los colectivos con historias sedimentadas desde la diferencia colonial han optado por la etnización. Ser un colectivo en etnización bien puede significar no ser sujeto del derecho. Entonces se hace urgente distinguir analíticamente entre «comunidades étnicas» y colectivos en etnización. Por «colectivos en etnización» entiendo colectivos en procesos concretos y contingentes de identificación desde la diferencia que buscan hacerse un lugar para hablar políticamente. Son colectivos que acudiendo a las demarcaciones fijas y dominantes de la diferencia étnica (muchas veces sancionadas por la etnología) pretenden recrear un espacio para desplegar sus propias políticas de la identidad mediante la creación de un sujeto colectivo identificado étnica y/o racialmente.

Los colectivos en etnización suponen procesos identitarios que se asemejan a lo que Stuart Hall denominó nuevas etnicidades, en oposición a las viejas etnicidades (Hall, 2010: 332). Una vieja etnicidad es un concepto cercano al de grupo étnico o al de cultura en la antropología clásica: un grupo discreto que debe su especificidad a claras fronteras culturales frente a sus vecinos. En general, esas fronteras pueden ser garantizadas en diacríticos de la cultura como, por ejemplo, el lenguaje, el territorio, la religiosidad.

Además, las viejas etnicidades son una posesiones conceptuales del saber colonizador. La antropología colonial fue quién definió qué es y quién es grupo étnico. Las viejas etnicidades corresponden a identificaciones dadas de forma más bien natural, es decir, que aunque correspondan a procesos históricos, la profundidad histórica de la identificación ha naturalizado la identificación. En las viejas etnicidades hay una versión de la historia más bien como origen donde no hay hechos históricos o cronologías claras. Las viejas etnicidades no ponen en duda la identificación consigo mismos ni la alteridad radical que les imputan. Las viejas etnicidades se corresponden con esa definición un poco maniquea de grupo étnico que Barth propone problematizar. Barth se preguntó por cómo se demarcaban las fronteras concretas de los grupos étnicos. La antropología no se había preocupado por la solidez práctica y teórica de su objeto de estudio previamente. Al introducir la pregunta sobre la frontera de los grupos étnicos ponía en duda la naturalidad con que era asumida la existencia precisa del grupo étnico. Para Barth era sospechoso que se partiera de una definición de grupo étnico tan perfecta: un grupo de descendencia biológica; unos valores culturales para interactuar; una identificación del adentro y el afuera (Barth 1976: 11). Barth ya enfatizaba la preocupante igualación de «una raza = una cultura = un lenguaje» (Barth 1976: 12), del mismo modo que dudaba de que una cultura fuese una sociedad.

Uno de los principales aportes de Hall a la comprensión de las nuevas etnicidades es que ubica la identidad como un requerimiento de la modernidad. La modernidad impone y exige identidades, por eso no habría identidades previas a la modernidad. Este es un elemento clave para demarcar la diferencia entre nuevas y viejas etnicidades. Conceptualmente, las viejas etnicidades se consideran premodernas (incluso cuando se piensa en identidades nacionales). Una imagen clara de la vieja etnicidad es la de los otros de la nación, esos grupos que suelen ser condenados o asistidos porque son premodernos, porque amenazan la modernidad deseada de la nación. Esto es especialmente cierto en América Latina para las sociedades indígenas, que habrían pervivido históricamente desde la premodernidad hasta el presente. Por eso, las viejas etnicidades suelen asociarse a entidades del pasado. Para Hall es la modernidad la que ubica a esas comunidades en la premodernidad. Es la modernidad quien necesita que se identifiquen de esa manera. Aunque hay diferentes formas de entender la modernidad la relación entre saber y poder es clave en este enunciado. La modernidad se vale de la ciencia para ejercer formas concretas de poder político y gobierno. Así un elemento clave que suma la modernidad a la cuestión de la identidad es el saber científico. Por eso, la raza como uso del saber biológico para la

clasificación de los cuerpos y las sociedades en base a una correlación entre conducta y formas corporales, es fundamental en la delimitación de la identidad y la diferencia en la modernidad. Una modernidad que, además, acude a la producción científica de la biología para la categorización de la conducta define la raza como la forma de identificación de ciertas porciones del mundo. En este sentido, la raza es una forma moderna de categorizar jerárquicamente colectivos, tiempos y regiones del mundo. La modernidad definida en oposición a la premodernidad es una apuesta epistémica del colonizador para domesticar a los colonizados. Crea sujetos coloniales racializados. Los procesos de formación nacional en América Latina no alteran esta estructura y transforman los otros de la colonia en otros «poscoloniales» marcados como raza inferior.

Esas formas raciales que se corresponden con las porciones colonizadas y premodernas de la nación son, en el presente, las que justamente se denominan y presentan como étnicas. Hay una continuidad raza - etnicidad que hace desaparecer la raza del lenguaje «correcto» sin altear su función demarcatoria y jerarquizante. Lo étnico es una forma eufemística de nombrar en el presente lo racial. En este sentido, las nuevas etnicidades no reemplazan en el tiempo a las viejas etnicidades—sino que son formas de confrontarlas. Las viejas etnicidades siguen vigentes y las nuevas son ejercicios que pretenden desmarcar los anclajes identitarios que obligan la diferencia en términos de raza o de etnia. Por eso el estado puede nombrar a las comunidades étnicas y los colectivos pueden autodenominarse pueblos étnicos. Lo étnico es un terreno de disputa conceptual y política.

Por otra parte, las nuevas etnicidades no proceden exclusivamente del exterior de la sociedad nacional como sí lo hacían las viejas etnicidades, pero tampoco son cien por ciento endógenas o autocentradas. No obstante, hay un componente de subjetivación y construcción de mismidad muy importante. Las nuevas etnicidades ponen al descubierto la delimitación identitaria de la raza y la etnia en los procesos de coloniaje y exponen la constitución violenta de las experiencias nacionales homogenizantes. Las nuevas etnicidades muestran que las identificaciones connaturales a las viejas etnicidades son, en realidad, construcciones de la diferenciación. Las etnicizaciones destacan de forma abierta que «la diferencia» no es antecedente ni es lo que ese esconde detrás de las identidades, sino que es más bien la diferenciación lo que posibilita nuevas identificaciones en situaciones de dominación. No hay un antes racial o étnico que dé forma a las etnicidades; la raza y la etnia se constituyeron como—categorizaciones de procesos de diferenciación contingentes.

Stuart Hall plantea que la identidad (y diferencia) es un concepto que debe tratarse bajo borradura, es decir, hay que acudir a éste pero no creer del todo en su existencia (2003: 14). Se trata siempre de una cuestión relacional que opera por diferenciación. La identidad incluye un nosotros y un ellos, o mejor, una mismidad y una otredad. En ese sentido, la identidad no existe sin el referente de «lo otro» . Lo otro es constitutivo del nosotros. La identidad es un proceso inacabado de subjetivación al que Hall prefiere denominar identificación. La identidad es «una falta de totalidad que debe ser llenada desde fuera de nosotros» (Hall 2010:376). Los procesos de subjetivación están determinados por las posiciones de sujeto que se hacen posibles en un momento histórico concreto y que ocurren en un lugar específico. La subjetivación identitaria ocurre en la contingente articulación de múltiples sentidos y prácticas discursivas. La posición nosotros/ellos es siempre contextual, histórica y requiere a su contraparte. Las articulaciones contingentes producen suturas. La identidad, dice Hall, es siempre una sutura, una sobredeterminación contingente en la que siempre hay un exceso o un faltante que impide anular el trabajo de la diferencia. En este sentido la representación es central en la noción de identificación en tanto que «se reitera en el intento de rearticular la relación entre sujetos y prácticas discursivas» (Hall 2003: 15). La identificación es una práctica significativa que opera por relaciones de política y agencia, por *différance*. O lo que es lo mismo, por la demarcación constante de límites mediante prácticas discursivas que expulsa hacia afuera «su exterior constitutivo» (Hall 2003:16).

Así, cuando se piensa en el nosotros o en el ellos como algo acabado, lleno y perfectamente distinguible se producen relaciones del tipo colonial (o etnológico) de mismidad-otredad. Mismidad en tanto una cosa aparece como idéntica a sí misma y por lo tanto debe esconder el proceso de diferenciación frente a los otros y ubicarlos como «otros». Para Hall la idea de identidad como algo que es igual a sí mismo es la búsqueda ingenua de una garantía, y él está interesado en plantear justamente lo contrario, que las identidades no están garantizadas, que no hay posibilidad de una identidad consigo mismo.

Que las identificaciones no estén garantizadas no significa que no existan, por eso la identificación es también la producción discursiva del sí mismo y del otro. La identificación o subjetivación debe constituirse en una posición posible para enunciarse y esas formas posibles de enunciarse son performativas. Briones afirma que dentro de las diferentes tendencias para entender el concepto de identidad, la de Hall ofrece un espacio de comprensión de la formación de la diferencia y de agencia frente a la misma. Es decir, da elementos de análisis para la subjetivación que sujeta y que permite ser. Según Briones,

el trabajo de Butler permite entender que la repetición performativa de la representación de lo otro desplaza las «normas que regulan la repetición». Así la negación a la repetición no es la vía de agenciamiento que permite subvertir (Briones, 2007). Performar lo étnico no conduce necesariamente a quedar atrapado o marcado. Tampoco desmarcar lo étnico o des-etnizarse no es necesariamente el camino para subvertir la relación de diferencia.

Para Hall la celebración de la diferencia (en el régimen de verdad del multiculturalismo en cualquiera de sus versiones, liberal, conservadora, comunitarista) significa también el mantenimiento de la desigualdad (Hall, 2010: 563 y ss.). Briones, inspirada en Segato (2007) y atendiendo el enunciado de Hall, ha desarrollado la noción de formación nacional de alteridad para dar cuenta de las maneras históricas y territorialmente situadas en que se articulan y re-articulan las relaciones de alteridad dentro del estado-nación (Briones, 2005). La idea aclara aquello que se sedimenta hegemónicamente como «identidad nacional» y el modo en que ésta se co-construye en relaciones complejas, contradictorias y contingentes con categorías y valencias cambiantes de alteridad, que ofrecen lugares de identidad (2005:21). Así, una formación nacional de alteridad es el conjunto histórico de categorías y lugares que ordena colectivos de identificación en entramados políticos, económicos y simbólicos, dotándolos de materialidad concreta.

La formación nacional de alteridad colombiana ha diseñado al mestizo como el sujeto nacional. En su versión oficial y escolar, la historia nacional enseña que lo mestizo es la unión de las tres razas: negros, indios y blancos. Gregorio Hernández de Alba, el primer antropólogo colombiano, ya decía en las década de 1930-40 que el mestizaje había logrado afinar los bruscos rasgos indios con el suave aporte español (Hernández de Alba, 1931). Esta versión de un mestizaje indio-español está más cerca a la idea nacional de lo mestizo, donde lo negro sigue ocupando el lugar de una alteridad racial. Al reservar lo racial a lo negro se asume que lo mestizo abandonó el registro de la raza. Por otra parte, lo mestizo admite lo indio en la medida en que lo indio reposa en el pasado prehispánico, lejano y genérico. Así que el mestizaje nacional ni es una versión cien por ciento racial ni es una cuestión de hibridez cultural. La narración del mestizaje es un veto a otras formas de identificación, un procedimiento de lanzar fuera, de crear diferencias. Un elemento adicional que debe quedarnos claro es que aunque aprendemos que somos mestizos, no solemos identificarnos como tales. Los niños colombianos no dicen de sí mismos que son mestizos, como si lo hacen los niños indígenas, por ejemplo. O como lo hacen los niños negros. Y aunque los niños que no tienen marcas raciales se referencian como blancos.

Las formas en que el estado organiza su diversidad interna (Briones 2005) toman un aspecto especialmente diferente con la globalización y el multiculturalismo. Ambos fenómenos parecen coincidir en forzar «regresiones» a identidades nacionales que reafirmen el racismo (Hall 2010: 334). Tenemos entonces que los proyectos multiculturales que celebran y permiten la diferencia están interesados en mantener las relaciones de alterización. Así, la conexión más inmediata entre raza e identidad es que la raza resulta ser una forma efectiva de delimitación o anclaje garantizado de la diferencia. Un elemento necesario a ser considerado en los procesos neoliberales que ofrecen proyectos de globalización (dentro de los que se enmarcan los proyectos de desarrollo que ameritan consultas previas) es que estos requieren proyectos nacionalistas que permitan visualizar y desear la amenazante globalización. Hall enfatizó que los racismos van juntos con los nacionalismos en los procesos de globalización aunque obedezcan a lógicas geopolíticas universalizantes del sistema mundo (Hall 2010: 344). Para Briones el orden racial interno es una de las líneas fundamentales de las formaciones nacionales de alteridad. El racismo es una de las formas más contundentes de alterización y es a la vez el que con mayor claridad nos permite entender que la identidad funciona también como fisura: no tengo identidad sin el otro, pero no me permito ser el otro. La identidad opera por *différance*, lanzo al otro fuera: «el racismo es una estructura del discurso y la representación que intenta expulsar simbólicamente al Otro —lo borra, lo coloca allá en el Tercer Mundo, en el margen» (Hall 2010: 344).

El enfoque de Arturo Escobar para entender las relaciones desiguales de poder que permitieron la invención del Tercer Mundo se centra en la manera en que las políticas de desarrollo realizan estas tareas de «poner afuera» (Escobar, 1996). La formación nacional de alteridad colombiana que se ha venido registrando desde la invención del Tercer Mundo es actualizada y reforzada con el modelo económico implantado desde 1990. Esto me lleva a plantear las CPLI como espacios en los que las organizaciones movilizadas étnicamente vivencian el ser «puestos fuera», siendo las apelaciones de lo étnicamente correcto y lo étnicamente incorrecto formas de afrontar la expulsión. Si el desarrollo es una máquina de producción de alteridades, ésta se expresa en prácticas concretas que intentan «dejarlo fuera». Aquí reaparece la cuestión del racismo.

La raza y el racismo operan en el nivel ideológico, es decir, tienden a verse de manera natural, por tanto pareciera que efectivamente la raza ha sido «conferida por la naturaleza». De allí que lo somático sea un espacio fuertemente enlazado con esta forma de diferencia jearquizante, pues, «la piel» expresaría la materialidad de lo natural. En tanto

que las ideologías construyen lugares posibles de «identificación y conocimiento» para sus sujetos, el racismo como ideología crea posiciones de sujeto racializadas y aparentemente conectoras que ofrecen verdades autorizadas (Hall 2010: 300). Para salir del sentido común de la raza es pertinente entender que hay racismos y nociones de raza cuyo contenido es, como toda identidad, histórico, geográfico, posicional, contingente y articulado/suturado con otras relaciones como la etnicidad. Es decir, no hay una definición única y universal de raza, hay más bien racializaciones. Además en los racismos la sedimentación de procesos de colonización opera en todos sus sujetos ideológicos –no sólo en los portadores de la traza–. El ojo se encontraría con la diferencia desnuda (Hall, 1996:13), pero claro está que ese ojo ve desde una formación discursiva de la diferencia, desde el sentido común. Los cuerpos que el ojo ve diferentes funcionan como significantes de la diferencia. Los caminos que ha recorrido este discurso de la raza son diversos y se han sedimentado de formas diferentes, de los cuales una, la más reciente, es la ciencia. El logro cultural de la ciencia en referencia a los lenguajes y discursos del racismo ha sido precisamente el de garantizar y dar certeza a la diferencia absoluta como ningún otro sistema de conocimiento lo hizo antes (Hall, 1996: 11).

En conclusión, los colectivos en etnización están comprometidos en procesos que buscan crear una voz propia, un lugar para hablar y un momento en el cual hablar. Si, de acuerdo con Gayatri Spivak, el subalterno no tiene la posibilidad de articular porque no tiene un lugar desde donde enunciarse (Spivak, 2003), las nuevas etnicidades, según Hall, serían la construcción de esa posibilidad de enunciación. Creo que esas posibilidades son pocas y su éxito consiste en su poder de irrumpir antes de ser detectadas; por esa razón no pueden permanecer hablando constantemente. Spivak plantea que mientras haya una disyunción de la representación que deje por un lado al sujeto que podría hablar y por otra a su imagen, no se podrá tener un lugar certero de enunciación (Spivak 2003: 309). Por su parte, Hall, siguiendo a Foucault propone que los sujetos en realidad se subjetivizan ocupando un lugar, un espacio en una grilla de inteligibilidad, es decir, que no hay sujetos, sino posiciones de sujeto desde las cuales hablar. Ocupar el lugar en la grilla sería equivalente a dejarse asignar un lugar, un lugar racial, por ejemplo. Pero las etnicizaciones son una búsqueda por construir un espacio dentro de la grilla, no solo en ocuparlo. Los colectivos en etnización buscarían construir el propio lugar, ya no racial, pero sí acudiendo a lo que ya llevan consigo. Las etnicizaciones-serían realmente efectivas si para cada frase a enunciar se armara un nuevo lugar.

0.1 SOBRE LA INVESTIGACIÓN

Ralph Trouillot ha señalado que es urgente para la antropología no confundir el campo de trabajo con el lugar donde desarrollamos el trabajo de campo. Siguiendo de cerca esta crítica he modelado esta investigación pensando el trabajo de campo *sobre* el campo de la consulta previa, libre e informada. No se trata de un lugar geográfico habitado por un grupo de personas a quienes asignó una unidad. Pienso el campo de la consulta previa, libre e informada como un espacio magnético de confluencia de relaciones de fuerzas en competencia determinadas por unas reglas e históricamente configuradas (Bourdieu & Wacquant, 1995). Un espacio con jugadores poseedores de capitales concretos que les autorizan dentro del juego. Aunque una CPLI concreta consiste en una serie de reuniones entre empresarios, agentes del estado y comunidades étnicas o sus representantes, y las reuniones suelen ocurrir en lugares cercanos a la intervención y al lugar de residencia de las comunidades étnicas, el campo de la consulta no se agota en esas reuniones. Implica más actores que los agentes representantes en las reuniones. Y como en todo juego que espera acumular diferentes capitales no todas las reglas del juego son claras ni todas las jugadas son posibles para todos los actores. La diferencia previa de capitales desequilibra las posibilidades de juego. Además la CPLI, es una competencia con ganadores preestablecidos aún antes del diseño de las reuniones. Las CPLIs son, sobre todo, un trámite burocrático que representa la eficiencia del estado. Un trámite dentro de una larga cadena de acciones que materializan los macro programas de desarrollo de los gobiernos nacionales en sintonía con el lugar de Colombia en el mercado hegemónico global.

Entender la CPLI implica primero conocer de cerca la forma en qué se delimita el sujeto de derecho y las fuerzas que entran en juego para confrontar esa delimitación. Por una parte, están los colectivos que, «creyéndose» con derecho a ser sujetos del derecho étnico, lo reclaman ofreciendo versiones de etnicidad sobre las que los contendores deciden su legitimidad. Además, están los abogados que, bajo la bandera de la defensa de los derechos humanos, imaginan, desde el sentido común individual y desde el sentido común de los derechos a la diferencia, un sujeto de derecho que se materialice ante sus ojos y deseos. Junto a ellos tenemos un arsenal de normas, leyes, artículos, decretos, convenios, interpretaciones y constituciones políticas. Además están los procedimientos burocráticos, las altas cortes y los juzgados menores. Abogados de empresas, jueces, magistrados y simpatizantes. Todo un andamiaje burocrático y legal que asienta la gubernamentalidad de la diferencia. Un conjunto de expertos que delinean los motivos de consulta, lo consultado, lo consultable y a los consultados. Estos van desde ingenieros

civiles, de minas o petróleos, forestales, ecólogos, hasta biólogos recién egresados; por supuesto hay antropólogos, trabajadores sociales, sociólogos y otros expertos «sociales». Participan empresas multinacionales y pequeños consorcios consultores en licenciamiento ambiental, constructores. Finalmente, los funcionarios de las agencias estatales del ejecutivo, de los organismos de control, así como políticos locales, regionales y nacionales. Y claro, organizaciones étnicas de base, de segundo y tercer nivel. Por otra parte, se realizan etnografías y estudios etnológicos, mapas, sistemas de información georeferencial, estudios ambientales, etc. Están, por último, los objetos en juego: intereses económicos, territorios a defender o conquistar, identidades a construir, posiciones a defender.

Entre 2015 y 2017 intenté de múltiples maneras tener acceso a una consulta previa concertada entre alguna empresa y el Ministerio del Interior. En todos los intentos fracasé. Una de mis primeras incursiones fue a través de los expertos «sociales» de la empresa petrolera Gran Tierra, una multinacional que hacía prospecciones al sur del país. La entrada al edificio de sus oficinas en Bogotá fue una metáfora de mi inalcanzable propósito. El edificio no tiene acceso peatonal, solo llegan por un acceso subterráneo las camionetas de los empresarios y sus escoltas, junto con automóviles menos pretenciosos de los empleados. La primera barrera es el acceso del primer piso donde se debe dejar el documento, tomarse una foto y hacer registro dactiloscópico. La huella me dio acceso al primer torniquete que da entrada a una larga fila de ascensores. La ficha que me entregaron me permitió llamar el ascensor. Una vez en el piso, la segunda barrera: un intercomunicador anunciando mi llegada. Revisión de mis pertenencias y de mi cuerpo con un detector de metales. Entrega de la tarjeta de entrada. Para el tercer acceso debo registrarme, firmar y esperar por mi anfitrión. Solo en compañía de él puedo transitar dentro de las oficinas. Pasamos la portada tres, bajamos dos pisos por unas escaleras internas, después recorremos un largo pasillo y, por fin, aparece un amplio hall con oficinas abiertas y al final una oficina cerrada donde me invitan a entrar. Nos espera ya instalada la compañera de trabajo de mi anfitrión, una trabajadora social. Les entrego una propuesta escrita, la presento oralmente y espero una semana por una respuesta negativa. La empresa decidió que por seguridad no puedo acompañar CPLI's, aunque puedo llegar sola a las reuniones en terreno con previa autorización de los gobernadores indígenas. Los trabajadores de Gran Tierra y de muchas otras petroleras entran a las zonas de explotación y exploración precedidas por un contingente del ejército nacional. Otras veces llegan en helicópteros. Las posibilidades reales de ir sola desde Bogotá eran pocas.

Con menos barreras físicas pero con las mismas prevenciones fracasé con los dirigentes de la Organización Nacional Indígena de Colombia (en adelante ONIC), con Ecopetrol, la empresa colombiana de Petróleos y con la Dirección de Consulta Previa del Ministerio del Interior. Ni organizaciones étnicas, ni empresas, ni el estado permitían el acompañamiento. El proceso de comunidades negras, por el contrario, siempre dispuesto, me advirtió que una vez que definieran con claridad los procedimientos de consulta con el ministerio activarían los procesos. Nunca pasó.

Busqué otras entradas posibles. Asistí a varios eventos de análisis y posicionamiento frente a la consulta previa. En algunos había presencia negra/afro, en todos presencia indígena. Esos eventos me permitieron entender dos cosas. Hay una saturación del modelo de litigio estratégico y de denuncia jurídica que asfixia las iniciativas de movilización política de las organizaciones étnicas a nivel nacional o regional. Una sobre-experticia jurídica que se acompaña con una sobre-experticia ambiental. Geólogos, ambientalistas, economistas solidarios con los movimientos identitarios y opositores radicales del modelo de desarrollo extractivista reinventan constantemente un sujeto étnico ecológico, territorial, esencial y militante que se suma al sujeto víctima que no accede a sus derechos. Un movimiento que exige la presencia permanente de una naturaleza ideal territorializada por el conocimiento experto y por prácticas ecológicas y sabias de indígenas y negros. Un discurso acompañado de una visión catastrofista del antropoceno y el calentamiento global. Una academia sobresaltada por el deseo de cumplimiento del derecho y empeñada en recitar una y otra vez los artículos del Convenio 169 y de la Constitución Nacional como único argumento. Todo esto acompañado con el listado de violaciones a los derechos humanos a causa del conflicto armado encarnados en líderes indígenas, negro/afro y campesinos.

Asistí asiduamente a las reuniones entre instituciones gubernamentales y la Mesa Permanente de Concertación con Pueblos indígenas (MPC, en adelante), un espacio de consulta previa para asuntos legislativos que aglutina representantes de las cinco organizaciones indígenas de tercer nivel con mayor presencia nacional. En general participé en las reuniones de concertación de los proyectos legislativos *Fast Track*, un paquete de medidas para implementar los acuerdos de paz de la Habana. Las jornadas eran intensas pues a veces se extendían hasta las tres de la mañana. Otras veces las negociaciones se detenían y se reactivaban sin aviso público, así que me era imposible retomar. Aunque pude ver las formas en que se realizaban las negociaciones no tuve acceso a todas las decisiones ni discusiones. Los encuentros se realizaban en un hotel

donde albergaban a los líderes indígenas a veces por tres días a veces, por una semana o más. Más que poder hablar ampliamente sobre el funcionamiento de la MPC pude observar el ascenso de una élite de jóvenes e ilustrados líderes indígenas. Ellos ahora comandan las organizaciones nacionales que hasta hace pocos años atrás fueron modeladas por líderes con escasos conocimientos académicos y con amplia experiencia en movilizaciones.

Los líderes jóvenes en su mayoría crecieron en las ciudades o han estado buena parte de sus vidas alejados de las tierras donde viven las bases sociales étnicas que representan. Casi todos son abogados y todos son expertos en legislación. Es una élite que tiene como único escenario posible de acción reuniones de «alto nivel» con agentes estatales: ministros, viceministros y directores son sus interlocutores. Estos líderes piensan, ejecutan y modelan las consultas previas de temas legislativos como la jurisdicción espacial para la paz, la política de territorios o la política de educación propia e intercultural. Su tarea es trazar política junto a los agentes estatales, oponerse y más recientemente, negociar presupuestos. Esta élite está sin duda preparada para hablar de «gobierno a gobierno», como suelen manifestar, pero es poco propensa a mantener conversaciones con los líderes y las comunidades de base. Aunque hablan desde sus conocimientos sobre los derechos a la diferencia, pocas veces hablan desde la diferencia. Con estos líderes me fue imposible conversar a pesar de las mediaciones de líderes mayores, de líderes regionales y de viejos y reconocidos acompañantes solidarios del movimiento indígena.

Para suplir estas carencias realicé entrevistas a antropólogos que trabajaron con el estado, que trabajan para empresas como Ecopetrol o El Cerrejón y para empresas consultoras en temas ambientales. Además aproveche mi propia experiencia como consultora en un estudio de impacto ambiental con raizales en las de San Andrés y Providencia y Santa Catalina para un proyecto de infraestructura portuaria. Allí había conocido a los ingenieros que construían el puerto de Buenaventura en el Pacífico. Como parte de ese trabajo gestioné la certificación de comunidades étnicas y la confirmación del momento de realizar la consulta previa con el Ministerio del Interior. También allí tuve que coordinar con los profesionales sociales del Instituto Nacional de Vías (INVIAS) del Ministerio de Transporte. Por esta experiencia entendí como los ministerios conversaban entre ellos a favor de los constructores. Pude ver que las decisiones políticas sobre las construcciones se toman antes de convocar a licitación a los consorcios y las CPLI's no ofrecían mucho espacio de juego a los colectivos en etnización.

Esa misma experiencia me puso en contacto con los rumores sobre las gestiones turbias en el espacio de consulta previa con comunidades negras (una instancia que debería tener las mismas funciones que la MPC), la alerta sobre las prácticas de corrupción de ciertos líderes negros y el desmoronamiento de la Alta Comisión Consultiva (encargada de la implementación de la Ley 70 de 1993 de comunidades negras). Casi a la vez experimenté las contradicciones de la Dirección de Consulta Previa (DCP, en adelante) del Ministerio del Interior. Al solicitar la certificación de presencia de comunidades en las islas, la DCP emitió con un día de diferencia dos certificaciones diferentes. En una decía que sí había presencia y en la otra que no. Gracias a la confusión conocí de primera mano las respuestas prevenidas de algunos líderes raizales que cerraron la puerta a cualquier comunicación para no abrirla más.

Los eventos académicos y militantes sobre la CPLI en Bogotá me permitieron conocer múltiples entradas a los problemas del desvío de río Ranchería y el Arroyo Bruno para la extracción de carbón en la mina de El Cerrejón en la Guajira. Mi antigua pareja es guajiro y por la convivencia con él conocía de primera mano las enormes expectativas y problemas que causaba la mina en la región. Con esos dos insumos más la mediación de amigos y conocidos del movimiento indígena y de los colectivos de abogados puede tener acceso durante 2016 y 2017 al resguardo de Provincial y la comunidad de Tamaquito. En general recorrí Fonseca, Barrancas, Hatonuevo y un poco de Albania. Jairo Puentes, el gobernador de Tamaquito, me contacto con los líderes de Tabaco y Roche. El campo en la Guajira fue tomando forma porque después de cada estancia me podía comunicar con otros líderes que viajaban a Bogotá y me ofrecían nuevos panoramas para volver con más confianza y cuestionamientos más refinados.

Por cercanía geográfica a la Guajira y nuevamente por amigos indígenas me aproximé a las discusiones de consulta previa de la Sierra Nevada de Santa Marta. La Sierra siempre es noticia y por eso mismo no me parecía un espacio especialmente interesante. Durante 2015 e incluso antes había sido muy sonado el tema de la represa de los Besotes, un embalse que no se ha construido y que los cuatro pueblos de la Sierra han rechazado categóricamente. Una vez desactivado ese tema las noticias habían parado, así que fui más bien por curiosidad sobre las proyecciones que ellos tenían. A comienzos de 2016 había asistido a un evento de CPLI en Bogotá, en un lujoso hotel al que concurrió un inmenso grupo de arhuacos. El evento concluyó con una declaración en la que la ONIC manifestaba que se oponía a cualquier reglamentación legislativa de la CPLI pero que con ello no se quería decir que los indígenas se oponían al desarrollo del país, ni a la

realización de consultas. La consigna me había desanimado un poco y más aún la masiva presencia arhuaca que parecía legitimar una posición de arreglo con el gobierno.

Como se verá en el capítulo 6 todas estas ideas se cayeron de golpe cuando tuve la oportunidad de participar de las formas de gestionar y entender lo político en la Sierra. Los arhuacos del evento eran solo una versión de la forma fluida y heterogénea en que se tramita lo político. A ciertas familias que ejercen un liderazgo acomodado en altos cargos gubernamentales se oponen líderes locales con amplísima experiencia y formación política. Las experiencias en la Sierra y la Guajira sumadas a las de San Andrés y a mi ya larga trayectoria con los embera (relación que retomé en 2015 mediante un peritaje de las consecuencias de la represa de Urrá) dieron forma a la experiencia de lo que ahora entiendo como etnicidades incorrectas. Son el piso etnográfico de esta investigación.

Las frustraciones también me permitieron dimensionar la gubernamentalidad, en especial los fallidos intentos para asistir a las continuas e interminables CPLÍ's de que son objeto los nueve resguardos del municipio de Puerto Gaitán en el Meta. Allí, pozos de explotación y campos de explotación inundan casi todos los resguardos. Toda tentativa de acceder a procesos que implicaran exploración y explotación petrolera me fueron imposibles. Existe un enorme blindaje alrededor de ellos. Un temor a ser vistos, pero también un enorme temor de los expertos sociales de que alguna persona pueda competir con ellos por los gruesos honorarios que perciben. De esa experiencia solo tengo rumores y más rumores de corrupción o de desafortunadas resistencias indígenas que terminaron en asesinatos de líderes. En el capítulo 4 muestro los tímidos avances que logré con un resguardo de Puerto Gaitán y las entrevistas al equipo del estudio de impacto ambiental.

Una entrada vital al dimensionamiento de la etnicidad negra/afro me la dieron en Bogotá los líderes del PCN y de Cimarrón. En ambos caso reconozco una enorme disposición a conversar, enseñar, aprender, dialogar y conceder largas entrevistas. Mi trabajo de investigación coincidió por mucho tiempo con el proceso de paz con las FARC. Esto significó, en lo concreto, que por momentos los problemas de conflicto armado o las amenazas a los líderes se intensificaran impidiéndome asistir a campo. Aunque tuve un enorme deseo de participar más en las experiencias del Pacífico las posibilidades reales fueron pocas. Una de ellas fue en Santander de Quilichao, departamento de Cauca. Tuve oportunidad a conocer allí a un grupo considerable de líderes de organizaciones negras de base que recibían formación política con el PCN pero a quienes el estado (alcaldías y DCP) no reconocían aún como consejos comunitarios. Son campesinos negros muchos de ellos migrantes locales expulsados por la minería del oro o la represa la Salvajina. Con ellos no

había opciones de consulta previa pero me dieron entrada a comprender lo complejo que es asumir un proceso de etnización. El camino de desnegritar lo negro es justamente el que ellos han elegido. Pero más interesante aún fue ver que las contradicciones que genera el buscar la titulación de las tierras en un espacio que se reconoce de forma tradicional (no legal) como indígena y donde, además, muchos campesinos colonos pobres buscan refugio. Acercarme a esta dimensión del Pacífico abre líneas futuras de investigación en las que la interculturalidad y la gestión conjunta del territorio son temas inevitables. Mi corta estancia en Santander de Quilichao me ayudó a perfilar mejor la sobredeterminación racial de lo negro y la sobredeterminación cultural de lo indígena. Las contradicciones de superponer una forma de etnicidad sobre la otra debido a las formas hegemónicas en que se ha dimensionado lo étnico como indio me fue escenificada más allá de las reflexiones académicas. El manejo de las contradicciones que los consejos comunitarios enfrentan con los campesinos me ayudaron a perfilar buena parte de los argumentos que desarrollo en el capítulo 5 al revisar el caso de la construcción de la doble calzada de la carretera Loboguerrero - Buenaventura.

Una entrada menos conflictiva pero bastante compleja fueron las sentencias de la Corte Constitucional. Un intenso trabajo de archivo me permitió revisar una a una las sentencias que se han promulgado a causa de acciones de tutela que reclaman el derecho fundamental a la CPLI (el Anexo 2 presenta la base de datos que generé con las sentencias). Por una parte, confirme la ya evidente juridización del campo de la consulta previa. También comprendí que la disciplina del derecho performa la etnicidad con mayor incidencia que la antropología en la actualidad, siendo ésta relegada a ocupar el espacio del peritaje que ayuda a formular el argumento jurídico. Conocí de cerca casos de los que no había oído nunca y me informé más claramente de otros. Las sentencias me permiten hoy entender mejor la gubernamentalidad de la CPLI. Los procesos judiciales me dieron el marco de comprensión sobre el dispositivo de las comunidades étnicas. Las confrontaciones judiciales, los argumentos de los magistrados y los peritajes de los expertos contribuyen a sobredeterminar un signo al que le aún le cabrán muchos más significados. Las sentencias muestran cómo las comunidades étnicas estabilizan ese sujeto que reactualiza el sentido común de lo étnico/racial y que refuerza la rigidez de la formación nacional de alteridad. La revisión de las sentencias también me permitió ver las formas heterogéneas en que se materializa la estatalidad y se confrontan las instituciones y los poderes públicos.

La prensa fue otro archivo explorado que marcó muchas veces el rumbo y en otras me hizo tomar caminos que no llevaban a ninguna parte. Aunque las sentencias y los procesos concretos me hicieron ir y venir por los archivos digitales de prensa de diferentes años organicé de forma rigurosa un compendio de 2015 a 2017 (ver Anexo 3). Revisé la prensa de circulación nacional (El Tiempo y el Espectador) y el periódico hegemónico de la costa Caribe (El Herald) y el de la región Pacífica (El País). La prensa me dio las pistas sobre las concepciones hegemónicas del desarrollo, las políticas estatales, las lecturas divergentes sobre el procedimiento de consulta previa y la posición de las empresas y el gobierno.

En pocas palabras, este trabajo combina observación participante, trabajo de campo, entrevistas en profundidad, trabajo de construcción y consulta de archivos, y la revisión de documentación legal. La búsqueda de información y la construcción del sentido esta remarcada por una firme pregunta por la etnicidad y la racialidad limitada a la consulta previa. Metodológicamente, combino la genealogía con intentos de contextualismo radical con el objetivo de leer sobre el campo de la consulta previa.

0.2 SOBRE EL TEXTO

He organizado la tesis en seis capítulos. Los tres primeros intentan trazar una genealogía de la etnización en Colombia mostrando su estrecha relación con la raza y los procesos de racialización. Mientras en el capítulo 1 hago un acercamiento teórico y genealógico a cómo se racializó la diferencia y se configuró la formación nacional de alteridad, en los capítulos 2 y 3 explico cómo se entiende la diferencia en clave étnica desde los noventa hasta el presente.

En el capítulo 2 presenté la diferencia entre etnización y reindigenización y muestro en detalle dos procesos de etnización de colectivos reconocidos cultural y racialmente como indios. Esto es indispensable para desarmar algunas ideas del sentido común que suponen que las etnicizaciones solo fueron necesarias para aquellos colectivos que había «perdido» la identidad indígena. Al contrario, muestro cómo en la década de los noventa dos colectividades leídas como indígenas inauguraron los derechos a la diferencia reclamando el derecho a la consulta previa. Sostengo que la posibilidad de reclamar un derecho recién descubierto significó también reconocerse en la diferencia y hablar desde ella.

En contraposición a la etnización de las culturas indígenas, el capítulo 3 habla sobre las etnicizaciones de lo negro. Me extiendo sobre la contradicción de entender lo negro como

cultura y lo afro como raza y problematizo las categorías identitarias con las que el estado delimita las posibilidades de lo negro. Me pregunto por el modo en que la creación de categorías de identificación étnica para describir algunos procesos negros ha restringido las posibilidades de entender otras etnizaciones de lo negro. El andamiaje de los tres primeros capítulos tiene el objetivo de mostrar posibles devenires étnicos y los retos que supone la etnicidad.

El capítulo 4 entra de lleno al tema de la consulta previa y presenta de forma exhaustiva la construcción de las comunidades étnicas. Si bien los capítulos 2 y 3 se acercan al tema de la gubernamentalización, el capítulo 4 presenta la consulta previa como el espacio por excelencia de la gubernamentalización de la etnicidad. Aparte de describir la CPLI y sus actores, me detengo en los modos en que la demarcación de las comunidades étnicas como únicos sujetos susceptibles de consulta restringen los devenires étnicos.

El capítulo 5 analiza un caso que terminó en una sentencia de tutela de la Corte Constitucional. Quiero mostrar aquí las formas en que lo negro queda una y otra vez atrapado en la raza y con ello imposibilitado de ser comunidad étnica. Es el capítulo que mejor presenta los dispositivos del racismo de estado al dejar ver la gubernamentalización en acción. Lejos de una abstracción analítica desmedida, el relato arriesga la reconstrucción de la coyuntura de las consultas previas dentro del amplio modelo de desarrollo colombiano. El capítulo pretende ser un análisis de coyuntura mediante una rigurosa reconstrucción histórica.

Termino con el capítulo 6 en el que defino con mayor fineza algunas ejemplificaciones las etnicidades incorrectas. Una vez elaborado el piso necesario en los capítulos precedentes muestro por qué y cómo los devenires étnicos pueden desnegrizar lo negro y desindianizar lo indio en situaciones coyunturales. Presento entonces cuatro devenires étnicos que confrontan la CPLI con creativas innovaciones políticas de tal manera que les permiten agenciar su autonomía como gobiernos locales. Se trata de procesos de etnización bastante heterogéneos entre sí pero que coinciden en que todos se enfrentan al extractivismo minero y se concentran en el norte del país.

1. DIFERENCIAS RACIALES Y DIFERENCIAS ÉTNICAS

En este capítulo abordo los ejes analíticos centrales de la discusión sobre raza y etnicidad. Esta aproximación teórica no será exhaustiva respecto a la totalidad de trabajos antropológicos producidos, más bien su rigurosidad consiste en delimitar las nociones al caso colombiano y a sus procesos de identificación más recientes. La primera parte presenta la discusión sobre raza, y racialización, enfatizando la importancia de una lectura histórica desde el presente. En la segunda contiene la discusión sobre etnicidad. Allí argumento la necesidad de desplazar las categorías analíticas de indigenización hacia las de etnización a partir de la revisión de algunos procesos claves de la etnización desde la promulgación de la Constitución de 1991. En la última parte problematizo la estrecha relación entre los conceptos, usos e identificaciones de raza y etnicidad desde 2010 al presente. En especial me concentro en la dificultad de delimitar culturalmente a las «comunidades étnicas», una categoría de gestión gubernamental del multiculturalismo de estado colombiano que considero reactualiza lecturas racializadas de la diferencia.

1.1. RAZA, IDENTIDAD Y DIFERENCIA

1.1.1. Relaciones racializadas

Hay palabras prohibidas, en Colombia, «raza» es una de ellas. Evitamos decir «raza» bajo la convicción de que al hablar de humanos la raza como determinante de la conducta basada en contenidos biológicos no tiene sustento, pero la raza como vehículo y objeto de relacionamiento social y como lugar de identificación existe y sus efectos no desaparecen al evitar nombrarla. Al mismo tiempo, hablamos de racismo como algo que existe pero que está limitado a ciertos sectores sociales racistas o que son objeto del racismo, pero que no abarca a todos los colombianos. especialmente, los negros, la raza negra, es el objeto paradigmático de la discriminación racial. ¿Por qué ocurre esta aparente contradicción?, ¿Qué habilita su existencia? ante la duda silenciamos la palabra raza y asumimos la existencia de las relaciones sociales racializadas. La raza es una forma de identificación y clasificación social. El sentido común toma elementos de la biologización de los cuerpos humanos y las sociedades y los convierte en atributos naturales que relacionan apariencia física con viejas y nuevas formas de pensar, actuar y existir moralmente asociadas a ciertos colectivos. La racialización es asimétrica, gobiernos y no marcados imputan que sólo ciertas poblaciones pueden ser tratadas como racializadas.

Estos colectivos racializados fueron marcados como diferentes mucho antes de la aparición y usos de la raciología en América Latina. Así, lecturas biologizadas de los cuerpos y representaciones antiguas y nuevas sobre colectivos se naturalizan juntas hasta suponer que se heredan de padres a hijos. Este ejercicio de sumar conceptualizaciones actuales sobre eventos aleatorios del pasado ha hecho que esa naturalización de la apariencia y la forma de actuar se articulen, además, en ciertas concentraciones geográficas. Raza, en Colombia, conjuga lo que Wade denomina una moral geográfica de la apariencia física con modos particulares y propios de actuación que son objeto de valoración social –cultura– y que se presentan como naturales en tanto que el sentido común comprimen y conjugan versiones de diversas miradas y tiempos en cuerpos y colectivos de personas concretos y geográficamente localizados (Wade 2000:26).

En la formación en antropología y, en general, en ciencias sociales y, sobre todo desde los años posteriores a la nueva constitución de 1991, el sistema escolar colombiano inculca fuertemente a los estudiantes la necesidad de reemplazar la palabra «indio» por «indígena», «negro» por «afrodescendiente», junto con la afirmación que la raza, entendida biológicamente, no tiene validez para explicar las diferencias entre seres humanos. También se nos enseña que el conjunto de los colombianos somos mestizos aunque no nos identifiquemos mediante esa categoría. Así, «indio» es una palabra que alude a raza y a discriminación, «negro» es una palabra racista, y «blanco» es una palabra que usamos para referirnos a *nosotros* cuando necesitamos establecer un contraste con indios o negros. Ese *nosotros* funciona precisamente como la metonimia de la colombianidad no marcada que, sin embargo, está en constante disputa. En cambio, términos como «indígena» y «afrodescendiente», nos enseñan, reivindican la cultura sin referir a la raza. Y «blanco», aunque como actor en el relato puede ser negativo, indudablemente, se refiere a un nosotros que hace una denuncia «universal» acorde a las políticas que debería llevar adelante el estado. Por esta razón, «blanco» no ha necesitado de eufemismos lexicales (más adelante explicaré por qué «blanco» no es equivalente a «blanco mestizo»).

¿Por qué se volvió necesario instruir a los colombianos en esta práctica verbal de reemplazo? ¿Cómo es que de forma radical este adiestramiento ocurre en lo lingüístico pero no deshace su fuerza epistémica? Más aún ¿cómo este adiestramiento, aparentemente escolar/académico-antropológico y urbano, pasó sin conflicto a conformar el repertorio argumental de líderes indígenas y negros? ¿Y por qué para algunos de líderes indígenas o negros es indispensable no relacionar raza con cultura mientras que para otros es

impensable no hacerlo? Esos antropólogos, estudiantes, maestros y militantes etnizados/racializados no vivimos por fuera del contexto social colombiano ni de la matriz racial que da forma a la nación. En efecto, la raza no es una verdad biológica pero existe en el mundo social mediante subjetivaciones y relaciones concretas. Pero los colombianos entendemos el mundo desde una formación social racializada a la que se censura desde un léxico políticamente correcto que impide nombrar la raza porque no pretende deshacer el orden social racializado.

No obstante, este discurso de moral pública de hablar y pensar en términos raciales es una práctica extendida en contextos regionales, familiares, laborales, etc. Desde el otro lado de la historia muchos indígenas saben que de ellos se dice que son indios y casi siempre se sienten tratados como tales, es decir, con una actitud despreciativa, pero también muchas veces se nombran a sí mismos como pertenecientes a la raza india. Al contrario, muchos militantes negros no entienden por qué razón personas no negras los designan por su color de piel pero a la vez ocultan ese modo de interpelación con palabras como «moreno» (y más recientemente con «afro»). Tampoco entienden por qué motivo esa diferencia que se explicita en el lenguaje no alcanza para reclamar actualmente derechos a la diferencia enunciados como culturales. Desde la promulgación de la Constitución de 1991 y la suscripción del convenio 169 de la OIT sobre derechos de los pueblos indígenas y tribales y con mayor énfasis desde la *III Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia* realizada en Durban en 2001 (E. Restrepo 2013; C. Leal and Langebaek 2010: 9) se hizo común corregir «negro» con «afrodescendiente». Afrodescendiente o afro vinieron a ocupar el mismo lugar moral de indígena y prometiendo sacar de apuros a aquellos que se forzaban a pronunciar el eufemismo «morenito» y esconder que se mantienen relaciones sociales sobre bases raciales.

Así que la razón por la que hay que corregir el lenguaje y los conceptos, es porque el uso de palabras como negro o indio, con la carga racial que implican es común y cotidiano. Del mismo modo la carga racial no desaparece al realizar el cambio lingüístico a indígena y afro. Tampoco se propuso eliminar la palabra blanco, aunque a veces se impida la identificación con lo blanco. Dentro de ese cuadro racial categorial, «blanco» es un término no marcado, en tanto que «blanco» parece no suponer desprecio u odio, no es necesario corregirlo. Además, el mito de la formación nacional mestiza permite obviar una discusión sobre la existencia de lo blanco. Lo blanco queda difuso. En el mito nacional lo blanco no portaría poder porque se diluyó junto con las otras razas. pero en términos

ideológicos, lo blanco es lo que diluye tendencialmente a las otras razas, de ahí que la nación es mestiza o, mejor, blanco mestiza.

Pero el lenguaje de la «raza» tiene un lugar central en el orden social, tanto cuando se la nombra como cuando se hacen esfuerzos por silenciar o reemplazar palabras. «Indio», «negro» o «blanco» son signos con múltiples determinaciones, excedidos en su significación pues están articulados con una multiplicidad de conflictos, historicidades y localizaciones. Negro, indio, indígena, blanco, mestizo, mulato, zambo, pardo, libre son en la actualidad categorías raciales y además identitarias. Pero, también como palabras y como categorías de identificación existieron en la vida social del período colonial y aunque han permanecido en el lenguaje vivo hasta el presente, entonces no eran categorías raciales, eran categorías sociales basadas en la moral.

Al haber estado tanto tiempo entre nosotros, las categorías han arrastrado con ellas trozos de significados viejos que se imbricaron con otros más nuevos y en su camino olvidaron otros fragmentos. Esos significados se han construido en relaciones de desigualdad y diferenciación articulados con procesos de expansión política y económica. Y antes como ahora esas palabras y otras han dado sentido a la experiencia de colectivos sociales. Pero no toda categoría de identificación es una categoría racial, aunque toda categoría racial sea identitaria. Negro e indio han cobrado la forma de la subjetividad en cuerpos concretos no solo en el lenguaje. Por tanto son categorías identitarias racializadas.

Otras palabras como afrodescendiente, afrocolombiano, afro, originario, étnico, blanco-mestizo (no así mestizo o mestizo de blanco), en cambio, son más recientes y su presencia como categorías identitarias no antecede a la década del ochenta del siglo XX. Son posteriores al auge de la raciología y la eugenesia; en realidad, son muy contemporáneas, aparecieron con posterioridad a la Segunda Guerra Mundial. Así, a la multiplicidad de categorías identitarias coloniales ahora racializadas y a las categorías propiamente raciales se le han sumado nuevas categorías.

En la actualidad, palabras como «blanco» empiezan a ser usadas para designar categorías identitarias racializadas que no existían en épocas precedentes. En los siglos XVI, XVII e inclusive el XVIII, «blanco» no era relevante para ordenar la vida social. En ese tiempo la categoría de identificación que se oponía a lo indio era lo «español». También podía ser «cristiano», lo que contrastaba con negro esclavo, pardo o libre (Jiménez, 2004, 30). Además, aparecían un sinfín de colores que podían ser señales particulares de individuos pero que no componían ninguna categoría de identificación como grupo ni mucho menos estaban atadas de forma clara y definitiva a una clasificación

social. Colores como *pardo*, *horro*, *membrillo cocho*, entre otros, no asignaban lugares sociales ni nombran a un tipo de personas. Es común leer en las cartas de compraventa de negros esclavos descripciones como horro o pardo. También otro tipo de clasificaciones categoriales que no necesariamente eran categorías identitarias como «gentes de todo los colores» aparecieron a finales del periodo colonial (siglo XVIII) y desaparecieron durante el siglo XIX.

Estas categorías identitarias eran parte de modelos de orden social funcionales al gobierno y al dominio coloniales y aunque en el presente las podamos clasificar como étnicas y raciales no tenían este contenido al momento de su emergencia. Al arrastrar la misma palabra que designaba una antigua categoría identitaria al presente solemos presuponer que nos movemos en el mismo plano epistémico, pero no es así. No obstante, mi interés en este problema no es discutir los anacronismos de las categorías sino la forma en que el sentido común, incluyendo el sentido común disciplinar de la historia, de la antropología y, más recientemente del derecho, sobreescriben estas categorías sin quitarle los sentidos previos. Es en este sentido, de sedimento histórico que perdura en historicidades y subjetividades, que hablo de raza como un signo sobredeterminado. La forma más profunda de esa sobredeterminación ocurrió en el siglo XX cuando la antropología equiparó identidad a cultura y, al mismo tiempo, opuso raza a cultura. De esta manera, «raza» no desapareció como registro sino que quedó confusamente implicada en la idea de identidad cultural. La disciplina antropológica en base a su autoridad académico-política contribuyó a la determinación del sentido común, así como la historia.

Si en el presente abordamos la cuestión de la raza desde la etnografía nos encontramos que ella forma parte de experiencias y subjetividades que arrastran contenidos que no son «raciales», en el sentido biológico, y que, además, se articulan a nuevas formas de identificación política como la etnicidad. Si abordamos el problema de la clasificación social desde la historia podemos encontrarlo en documentos que alberguen varias voces y muestren procesos judiciales exhibida en esas categorías ahora tan abiertamente racializadas y no tener más referentes que su uso para deducir su sentido contextual. Es decir, ignoramos si actúan como espacios de subjetivación o no. Pero, también, podemos encontrarlas en forma de idea, o mejor, de teorización, de categoría analítica sin aplicación concreta dónde hay algo que se nos parece a raza y que no tiene un nombre preciso. Sin embargo, en esos casos acudimos una *cosa* que se piensa y se define de manera intelectual, no en la vida cotidiana.

Por ejemplo, el pensamiento de intelectuales concretos que piensan el hábitat, las regiones, el clima o la corografía en el siglo XVIII colombiano, piensan las clasificaciones desde abstracciones analíticas, no desde categorías relacionales en el orden social. O los canónigos que piensan la moral y el linaje desde la edad media europea. Y si abordamos raza desde las conceptualizaciones académicas del siglo XIX podemos verla como un momento preciso de emergencia de la biología y de la normalización medicalizada de los cuerpos o como un problema de la descripción de los pueblos leídos como naciones. Como un motivo de guerra o una disposición política. Pero en la vida social suele presentarse como articulación de todo lo anterior.

Las reflexiones intelectuales y políticas sobre los conceptos no están totalmente separadas del mundo social, pero podemos diferenciar entre categorías sociales, en uso en el mundo cotidiano y categorías analíticas que nos permiten reflexionar sobre las categorías mencionadas. Así, raza es una categoría analítica mientras indio y negro son categorías identitarias que se pueden o no pensar desde la abstracción. Cuando hacemos de raza un sinónimo de «indio» o de «negro» nos encontramos con un «error categorial» pero en realidad se trata de una sobredeterminación de esos signos que se articula con otras operaciones. Por ejemplo cuando toman el color por la raza. Nuestro abordaje histórico del concepto «raza» nos indica que, en efecto, en el caso colombiano raza no es solo color o no es principalmente color, pero también nos puede decir que la clasificación social y la forma de gobierno basada en las castas no tiene un lugar plenamente verificable en la historia del país. No obstante, la idea de que raza implica la variable color hoy es apropiada en algunos discursos de reivindicación política. Términos como «blanco», «negro», «pardo», «mulato» fueron marcadores de identidad por color que se instalaron en nuestro lenguaje antes de cualquier conceptualización biológica y geográfica de raza. Así pues, aunque a veces hacemos ejercicios genealógicos de la idea de raza en su forma conceptual debemos reconocer que la idea de raza se debate también desde la experiencia vivida. Ambas formas de abordar las categorías hacen parte de la vida social.

1.1.2. Una genealogía posible de las categorías de identificación racial

Las categorías identitarias negro e indio que ahora reconocemos como categorías racializadas han articulado al menos una versión de la clasificación social de un colectivo que estaba en el siglo XVI atado a un lugar de procedencia: el nuevo mundo o España (Castañeda y Leal 2007). Atadas a una moral: idólatra, judío o cristiano. A veces a una *nación*, —aunque no sabemos con certeza qué significaba nación en ese momento— como

biafra, angola, panche. De otra parte, si se hace un largo rodeo podemos decir que en los siglos XVI y XVII los negros tenían como lugar de procedencia a Etiopía, pero eso solo es verdad dentro de la producción letrada de los frailes y de los españoles, no para los esclavizados, ya que muchos otros fueron criollos nacidos en las islas del Caribe (B. Leal, 2017). Entonces, etíope, aunque sirve para que unos identifiquen a otros no funciona como autoidentificación.

También en la colonia el lugar de procedencia, como la moral religiosa, se heredaba de padres a hijos, es decir, que se era cristiano por ser hijo de cristianos. Y se era criollo por ser hijo de españoles, por ejemplo, aunque también había indias criollas en Santafe o sea, nacidas «fuera de su natural». De allí la dificultad de los judíos conversos o de los indios cristianizados para ser considerados verdaderos cristianos. Pero también de allí la firmeza del concepto de criollo hasta el XIX como alguien que nació en un lugar diferente al de sus padres. Esta primera clasificación social es a la vez una articulación colonial en tanto «indio» es un nombre que designa a una multiplicidad de gentes sobre quienes se puede ejercer la dominación. Esta clasificación es, entonces, jerárquica; como es jerárquica la clasificación negro esclavo.

Esta clasificación hará que individuos del enorme conjunto llamado *indios* por los colonizadores empiecen en algún momento a reconocerse a sí mismos como *indios*. Así que no sólo eran señalados por españoles y capataces negros como indios, sino que algunas y algunos de ellos, al describirse ante la justicia secular o ante la de Dios (en los testamentos) decían: «yo indio que soy». Pero también deshaciendo nuestras nociones presentes algunas decían ser «morena libre». Indio, español o negro esclavo eran formas de clasificar y formas de identificar que tenían el sentido estricto de ser útiles al dominio colonial y definir quién podía dominar, quién era dominado y qué lugares sociales podía ocupar. Al ser una categoría de identificación para la dominación, el signo indio articuló varios de los elementos que se pusieron en juego durante la primera colonia. Así, ladino, palabra que se usaba para designar a personas que usaban el castellano, dejó de ser un adjetivo posible para indio y se convirtió en una condición esencial de ser indio, independiente del uso de los idiomas. Un indio era un ladino porque era alguien en quién no se puede confiar porque hablaba dos idiomas y atravesaba una barrera.

Con esto quiero decir que, indio se llenó de múltiples variables que ayudaron a dar forma al significado. Aunque hoy no usamos la palabra idólatra de forma regular, lo indio y lo negro siguen estando permeados de unas formas místicas, míticas y mágicas. En un sentido esas connotaciones mágicas que contiene el signo indio o negro en la actualidad

pueden ser leídas positivamente pero eran leídas de forma opuesta en la colonia. Hoy puede, además, una marca cultural, una expresión de etnicidad³. En la actualidad esas prácticas mágicas están atadas a ciertos cuerpos. Desde una lectura histórica esa forma de lo indio como ladino o idólatra no se corresponden con los momentos de racialización de la segunda mitad del siglo XIX en tanto no se atravesaba con la lectura biologizada de los cuerpos que los jerarquizaba atándole a las formas físicas comportamientos culturales⁴ (Wade, 2010).

Una lectura de un orden similar cabe sobre lo negro en tanto los negros esclavos no provenían de linajes cristianos. En cambio, en la actualidad una lectura biologizada de los cuerpos admite que esos cuerpos racializados son, además, ladinos, producen desconfianza y tienen saberes mágicos u ocultos poderosos. Son los cuerpos no blancos los que pueden administrar el mundo mágico de la brujería, son los cuerpos marcados racialmente los que pueden o no contener saberes mágicos⁵.

Parto de considerar la idea y el uso social de la raza como algo inherente al proceso de biologización jerarquizada de los cuerpos una vez colonizados, y los de sus dominadores. Considero que las lecturas de la vida social e intelectual de las categorías antes de la emergencia de la biología en el siglo XIX, aunque son inherentes a la clasificación social colonial, no necesariamente nos informan sobre el contenido de la raza. Algunas de estas lecturas hacen un continuo entre naturaleza, naturalización y biología. Es decir, confunden las diferentes formas de tratar las naturalizaciones y corporizaciones con la ciencia que eligió a la naturaleza como su objeto de estudio (la biología). Pero el abordaje de la naturalización en toda su extensión se dará a lo largo del siglo XIX junto con el ejercicio de los naturalistas y posteriormente con el trabajo de los biólogos. Es decir, más bien en coincidencia con las independencias en América Latina y con el Imperialismo inglés en Asia, África y el Caribe.

La naturalización de la diferencia es una variante que se articula a la raza en el siglo XIX. Pero ¿de qué naturalización hablamos? Respecto de la naturalización hay dos elementos que se han relacionado. La naturalización como la relación natural, extra voluntaria del hombre con la naturaleza puede tener diferentes matices. Estas nuevas

³ Como veremos en el capítulo 2 buena parte de la sustentación antropológica de la etnicidad de los palenqueros es la práctica de la ceremonia funeraria denominada «lumbalú».

⁴ Torres, sostiene que durante la edad media en Europa el color de la piel era una expresión de la «complexión humoral». Y ese humor hablaba tanto de lo corporal como de lo moral (Hering T., 2011).

⁵ Una articulación más reciente de magia y raza se dio con el conflicto armado (Lozano Garzón, 2009; Uribe, 2003). Algunos líderes de los grupos armados afirmaban que las balas durante los combates no les penetraban porque brujos indios o negros, dependiendo la región del país, los habían «sellado».

lecturas de la naturaleza venían presentándose en efecto con los naturalistas desde el XVIII. Pero ellos no se preguntaban por la raza sino por cómo ordenar el mundo de todo lo viviente, su relación dentro del conjunto de la naturaleza como los climas. En ese sentido diferenciar era la tarea lógica detrás de clasificar. Entonces antes que igualdades se necesitaban diferencias. Este ejercicio de identificar diferencias en los humanos ponían en el mismo plano de descripción «lo cultural» y los «rasgos» físicos, y en este sentido lo cultural era natural. Es decir, «tales diferencias *se naturalizaban* sin *biologizarse* (Wade, 2000). En cambio, después de Lamarck, y siempre en clave analítica más que del mundo social, la naturaleza empieza a ser leída en términos biológicos.

Podemos hablar de la raza como naturalización según la idea de los naturalistas, entre ellos Humboldt (1786- 1804) y los saberes científicos de la Comisión Corográfica [1850-1862]. Pero también de naturalización en clave de biologización de los cuerpos y su producción de tipos raciales. Las dos aluden a diferentes sentidos de naturaleza. En el primer término, hablamos desde la lógica de los naturalistas donde la jerarquía racial no necesariamente era natural. Analizando los escritos de la Comisión Corográfica a mediados del siglo XIX, Restrepo encontró que lo negro y la raza africana eran sinónimos. Es decir, se unió a un colectivo una procedencia geográfica del espacio natural de la tierra. Al tiempo se señalan adaptaciones más exitosas al clima cálido del Pacífico por parte de los *negros* que de los *blancos*. Por eso los comisionados los ubican como habitantes de las zonas cálidas y a quienes menos se adaptan a las zonas de clima frío o templado. Restrepo no encuentra que se establezcan relaciones directas entre clima y debilidad o superioridad racial. La adaptación al clima de los cuerpos no hace suponer una jerarquía de otros órdenes. Aunque hay condenas y reproches sobre la moralidad de los indios, no se desprende que esas condiciones sean inherentes a la naturaleza de lo indio, por ejemplo.

Al contrario, Agustín Codazzi consideró que fue la violencia de la conquista la que diezmó el espíritu. Antes que condenar o promover mestizajes raciales, ya que ello significaría mejora o degeneramiento biológico, parece que Codazzi propuso introducir comerciantes blancos para que indígenas y negros aprendieran de sus comportamientos comerciales. Para Restrepo las diferenciaciones establecidas durante la Comisión establecieron lecturas morales atadas geográficamente más que a la forma de los cuerpos. En este sentido hay una clasificación no social sino analítica que establece relaciones entre cuerpos y climas geográficamente localizados (Restrepo, 2007).

La otra forma de la naturalización vendrá con la emergencia de la biología y su tecnologización en la eugenesia, la medicina y la criminología. En estos casos la biologización se articula con la medicalización de los cuerpos y establece leyes generales para leer comportamientos humanos considerados normales y desviados. Se entendían entonces por desviaciones las enfermedades mentales, los eventos criminales y otras formas más genéricas como las razas inferiores. En estos casos, la raciología estableció normas e índices con diferentes formas de medición como la antropometría o la cromatología. La eugenesia cobró un lugar central en las discusiones de inicios del siglo XX, porque al combinarse con la higiene, reunió saberes biológicos y técnicas de gobierno. La eugenesia fue una de las prácticas de las tecnologías del biopoder. Al menos, bajo esta forma de lectura ha sido abordada en América Latina. Las lecturas sobre la eugenesia en Colombia han tenido dos acercamientos que no necesariamente se han puesto en diálogo. Por una parte, los discursos de algunos intelectuales adscritos a las élites dominantes de los partidos en el poder, entre ellos sociólogos, médicos, psiquiatras, periodistas y abogados. La preocupación central de estos intelectuales era asegurar la disposición racial de la población para el progreso. En este sentido, se discutió de forma explícita sobre el mestizaje como mecanismo de degeneración o de mejoramiento. Por otra parte, las diferentes prácticas de medicalización conformaron poblaciones especiales u objetos de biopoder como los niños pobres, los niños delincuentes o los enfermos mentales. Para Max Hering Torres las ideas raciales en Colombia durante la segunda mitad del siglo XIX están vinculadas especialmente a la ideología de la dicotomía civilización/barbarie leída bajo la lente de una reticencia a las leyes de abolición de la esclavitud. Aunque no lo dice abiertamente, se infiere que la idea de raza está fuertemente vinculada al negro y a lo negro. Los cuerpos negros son resemantizados con fórmulas deshumanizantes donde se funde naturaleza con costumbres y habilidades. Para Torres todos estos matices de racialización fueron posibles porque se justificaban en saberes científicos, no exclusivamente biológicos (Hering T., 2013). También se impugnaron prácticas indígenas porque la medicalización imperante las consideraba peligrosas para la descendencia.

Aunque hay una amplia producción de trabajos sobre el tema de la raza y el mejoramiento racial no se sabe aún cómo se articuló en la experiencia social una definición de raza durante las primeras décadas del siglo XX. Es decir, no sabemos cómo pasamos de los discursos eugenésicos a formas de subjetivación racializada mediante la eugenesia. Durante las décadas de 1930 o 1940 la discusión sobre los problemas raciales de la nación desaparecen. Con la institucionalización de la antropología mediante la creación del

Instituto Etnológico Nacional las técnicas de medición antropométrica serán de uso experto de los antropólogos, al menos en lo tocante al tema de la raza. Esto independientemente de las prácticas de mediación asociadas a las prácticas eugenésicas desde años anteriores. La antropometría antropológica, llamada entonces antropología étnica, fue central para delimitar las poblaciones indígenas y aquellas poblaciones mestizas ligadas a ellas. Desarrollaré más ampliamente este punto en el siguiente capítulo.

1.1.3. La construcción social de la diferencia racializada

Propuse este recorrido sintético por las categorías raciales, los conceptos raciales y los abordajes académicos para adentrarme en esa contradicción de negar la raza como algo biológico y, al mismo tiempo, pensar y actuar dentro de relaciones racializadas en el sentido de una experiencia histórica sedimentada desde la naturalización del XVIII; la biologización del XIX y XX, y la culturalización del XX. Considero imprescindible pensar la raza como diferencia socio-discursiva, más que como una realidad biológica. La raza es una construcción social lo es en tanto hace aparecer formas específicas y contextuales de diferencia. Es decir, pensar la raza como diferencia social y cultural y no simplemente como una vieja teoría cientifista atada al saber biológico, pero aun así cargando los saberes biologizados que se hicieron cuerpo y subjetividad y que hoy nos permiten enunciar frases como «es más blanquito», «es aindiadita», «no es tan negro».

Arturo Escobar en los noventa y más recientemente Alejandro Grimson han hecho énfasis en que la diferencia, en especial aquella que nombramos como cultural, no está dada en sí misma sino que es construida en relaciones de dominación y tiene como propósito marcar la diferencia siempre como desigualdad (Escobar, 1999; Grimson, 2011). Para Escobar, el desarrollo funciona creando o exacerbando diferencias, visibilizándolas para, al final, eliminar a los diferentes (Escobar 1999: 43), además considera que estas diferencias son creadas en espacios dispares de poder que habilita el discurso del desarrollo (Escobar 2010, 41-42). Pero la diferencia étnica y racial ha sido además performada desde las relaciones hegemónicas que establece el multiculturalismo produciendo formas concretas de alteridad ancladas contextualmente a políticas del desarrollo. Según Briones «economías políticas más o menos localizadas de producción cultural irán también tensando las relaciones entre representaciones colectivas y afiliaciones sociales» (Briones 2005: 36) que crean distinciones y jerarquizaciones. Así, llega a la noción de economías políticas de producción de la alteridad cultural. Para entender esto propone la lectura cartográfica de Grossberg que entiende la identidad como diferenciación en tanto una

producción de desigualdades propia de la modernidad. Es decir, partir de que la identidad por diferenciación es el mecanismo de poder de la modernidad para garantizar la desigualdad (Briones, 2005).

Así no habría un indio o un negro que mantienen un continuo temporal con el África o la América precolombinas. Tendríamos una forma específica de diferencia que se articuló más o menos a partir de 1949, con la invención del discurso del desarrollo y por supuesto con la declaración universal de los DDHH y que se ha rearticulado desde entonces en variantes locales. Formas previamente existentes de diferencia (creadas en la primera modernidad) se re-articularon en procesos que actualizaron o crearon nuevas diferencias contemporáneas.

Peter Wade ha propuesto nuevas formas de entender la raza intentando separarse del valor exclusivo de la apariencia sin desconocer la idea biologizada de raza. Para él, la raza es diferencia pero siempre enfatizando su historización localizada. La raza se relaciona más bien con las formas en que Europa ha pensado la diferencia, en especial, con las formas de expansión colonial e imperial de pensar la diferencia (Wade 2011, 213). En ese esfuerzo de marcar la diferencia las variaciones fenotípicas fueron convertidas en señales de diferencia. Es decir, las lecturas fenotípicas –que incluyen mucho más variantes que las tres razas estandarizadas– son apenas efectos de procesos históricos de dominación y diferenciación histórica. Para Wade (2010) es importante definir los contornos de especificidad de la raza frente a otras formas de diferencia y otredad. Uno de ellos, probablemente al que le concede mayor especificidad, es la compleja relación naturaleza/cultura presente en la biología. Wade acude al concepto de *embodiment* para intentar explicar que existe una intrincada relación material entre naturaleza y cultura que se hizo cuerpo, no exclusivamente en los términos performáticos en los que lo planteaba Hall y más recientemente Briones, sino más bien por la forma en que las ideas raciales se materializan en los cuerpos y pueden ser analizadas por la biología:

En esencia, mi argumento es que las realidades sociales de la raza se incorporan al cuerpo en continuo cambio y desarrollo, considerado como entidad biocultural. Esta materialización de la raza nos permite entender el imperecedero poder de la raza como idea y a comprender porqué se piensa la raza en formas naturalizadoras. Parte de la razón subyacente a la naturalización es claramente porque la gente considera que significantes raciales esenciales son heredables (aunque no en formas rígidamente predecibles), pero yo creo que las maneras como la raza se hace parte del cuerpo vivido y observado son también cruciales para entender los aspectos naturalizadores del pensamiento racializado (Wade 2011, 281 y ss).

Restrepo retomando el concepto de meta cultura de Briones enfatiza en la urgencia de plantear la pregunta sobre cómo se produce la diferencia cultural, en vez de partir de ella como un hecho social dado. Afirma que las diferencias, entre ellas la racial, debe ser explicadas no descritas o asumidas como verdad (Restrepo 2013:165). En una línea similar Marisol de la Cadena argumenta que en el contexto del Perú no se puede pensar en clave fenotípica dado que la diferenciación racial, originada con la llegada de las ideas liberales a finales del XIX, está marcada por el acceso o no a ciertos elementos de la alta cultura (educación) que se articularon para gobernar poblaciones con técnicas biopolíticas.

Por eso, cuando pensamos los desplazamientos indio-indígena o afrodescendiente hay más cosas en juego que la corrección lingüística. Estamos ante el desplazamiento epistémico que habilita esa corrección y ante unas prácticas biopolíticas de conducción y eliminación de las prácticas del otro. Ese piso epistémico nos obliga a contar la historia del siglo XX más allá de los rastros de la eugenesia y los desarrollos de la genética. Obviamente, sin desconocerlos, pero se trata de no privilegiar como certeza el enfoque biológico. En los Estados Unidos y en Colombia ese piso epistémico ha sido construido y debatido en buena medida por la antropología. Tanto por la antropometría como por la introducción del concepto cultura, la categoría etnia y la confrontación a la categoría raza. En ese desplazamiento cobra sentido preguntarse de qué manera la cultura parece desplazar, reemplazar y corregir a la raza, por ejemplo, en expresiones como: «negro es raza, afrodescendencia es cultura» (Wade, 2010).

1.1.4. De la raza a la cultura y de vuelta a la raza

Por este camino la antropología ha producido un corpus considerable de trabajos críticos que han analizado el contenido del concepto cultura y la utilidad o no del mismo. La crítica más fuerte respecto al concepto de cultura hace referencia a la definición antropológica. Aquí cultura es un sinónimo de un grupo humano que portan ciertas características distintivas, como territorio, lengua y tradiciones. La crítica que se le hace a ese enfoque es que hablar de *las culturas* nos conduce al esencialismo por la vía del relativismo. La definición de culturas supone el ejercicio epistémico de cerrar sobre sí misma a cada cultura como una unidad discreta preexistente al antropólogo que la ve y la nombra (Wolf 1993, 32). Entre otros, Lila Abu-Lughod (Abu-Lughod, 1996) y Michel-Rolph Trouillot (Trouillot, 2011) proponen abandonar el uso de la palabra cultura, entendida como culturas.

Trouillot ha ido más lejos en la crítica y argumenta que cultura, entendida como culturas fue el término boasiano que vino a reemplazar la categoría raza (Trouillot 2011, 180). Y reconoce que Boas no estaba interesado en eliminar el concepto biológico de raza como variabilidad entre individuos sino más bien en deshacer la continuidad entre raza y moral. A inicios del siglo XX, raza tenía el carácter ambiguo de contener la definición de cultura vinculada a aspectos fenotípicos y biológicos. Intercambiar raza por cultura fue el ejercicio que le permitió a la antropología estadounidense escapar de la dificultad de asumir una posición política clara frente al racismo. Trouillot explica que ese intercambio de palabras (sin un cambio conceptual en sí) fue una *jugada política en la teoría* en tanto pretendía posicionar cultura como un anticoncepto de raza. Así que cultura era todo aquello que no era raza. Raza y cultura anticonceptos mutuos están fuertemente atados. Cuando la antropología convierte a la cultura en la negación de la raza y la «cultura se convirtió en lo que no era la clase, lo que evadía el poder y lo que podía negar la historia» (Trouillot 2011: 182).

La cultura quedó despolitizada y por eso se convirtió en un comodín práctico y fácil. A la vez, la cultura fue convertida en culturas, enfatizando la diversidad cultural. Se abre así el plano de las formas de diferenciación. Si la raza negaba la historia porque era una naturalización de la diferencia —una veces permanente, otras transitoria— las culturas existían justamente fuera de la historia, eran la naturalización de la diferencia cultural. Pero, como afirma Wade, las señales físicas que son leídas para identificar la diferencia racial son construcciones ideológicas de la expansión colonial occidental, por tanto, «sustituir el término «etnicidad- —o cultura o «nación» o «pueblo»)— por «raza corre el riesgo de enmascarar esos significados» (Wade 1997, 17).

Si bien es cierto que *indígena* agrega un contenido cultural, aparentemente positivo a la diferencia colonial contenida en indio, no por ello este nuevo significado elimina los contenidos raciales fenotípicos y morales que antes acogía. Tal como lo han argumentado, además de Trouillot, Verena Stolcke para los Estados Unidos (Stolcke, 1999), Marisol De la Cadena para Perú (de la Cadena, 2006), Charles Hale para Guatemala (Hale, 2009), Peter Wade (Wade, 1997) y Eduardo Restrepo para Colombia (Restrepo, 2004a), la etnia oculta la raza. Entonces, indio sigue estando contenido en indígena y negro en afrodescendiente. La corrección lingüística no elimina la matriz racial.

Ahora bien, si salimos de la historia de la antropología y nos dirigimos a lo que ocurre en el presente en países como Colombia, encontramos que el contenido de los signos «indio» o «negro» tienen una profundidad histórica anterior a la formación

epistemológica que hizo posible el estatuto biológico de la raza en el siglo XIX. Ahora que indio, negro o ladino dejaron de ser palabras y se convirtieron en categorías identitarias de personas concretas tenemos que entender que esas cargas semánticas sobredeterminan ya no a las categorías mismas sino a los sujetos identificados mediante ellas. De allí, la disonancia entre las versiones indígenas y negras frente a la versión antropológica de la relación raza-etnicidad (o cultura). Al naturalizarse la versión antropológica de cultura se naturalizó como diferencia transhistórica (y previa a la colonización de América), y así, muchos líderes indígenas consideran que la única forma de lectura autoreflexiva debe hacerse desde el registro epistemológico de la «cultura». Esto se debe en buena medida a que el movimiento indígena contemporáneo se inició con los aportes de una antropología culturalista y militante en la década de 1970 que había hecho de los indígenas, como culturas, su objeto de estudio privilegiado. En la transformación del sentido común de la antropología lo indígena pasó de ser descrito como «raza» a ser categorizado como «cultura». Pero con respecto a lo «negro» esto no fue necesariamente así, persistiendo la asociación con «raza». Este hecho hace que muchos líderes negros y afrodescendientes, así, como funcionarios y simpatizantes de las reivindicaciones de la diferencia, no sepan muy bien qué hacer con la enfática lectura racial que tiene la palabra negro y la forma racializada en que se establecen las relaciones con la gente negra.

La existencia de negros en el presente colombiano es posible a su vez por la existencia de «mestizos» o «blanco-mestizos», de «indios», «cholos», «chilapos» y «blancos», entre otros. Es decir, lo negro es negro porque existen otras categorías de identificación que le hacen tomar el lugar que tiene en el sistema categorial. Pero bien sea por la profundidad histórica o por las relaciones de desigualdad actuales, o por ambas razones, los sujetos que hoy se identifican con alguna de esas categorías ofrecen la idea de que hay grupos sociales que preexisten a esas categorías. Es decir, que aunque los nombramos de otro modo los indios siguen siendo indios, por ejemplo. Del mismo modo se asume como cierto que de una india y un español nació un mestizo. A pesar de que raza no sea una realidad biológica habría mestizos. Así, parece que para nosotros, también, la diferencia opera en un plano, de alguna manera, natural, como cuando hacemos equivalentes las categorías indio – indígena (y más recientemente) indio–indígena–originario. Vale la pena preguntar si cuando hacemos énfasis en la categoría afrodescendiente estamos denunciando un proceso histórico de dominación sobre los negros o estableciendo orígenes naturalizados de la diferencia racial.

¿Son equivalentes estas categorizaciones? Siguiendo a Wade, Escobar, Restrepo y Briones, entre otros, tendríamos que decir que no son equivalentes. Cada una de esas categorías está anclada a una forma espacial y temporal de relación de desigualdad que la creó y la hizo posible. En concreto, lo que hoy es indígena y afrodescendiente no hace parte de una relación de la época colonial; sino que son operadores del estado-nación. Así pues, la formación social nos parece no construida, pero actúan en ella fuertes, disímiles y reinventadas formas del poder que desactivan o activan identificaciones antiquísimas como indio o novedosísimas como originario, entregándonos a la ilusión de un continuo temporal que naturaliza la diferencia con o sin biología. Y, en tanto formación social funcionan casi como una estructura, y su naturalización aumenta. Así, la raza continúa en el plano de lo natural-pero no necesariamente en la clave geno/fenotípica con la que la pensó la biología, la medicina y alguna vez la antropología. En efecto, su piso epistémico actual descansa sobre la diferencia cultural. La fácil aceptación identificación nacional racializante que ofrecen los movimientos negros (pcn, por ejemplo) contrasta con el orgullo de nombrarse desde la positividad de la cultura evadiendo la raza que usan los líderes indígenas en Colombia.

En un ejercicio genealógico que ate las categorías clasificatorias a las subjetividades tendríamos que decir que indio es una categoría y una posición de sujeto colonial. No existieron los indios antes de Colón, aunque el continente estaba efectivamente poblado y contenía historias bien concretas y diversas. Los sujetos de esas historias no eran indios. Indio como categoría de identificación es una posición de sujeto que sólo pudo existir en la relación colonial de conquistador-colonizado a la luz de un operador religioso-moral de la diferencia⁶. Es decir, indio fue ante todo una forma de crear/nombrar la diferencia en la desigualdad jurídico-política y en el linaje no en la cultura. En cambio, indígena como genérico de una multiplicidad de etnias, en su sentido cultural, es una construcción posterior a la segunda guerra mundial que descansa en los procesos de conformación conceptual de la antropología y también en la necesidad política de desactivar las relaciones raciales. Diferencia que debe ser leída a la luz de relaciones capitalistas de dominación geopolítica, no colonial/imperial, como el desarrollo y el neo-extractivismo.

⁶ En la colonia temprana en la Audiencia de la Nueva Granada cada vez que un conquistado se presentaba ante las justicia debía identificarse más o menos así: «o Juana india cristiana y ladina sujeta al cacique ques señor de Ciénaga de la encomienda de Don Juan de Maldonado»

Indio, durante la conquista, era un sujeto a reducir; en la colonia temprana, a evangelizar. Estas no son las definiciones de lo indio hoy, no obstante aún lo son en parte. Es decir, lo indio y lo negro de hoy siguen habitando de alguna manera el espacio de lo colonial. Por ejemplo, en la actualidad, negro es sinónimo de esclavizado en el sentido común y muchas veces las personas no captan que haya diferencia entre ambas expresiones. Al momento de la conquista de América y en la colonia temprana la esclavización de humanos no estaba determinada fenotípicamente, al menos no de forma evidente. Se esclavizaba a quién se lograba someter en la guerra, o sea al enemigo. La designación colonial de negro-esclavo se convirtió en la más relevante para América pero era inoperante para África⁷.

La transformación de las categorías identitarias bien se puede enlazar con proyectos políticos de transformación de las posiciones de sujeto. Pero, ¿cómo lo indio asumió lo racial? ¿Es posible sacarle lo racial a originario? Es lo que Hall ha denominado la lucha por el significado (Hall 2010, 142; 420). Para él, el ejercicio de la política es intentar cambiar los significados o hacerse a una nueva posición con un nuevo significado.

Así, la raza, esa construcción social de la diferencia, existe. La raza es una de las variantes mediante las cuales se han constituido las diferencias. Y Colombia se consolidó como nación mediante una formación de alteridad racializada. Actualmente, las relaciones sociales no sólo obedecen a una formación racializada que decanta la historia colonial y republicana, sino que además, lo racial es claramente enunciado en términos étnicos mediante las tecnologías del multiculturalismo y las lógicas transnacionales que han hecho de la raza una forma de enunciación culturalista. Y que ya no sólo se reconoce en lo local sino en macro relatos de experiencia histórica compartida como la diáspora africana (Restrepo, 2013). Pero, qué es exactamente lo que ganamos cuando afirmamos que la raza no existe o cuando la evitamos en el lenguaje. ¿Qué ganamos acudiendo a un lenguaje correcto? Tal vez por este medio podamos preguntarnos por maneras de evitar pensar y entender el mundo en términos raciales y no sólo en estrategias lingüísticas que nos hagan sentir bien mientras reproducimos mecanismos para producir la diferencia asimétrica. La raza, hoy, en una primera definición, es un operador simbólico basado en la apariencia

⁷ En una compraventa de esclavos en Santafe en 1590 se lee: «a saber un negro esclavo myo llamado Juano de nacion biafara de hedad al parecer de cinquenta años poco mas o menos que es el que yo ube y compre de alonso vidal vezino desta dicha ciudad my padraastro el qual dicho negro esclavo de suso declarado os vendo segun dicho es por subieto a servidunbre sano de titulo abido de buena guerra y no de paz libre de enpeño e ypoteca y con cargo y declaracion que es ladron borracho y fugitivo y que le da mal de coraçon y gota coral con las quales dichas tachas y con las demas que paresçiere tener y con aquellas porque según derecho me lo podria desbolver os lo vendo». AGN Not 1ª (Bogotá). Vol 13. F: 229r-230v.

física (en el que el color es un elemento entre otros) que estandarizó la antropometría ligada a una configuración histórica de base colonial que evidencia y marca relaciones de desigualdad de poder, riqueza, capacidades morales, educaciones y culturales, en tanto ofrece un modelo jerarquizado y aparentemente naturalizado (Wade 1997, 394). No obstante, esa estandarización es una forma referencial que se rearticula contextualmente. La raza es también identidad y en tal sentido la apariencia física depende de un disciplinamiento de la mirada sobre uno y sobre otros. Unas negociaciones precisas de cómo mirar y a quién mirarle qué (por ejemplo, el color de los ojos puede ser un marcador racial referencial clave en Colombia, los «ojos claros –azules y verdes» son señal de blanquitud). Por esto, la raza puede tomar formas regionales que marcan continuidades geográficas que ordenan no solo la formación de la nación sino su territorio, y que Wade sintetiza como «topografía moral racializada de la formación nacional en Colombia». La historicidad de lo que se delimita por raza es más contundente y complejo que el estándar de la apariencia.

Marisol de la Cadena mostró para el Perú que si la creación de las culturas nacionales (siglo XIX y primera mitad del siglo XX) requirió técnicas del biopoder para *hacer vivir* las culturas indígenas, también requirió *dejar morir* a las que escapaban a lo que se quería por nación (de la Cadena, 2006). Aunque en un sentido «dejar morir» la cultura es una alusión a lo no material, «dejar morir» también puede leerse como esa forma de lanzar fuera lo diferente, lo que Hall reconceptualiza, basado en Derridá pero a vez desviando se de él, como *differance* (Hall 2010, 345) y las culturas, en este caso, más que conjuntos simbólicos eran colectivos de personas concretas

1.2. COMUNIDADES ÉTNICAS COMO RACIALIZACIÓN DE LA DIFERENCIA CONTEMPORÁNEA

En la medida en que el Estado funciona en la modalidad del biopoder, su función mortífera sólo puede ser asegurada por el racismo (Foucault 2001, 232).

1.2.1 Multiculturalismo de estado y raza

Una definición contextual de lo que significan raza y etnicidad en este momento en Colombia, aproximadamente del 2010 al presente, nos obliga a ver cómo se han articulado las propuestas de la multiculturalidad con las políticas multiculturales estatales de la

diferencia. En ese sentido lo primero que cabe resaltar es que la Constitución del 1991 reconoce la pluriétnicidad y la multiculturalidad de la nación. No obstante, el reconocimiento y la asignación de la diferencia cultural sólo se entienden en términos étnicos, esto es, sólo los *étnicos* son ciertamente diferentes. El problema con esta delimitación es que esa etnicidad de los étnicos debe ser comprobada. Se les reconocen derechos étnicos a los indígenas, los negros y los rom o gitanos únicamente. Así, otras diferencias culturales como las regionales, etarias, o de las nacionalidades no se piensan o reconocen como diferencias (a no ser que sean indígenas, por ejemplo indígenas ecuatorianos). Esto obedece a que la etnicidad es reconocida e incluso sobreentendida como una marca anterior e innombrada, la raza. La raza garantiza la diferencia de los sujetos colectivos denominados étnicos. Al mismo tiempo, hay un acuerdo, casi un pacto tácito, respecto a asignar y reconocer esta diferencia, ya garantizada, únicamente en su contenido étnico. Así, mientras la raza es una forma de la evidencia corporal, y de la moral geográfica, por ejemplo, la etnicidad es una marca cultural no siempre evidente. Por eso la diferencia étnica debe ser constantemente delimitada en términos culturales⁸. Por un asunto más de lenguaje que de reflexión constantemente en la literatura de las políticas culturales se lee «diferencia étnica y cultural», pero al mismo tiempo se hace sinónimo lo étnico de lo cultural. En general, las políticas culturales y quienes las gestionan y administran esperan que una diferencia cultural y étnica no equivalga, en ningún caso, a un proceso político de los diferentes. La diferencia cultural es aceptada siempre que no signifique negociaciones políticas de la diferencia, o diferencia en términos políticos.

El devenir del multiculturalismo de estado –que no sólo es operado por las instituciones estatales sino por las organizaciones étnicas, los defensores de derechos humanos, los operadores ambientales, la academia y los líderes *étnicos*– ha obligado a unificar a los diversos culturales en «comunidades étnicas». Pero en general, la etnia, en la actualidad es enunciada y sobre todo reclamada en términos de derecho, antes que como categoría analítica, la etnicidad es reclamada como derecho. Y es, por supuesto, una categoría de identificación. Son étnicos todos aquellos que pueden gozar de los derechos contenidos en el Convenio 169 de 189 de la OIT. Las instituciones del estado, como concreción del estado, tienen que hacer posible ese derecho. En ese tránsito los étnicos han sido reducidos de tres a uno. De indígenas, negros y rom pasaron a ser «comunidades

⁸ En (Castañeda V., 2016) se muestra cómo la institucionalización de la antropología en Colombia instaló la antropología étnica, entendiendo por étnico las diferencias raciológicas en articulación con variantes culturales. En este estrato raza y etnia era sinónimas.

étnicas». El nuevo sujeto estatal de la diferencia son las «comunidades étnicas». En las que pueden entrar o no los rom (de quienes no se habla como comunidades, ni se habla mucho tampoco). Las «comunidades étnicas» son la suma de las *comunidades* negras y las *comunidades* indígenas. Las comunidades étnicas en este sentido se corresponden, por una parte, con aquellas poblaciones que pueden rastrear con alguna certeza una relación de subordinación colonial. Y por otra, a las comunidades que siendo directa o indirectamente dominadas durante la época colonial devinieron en razas marcadas durante los siglos XIX y XX. Es decir, se excluye de este conjunto a las definiciones racializadas como mestizos de blanco del siglo XIX, mestizos o blancos del siglo XX (o blanco-mestizos como los nombra la literatura especializada).

En la actualidad, el reconocimiento de la diferencia en términos de gestión y administración de poblaciones se dirige a un conjunto re-homogenizado, denominado «comunidad étnica», que suma marcaciones coloniales, raciales y de la diferencia del multiculturalismo de estado. A la variante poblacional «comunidad étnica» le corresponde el modelo de gestión «enfoque étnico» o «enfoque diferencial». Se entiende también que aquellos no cubiertos bajo las categorías étnicas son cultural y racialmente mestizos. Digo esto porque mestizo no es una categoría constitucional o del derecho, sino del sentido común (mestizo fue una categoría racial del siglo XX y en el siglo XX se culturizó obviando su racialidad. En el mito nacional, los colombianos somos mestizos (López Rodríguez 2013, 114). La gestión de la población no hace referencia de ninguna manera explícita a los «mestizos», ni a los «no étnicos», ni a los blancos. Tenemos entonces que lo étnico es ante todo una población, un sector de la totalidad de la torta poblacional de los nacionales. A diferencia de otro tipo de poblaciones en esa torta, los étnicos pueden operar como sujetos colectivos. El enfoque étnico supone una mirada que releva la diferencia cultural como hecho social y actúa en consonancia. En la práctica, no se sabe qué significa esto a no ser invitar a un representante étnico a la mesa de cualquier entidad para enterarse de primera mano de las decisiones. O para que opere y gestione tales decisiones.

1.2.2 Biopolítica, gubernamentalidad y etnicidad

Para Marisol de la Cadena y Claudia Briones, la raza es también un ejercicio de la gubernamentalidad toda vez que es el dispositivo de administrar la vida de las poblaciones, en este caso de las poblaciones «étnicas». Pero en ese ejercicio de gestión de la vida ya no estamos en los momentos históricos de reconocer la diferencia para despreciar de forma abierta al diferente. Foucault planteó que la forma de gobierno que privilegia el gobierno

de los vivos y la gestión de vida funciona bajo el principio de hacer vivir y dejar morir. Es decir, que no eran necesarias las formas explícitas y soberanas de hacer morir, sino que más bien había que articular a ese sentido uno más profundo de seguridad, de asegurar la vida de una población. La pregunta es sí, efectivamente, se asegura a toda la población. Fue justamente en el momento en que se perfeccionó la gubernamentalidad cuando se acudió a la división por razas y al racismo, cuando el estado se ocupó de la eliminación de poblaciones marcadas o de sectores sociales del total de su población. El biopoder divide selecciona y elige a quién dejar morir y a quién además hacer morir (Foucault, 2001). Y en la actualidad los acentos sobre étnico y cultural están efectuando parte de ese trabajo de selección que se articula al antes diseñado por el racismo.

Foucault explica que la gubernamentalidad va a dejar un poco de lado el control del territorio propio de la soberanía para dedicarse a la seguridad población. Más concretamente la seguridad requiere dispositivos para asegurar la vida de la población que el gobernante decidió conducir (Foucault, 2014). Un primer paso es justamente estudiar su población y seleccionarla basándose, entre otros en el saber biológico, y de allí decidir quién merece vivir. En este caso, no es que se pretenda, explícitamente, hacer morir a algunos sino más bien asegurar la vida de los que vale la pena hacer vivir, esto es, protegerlos o asegurarlos contra el peligro del otro. El otro es aquel que representa un peligro biológico para el sector que se decidió hacer vivir (Foucault 2001, 2014). Agrega, que esta nueva tecnología se articula a la disciplina que vigila los cuerpos individuales. «Por lo tanto, tras un primer ejercicio del poder sobre el cuerpo que se produce en el modo de la individualización, tenemos un segundo ejercicio que no es individualizador sino masificador, por decirlo así, que no se dirige al hombre/cuerpo sino al hombre-especie.» (Foucault 2001, 220). Esa unidad masificada que es la población colombiana se fragmentó mediante las políticas de raza desde el siglo XIX y a lo largo del siglo XX. Esa racialización se articuló biopolíticamente en el sentido estricto de dejar morir, o de lanzar fuera. Dejar morir significó evitar prácticas del hacer vivir. Los indígenas, negros (y rom) no fueron contados en los censos de forma particular, y tampoco se convirtieron en estadísticas, el número de enfermos, muertos o asalariados negros o indígenas. Por supuesto, no hubo políticas públicas de salud dirigidas de forma preferente hacia negros ni indígenas. No obstante, una política tácita supuso que los dispositivos de seguridad no se dirigieran hacia ellos, en tanto nunca se les dirigieron acciones para hacerlos vivir.

Pero con el multiculturalismo de estado (1991), articulado al reclamo social de los derechos a la diferencia, indígenas y negros entraron a ser parte de esa gran masa de

población colombiana. A la vez, empezaron a ser vistos como sub-segmentos o sub-poblaciones porque el reclamo consistió en afirmar que eran colombianos otros. Esto es, esperaban y reclamaban prácticas de hacerlos vivir, en tanto diferentes; pretendía ser parte pero no contar de forma masificada. Reclamaban un manejo biopolítico pero no unificado sino diferenciado advirtiendo que su presencia como sub-población no debía leerse como una diferencia biológica de la especie, sino como una diferencia cultural.

Para Restrepo las definiciones trazadas por Foucault no contemplan del todo esta nueva forma multicultural de articular la alteridad y leerlas exclusivamente desde la óptica biopolítica nos puede llevar a concluir que no hay formas de resistencia posible, o que casi estamos ante una imposibilidad de agencia de los movimientos identitarios. Esto, por supuesto nos deja, al menos de momento en una encrucijada o en la descripción de una contradicción que Restrepo plantea en forma de pregunta: «¿hasta dónde las relaciones entre política y vida, que constituyen el régimen de poder moderno, articulan una diferencia que otrora fue racial y exterior al cuerpo social y hoy puede ser étnica e interior a este cuerpo? Si la primera articulación de la diferencia dentro de la biopolítica fue el racismo de Estado ¿cómo entender la más reciente?» (Restrepo 2004a, 294). Lo que a mí me parece clave en esta pregunta no es cómo entender esa articulación sino cómo enfrentarla, hasta dónde es posible hacerle frente más de veinte años después de la Constitución de 1991 y del trasegar que ha tenido la etnicidad y los movimientos afro en el mundo desde entonces.

1.2.3. Comunidades étnicas y enfoque diferencial: la gubernamentalidad en acción

Hay dos situaciones que me parece oportuno relevar para entender el marco que le da sentido a ese ejercicio de securitización de la vida. En esta nueva forma de la diferencia étnico/racial lo negro, lo indio, lo mestizo y lo blanco no abandonan, el viejo esquema de relacionamiento. Persiste la necesidad de crear y nombrar la diferencia en términos raciales en el presente. La diferencia sea o no dimensionada históricamente tiene una presencia objetiva en el presente. Ante la extenuante tarea de nombrar todas las formas de diversidad *cultural* «negra» –comunidades negras, palenqueros, raizales y afrodescendientes– (incluso también otras categorías con funciones étnicas locales como «libres», «chilapos», «mulatos», «morenos», «costeños», que no se articularon como subjetividades explícitamente políticas en la lógica multicultural nacional) se ha compactado su existencia en la denominación afro o afrocolombiano. Buena parte de la diferencia social que operaba mediante categorías identitarias cotidianas locales quedó atrapada en una

lógica estatal burocrática y experta. Aunque de forma implícita el cambio lexical de indio e indígena y de lo negro a lo afro se convirtió en una política cultural administrada por el estado bajo la mirada de expertos en la diferencia y sus derechos. Actualmente, el léxico burocrático colombiano ha decidido comprimir toda esta diversidad y existencias múltiples y heterogéneas en la palabra étnico. Ya no grupos étnicos, como los denominó la antropología social, sino *comunidades étnicas*. La diversidad en Colombia hace referencia directa a la diferencia, o mejor a los diferentes, antes nombrados racialmente y ahora renombrados como étnicos. Los gobiernos y las cortes con sus expertos –étnicos y en lo étnico– han decidido nombrar las políticas públicas de la diferencia, que tienden a la acción afirmativa, como *enfoque diferencial*. Aparentemente, el enfoque diferencial es una propuesta de no lanzar a nadie fuera, es decir, políticas que eviten el «dejar morir».

Sin embargo, es prudente aclarar que el *enfoque diferencial* es un comprimido mayor del manejo biopolítico de las poblaciones toda vez que incluye una amplia variedad de *personas «en condiciones de»*: personas en condición o situación de calle, personas en condición de discapacidad auditiva, adultos mayores, madres solteras adolescentes gestantes, etc. Notemos que esta forma del enfoque diferencial habla de personas, es decir, de individuos y no de colectivos como en el caso de las marcaciones raciales. Ambas cuestiones se relacionan directamente con las formas gubernamentales concretas que toman las políticas de reconocimiento étnico en Colombia. En especial, el reconocer o no la etnicidad de un colectivo para otorgarle o no derechos basados en la diferencia cultural. En ese sentido una primera línea de fuga, que viene siendo usada tácticamente por los colectivos en etnización es que las poblaciones étnicas no pretenden ser consideradas como masa, y huyen de las formas individualizantes de la disciplina que aplica para otros sectores sobre los que opera la biopolítica. El carácter colectivo, no masivo, y el carácter de sujeto no individual al parecer son una forma de salir de la sujeción biopolítica y gubernamental. Esta colectividad no necesariamente tiene que coincidir con las formas de organización política implementadas en armonía con la gubernamentalidad del estado multicultural. No necesariamente las organizaciones étnicas actúan como colectivos o están interesadas en emprender procesos de subjetivación étnico política.

Las alusiones a lo «étnico» como algo ciertamente existente son muy recientes dentro de la jerga de los colombianos. Étnico como raza es un concepto sin definición precisa. No obstante, las palabras «étnico» y «étnicas», así como «etnias» y todas sus variantes son hoy ampliamente reconocidas, sobreentendidas y muy usadas. Por supuesto, su uso está algo restringido a algunos grupos de personas: en primera línea antropólogos,

sociólogos y otros científicos sociales; funcionarios públicos a nivel nacional ministerial o espacios de atención social y con más intensidad en los niveles regionales y locales. También es ampliamente usada por abogados jóvenes y estudiantes de derechos, en especial en la línea de especialización de los derechos humanos. Por políticos y candidatos, así como representantes en diferentes corporaciones. Por ecólogos y biólogos. Ocasionalmente por enfermeras y médicos. Y con un uso cada vez más intensivo por parte de ingenieros con trabajos en terreno y participación en obras (civiles, mecánicos, de petróleos, de minas, eléctricos). También en esos mismos espacios por geógrafos y geólogos. Es una jerga cada vez más reconocida y apropiada por indígenas y negros de todas las edades.

En un buen número de ocasiones, el conjunto de palabras asociadas a «etnia» y «étnico» se dirigen directamente a reemplazar lingüísticamente las palabras indio, indígena, negro, cultura negra, afrodescendiente. Etnia y étnico son sinónimos de cultura, en tanto cultura se entiende en su acepción antropológica clásica, pero alude al carácter grupal sobre todo. La palabra étnico se ha convertido en una estrategia más ligera para la autocorrección lingüística que agrega una serie de condicionamientos precisos sobre el ser étnico (en los capítulos 3 y 4 hago un repaso detallado de estas condiciones). Las palabras «etnias» y «étnico» aparecen como cultura, o mejor como culturas en el sentido en que cultura permite marcar y definir la diferencia en forma aparente positiva. Al mismo tiempo, «étnico» ha empezado a reemplazar varias veces alusiones directas a palabras y conceptualizaciones racializadas. En vez de negro o afro se les llama comunidades étnicas. Pero también étnico responde a la suma de lo indígena y lo afro, por eso se habla de comunidades étnicas. En este sentido se ha hecho una condensación de la diferencia colonial en la palabra étnico. Es decir, se ha suprimido la diversidad de la diferencia. Simplemente se ha delimitado una marcada diferencia entre quienes, en principio, se hicieron vivir y quienes se dejaron morir. *Pueblos étnicos* como se autonombran los movimientos identitarios o *comunidades étnicas* como las llama el estado se corresponden con las poblaciones que el surgimiento del estado nación dejó morir. Por ejemplo, la forma estratégica de inclusión en los diálogos de La Habana que promovieron algunas las organizaciones sociales negras, afro e indígenas (Comisión Étnica) fue la negociación e introducción de un *capítulo étnico* en el documento de los Acuerdos entre las FARC y el gobierno colombiano. Entonces con esta nueva nomenclatura que obliga a los «diferentes» a hacer coaliciones y acuerdos en tanto ofrece tratamientos homogeneizantes, la pregunta que queda de fondo es que tan diferente es etnia a raza. ¿Qué agrega lo étnico y cómo

movilizarlo? ¿Cómo la gubernamentalidad formatea lo étnico/racial y cómo crear líneas de fuga? Son preguntas que exploraré en el resto del trabajo pero que no tienen una única respuesta. Lo étnico como nuevo denominador y el enfoque étnico como síntesis de la biopolítica cultural nos lleva de regreso a una forma de homogenización y masificación, a la producción y distinción de una población dentro del total de la población que se denomina comunidad étnica. Y a juzgar por el funcionamiento que ha tenido el derecho a la consulta previa (capítulo 4 – capítulo étnicos por decreto) las comunidades étnicas se corresponden con esa población a ser lanzada fuera para dejar morir y hacer morir (capítulo raza negros).

1.3 CONCLUSIÓN

Las continuas alusiones a los derechos étnicos de las comunidades étnicas han despertado dos tipos de respuestas, por una parte, algunos sectores increpan y rechazan los derechos a la diferencia alineándose con la lógica liberal del derecho a la igualdad. Reclaman, constantemente, todos somos iguales. Por otro lado, existe un vaciamiento o al menos un descrédito de si toda práctica o interacción con alguna persona o colectivo identificado como étnico, deba ser valorada en términos étnicos. En estos casos es común escuchar frases como «que tal, sólo por indio» o «ni indio será» o «pues si es negra pero eso qué, yo también soy pobre» o «y si son diferentes ¿qué?». Estas argumentaciones ponen sobre la mesa una dificultad en comprender en qué consiste la diferencia y por qué activarla. Pero además exigen salir de los lugares del sentido común que nos llevan sin darnos cuenta de vuelta a formas de racialización culturizada. En general estas reflexiones están atadas a que no se tengan acceso a los mismos derechos, sino que existan derechos diferenciales. Es decir, estas afirmaciones no pretenden negar la diferencia, solo que la diferencia, sea cultural o racial, no incida como medida estatal.

Pero si retomamos a Foucault, el racismo que nos interesa es el racismo de estado y en tal sentido la raza es sobre todo el mecanismo que le permite ejercer su poder soberano y actuar dentro de los márgenes del biopoder. Raza que es una diferencia biológica en tanto se constituye como población y no por las características intrínsecas de un individuo como especie, no parece diferir en mucho de la etnia, desde el punto de vista del estado. En cambio, dentro de los movimientos sociales la posibilidad de articular colectividad mediante la identificación étnica les permite salir, momentáneamente, del ámbito del biopoder. Más no de la gubernamentalidad. Bien como diferentes o bien como iguales los

dispositivos de seguridad, la conducción de sus conductas y el control soberano de los territorios que pretenden autonomizar y poseer, los hace desear ser gobernados y conducirse a ser conducidos. La pregunta, no obstante, es si en esas condiciones es si esto basta «hacerlos vivir».

2. ETNIZACIONES DE LO INDIO Y POLÍTICAS DE SUBJETIVACIÓN

entonces pues si ves desde ese punto de vista yo veo que la gente si siente como cordobeses pero nosotros, yo diría no sentiría como Cordobés, yo creo que de verdad, si hago parte de Córdoba, pero diría que yo soy como una organización aparte. Diría yo, el pueblo Embera más que todo, no yo sino la organización del pueblo Embera. José Silverio Domicó

En este capítulo me interesa problematizar la diferencia entre etnización e indigenización. La fuerte impronta de lo indígena en Colombia ha hecho suponer que lo étnico solo puede ser vivido y representado en términos indígenas. Al considerar desde el sentido común lo étnico como lo indígena no se ve necesario analizar la etnización de los llamados indígenas, pues se les supone étnicos de por sí. Más difícil resulta pensar la etnicidad de otras experiencias de otredad como las comunidades negras o incluso el pueblo rom. Comúnmente se ha utilizado el concepto de reindigenización como sinónimo de etnización bajo el supuesto de que lo indígena se vive a través de la etnicidad. Desde la promulgación de la Constitución de 1991 tenemos dos situaciones, por una parte, la alterización enunciada únicamente como étnica, el «otro étnico» como lo denomina Restrepo (2004); por la otra, el reconocimiento desde la formación nacional de alteridad a lo indígena como única alteridad radical interna. Una alteridad radical enunciada en términos de la cultura y que hizo desaparecer del lenguaje de lo indígena la conceptualización de la diferencia racial. No obstante, el reconocimiento de lo indígena obliga a la diferencia a aparecer y enunciarse como étnica. Particularmente me interesa resaltar que aquellos colectivos indígenas que aparentemente se han demarcado como diferentes en un continuo histórico deben también recurrir a procesos de etnización para hacerse un lugar posible desde los nuevos marcos de la diferencia. Es decir, que aunque la etnicidad se haya entendido históricamente en Colombia como una metonimia de lo indígena, los colectivos indígenas concretos deben responder activamente a los nuevos procesos de etnización.

2.1 CLASIFICACIONES, JERARQUÍAS Y LA CULTURIZACIÓN DE LO INDÍGENA EN EL SIGLO XX

Carlos del Cairo (2011) analiza la jerarquización étnica que encontró entre tres grupos indígenas asentados en resguardos cercanos a San José del Guaviare (Vichada). Esa jerarquía va desde los nómadas verdes, - llamados por del Cairo «genuinamente étnicos» - hasta los más civilizados, dejando en la mitad a un grupo que se representa como salvaje,

pero no genuino. Los nukak son los nómadas verdes, los jiw representan a los salvajes y los tucano a los indígenas civilizados. Resulta interesante que esa jerarquía sea sustentada mitológicamente por uno de los grupos pero también que, en sintonía con ella, los vecinos de la ciudad y los funcionarios públicos reproduzcan una jerarquización similar. En el último apartado argumentaré porqué considero que es impreciso el término «genuinamente étnicos» que emplea del Cairo, pero por ahora me interesa resaltar que este modelo de jerarquización nos sirve para pensar la heterogeneidad de la representación de lo indígena en el país. Realizaré un breve repaso sobre la historia de esta representación concentrándome en algunas novedades del siglo XX. A lo largo, sugiero un concepto de lo indio y de lo indígena que nos permita entender por qué la etnicidad en Colombia se entiende bajo el registro de lo indígena como cultura, escondiendo lo indio como raza.

Hasta 1988 los nukak no eran parte del repertorio de los indígenas colombianos reconocidos. Conformaban lo que en la actualidad se conoce como «grupos en aislamiento voluntario de la Amazonia». En 1988 se estrenó un documental titulado *Los Nukak Makuk, los últimos nómadas verdes*, realizado a partir del trabajo de dos jóvenes antropólogos. El film giraba en torno a un clan nukak que visitaba cada vez con más frecuencia la ciudad de San José del Guaviare después de meses o años de recorrer un extenso territorio. La idea era denunciar que la salida de los nukak de la selva y el encuentro con los «blancos» habían sido forzados por la dinámica local de la región que se había volcado al cultivo, recolección, procesamiento y comercialización de cocaína. La extensión de los cultivos mediante el derribo de la selva virgen y la construcción de pistas de aterrizaje clandestinas habían transformado y restringido las rutas de recorrido nukak y los estaban volviendo dependientes de la economía de mercado. También se denunciaba la presencia de una misión evangélica promovida por una mujer europea que se había apropiado una extensa porción de tierras baldías con el fin de evangelizar a los indígenas nómadas. La *familia* nukak se representaba como una forma de vida en armonía con la naturaleza. Una de las imágenes más sobresalientes del documental muestra a un mico pequeño mamando leche del seno de una mujer nukak que mantenía a su bebé cargado en el otro brazo. Hombres y mujeres andaban desnudos, con las cabezas rapadas y las cejas depiladas con cera de abejas para evitar los parásitos selváticos. Ver el documental en compañía de otras personas suponía asistir a un discurso de reflexiones del sentido común con un léxico restringido: «todavía», «ellos sí», «ellos no», «desnudos». Los adverbios de tiempo reproducían una parte indispensable del componente de lo indio: los nukak pertenecían a una temporalidad diferente fuera del tiempo histórico y dentro del tiempo evolutivo de la

historia natural. También la gente se preguntaba: «¿cómo tendrán los hijos?, ¿se enferman?» O señalaban con admiración: «¡pero si cocinan!, ¡ah saben hacer cestos! ¡uy cómo cazan con esas cosas!» La cuestión de las capacidades e inteligencias se ataba a esas formas de los cuerpos sin pelo, al lugar de habitación y al tiempo evolutivo, elementos que como mostraré tienen un registro de lectura más racial que cultural. Del Cairo encontró en su trabajo de campo (después del 2000) a unos nukak que no estaban del todo integrados a las lógicas estatales pero que habían recibido su protección mediante la titulación de un extenso resguardo y aparentemente de una gruesa indemnización que siguen sin poder usar. La violencia del control por las tierras cocaleras el conflicto armado había forzado a los nukak a huir definitivamente de la selva. En el 2000 vivían asentados y vestían ropas, al menos los adultos.

Una suerte similar habían corrido los jiw también desplazados por la mafia coquera y la incursión del conflicto armado. Los jiw parecen ser los indígenas más numerosos de todo el departamento del Vichada, poseen algunos resguardos inmensos y otros muy pequeños sin agua y sin vegetación original, planicies depredadas por la cría de ganado vacuno. Los jiw comparten un pasado similar a los nukak pero hicieron parte de la vida nacional desde comienzos del siglo XX. Son representados como salvajes justamente porque no han respondido al proceso civilizatorio al que los sometieron las misiones católicas que operaron en la zona. Al contrario, muchos de ellos fueron mano de obra para la recolección de hoja de coca (raspachines) y varios hablan o entienden español. En general, se los considera borrachos e incluso caníbales. Del Cairo dice que mientras ningún líder nukak habla el español, los jiw han hecho varias reivindicaciones identitarias importantes ante el Estado. Hasta hace poco los jiw eran conocidos con el nombre de guayaberos pero ellos hicieron el reclamo de su etnónimo, denunciando que éste era un nombre impuesto y denigrante. Hasta los años setenta se les llamaba genéricamente guahibos a todos los grupos seminómadas de la región. Durante el proceso de expansión de la frontera agrícola los colonizadores consideraban que los guahibos eran cazables y matables. Una triste historia narrada por todos los grupos refiere las «guahibadas», las cacerías colectivas de indios guahibos como parte del triunfo colonizador del siglo XX. A esa memoria política obedece, en parte, el reclamo de hacerse llamar jiw. Si lo guahibo es matable, lo jiw no. Más recientemente, los jiw se negaron a aceptar la organización regional indígena agenciada por los indígenas Tucano y avalada por la ONIC. A cambio, crearon su propia organización departamental y se adscribieron a la Organización de Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana (OPIAC, en adelante).

Por su parte, muchos tucano viven en el casco urbano, la mayoría son bilingües en tucano oriental y castellano, tienen cabildos con capitanes mayores (gobernadores indígenas) elegidos democráticamente y registrados ante el Ministerio del Interior. Además muchos son bachilleres. Los tucano son migrantes del vecino departamento del Vaupés, y a diferencia de los jiw aceptaron de buena forma el trabajo misional, su educación, hispanización y cristianización desde inicios del siglo XX. Esto último los hace mucho más civilizados ante los ojos de los «blancos», es decir la gente no indígena de San José del Guaviare. Los funcionarios públicos prefieren trabajar con los tucano porque entienden la lógica estatal, se esfuerzan por acercarse a los ingenuos nukak -a quienes pretenden representar- y evitan tener relación con los aguerridos jiw. Los tucano han difundido con ayuda de los antropólogos el mito de la anaconda Remedio que habla de todos los grupos de la región y ubica a los nukak como los sirvientes salvajes de los todos los demás.

Esta jerarquización que imponen los colonos de San José del Guaviare identificados como blancos y que asumen o rechazan los indígenas es una sugerente metonimia para explorar las definiciones de la indianidad, la indigenidad y las formas de la etnicidad en Colombia.

2.2 INTEGRACIONISMO

Durante la segunda mitad del siglo XIX el joven estado colombiano estuvo interesado en la integración de las poblaciones indias al proyecto de la nación (Arias, 2005; López Rodríguez, 2013). Para otros autores esta intencionalidad buscaba convertir indios en ciudadanos y civilizar salvajes (Pérez 2016). Cabe destacar que estas políticas de integración a la nación se realizaron mediante misiones religiosas (Córdoba, 2015) y/o proyectos de economía extractiva (Kuan, 2013; Pérez Benavides, 2016). La tendencia integracionista se mantendría hasta 1970 (del Cairo, 2006) pero las condiciones de la integración y los principios epistemológicos que la guiaban fueron cambiando en esos largos cien años.

Las misiones religiosas católicas se reiniciaron en 1842 y se dirigieron al sur del país, concretamente en los actuales departamentos de Putumayo, Casanare, Meta y en el norte hacia la Guajira (Córdoba 2015; Kuan 2013: 18), asociadas muchas veces a las industrias extractivas de la quina y el caucho (en años posteriores se incluirían también Chocó y el Urabá). Aparte de la evangelización, las misiones proveyeron una incorporación a la economía de mercado, educación, hispanización de la lengua y una vida sedentaria semiurbana. En contraste, la resistencia indígena supuso aislamiento y rechazo e

intrincadas relaciones transaccionales entre misioneros e indígenas. Aunque muchas veces se adecuaron colonias, el modelo predominante estaba conformado por colegios internados para niños, iglesias y precarios puestos de salud. Las misiones eran sobre todo incursiones tierra adentro llevando alimentación, doctrina, ofreciendo trabajo y trayendo niños al internado. A estas misiones se sumarían otras en todo el territorio nacional con ayuda y promoción estatal y vaticana. El propósito estatal con las misiones fue la colombianización de los indios salvajes, especialmente de aquellos a quienes la antropología había empezado a denominar «de tierras bajas» .

Las selvas amazónicas (selva húmeda tropical), las llanuras de la Orinoquía y la Guajira, el Pacífico, así como las serranías no andinas que no había incorporado la colonia española, eran para en el imaginario centralista de la nación, el nicho del salvaje. Como bien ha señalado Wade el país ubicó la diferencia étnico racial en el espacio geográfico (Wade, 1997). En dicha regionalización de la diferencia, la Amazonía⁹, las tierras que se extendían hacia el sur oriente de Los Andes y que se caracterizan por ser tierras planas, fue el nicho del salvaje por excelencia. El nicho del salvaje es un concepto acuñado por Michael Trouillot quien considera que la construcción del Atlántico Norte; ha sido posible por flujos globales de gentes, ideas y mercancías. Estos flujos globales han construido a los Otros y los han ubicado en un lugar otro, que él llama el nicho del salvaje (Trouillot 2011: 45). Ese lugar otro resulta a la vez utópico y heterotópico y por tanto fue el objeto de deseo desde período colonial. Todas las fronteras naturales de la Cordillera de los Andes, así como su extensión hasta Cartagena y Barranquilla fueron vistas como extensos territorios sin gobierno. El deseo por el nicho del salvaje por parte de los gobiernos hace coincidir las geografías de la imaginación con las geografías de la administración (Mostraré en detalle este punto en el capítulo 4). Ante la imposibilidad autoimpuesta de gobernar los «territorios nacionales» los gobiernos colombianos de la primera mitad del siglo cedieron el control de esas tierras a las misiones. Los salvajes o tribus errantes fueron sometidos al escrutinio etnológico de los misioneros, cuyos informes se equiparan en buena medida a las encuestas etnográficas aplicadas por el Imperio Británico en sus colonias para la misma fecha. En el pasaje del siglo XIX al XX la Orinoquía se constituyó en el lugar de las tribus errantes, el norte del país en el asilo de las tribus más resistentes y violentas, mientras que en la Amazonía los indígenas lentamente pasaron de huidizos a víctimas de los caucheros.

⁹ La Amazonía comprende dos regiones ecológicas muy diferentes: la Amazonía propiamente dicha y la Orinoquía, vale decir, selva húmeda tropical, y tierras planas y sabanas intertropicales.

Desde finales del XIX la violencia de las empresas caucheras se extendió por toda la región. El resultado oculto de esta industria fue el exterminio indígena ante la indiferencia de los gobiernos limítrofes de Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú y Brasil. El método del endeude introdujo a los indígenas en relaciones económicas y los volcó hacia formas de trabajo esporádico pagado por jornal que se ajustaba a los estándares que enseñaban las misiones. Así, una considerable población indígena de la Amazonía se convirtió en víctima y se narra desde ese lugar. A esta historia negra se sumaron las guahivadas entre los cincuenta y los setenta del siglo XX en la Orinoquía, una historia donde confluyen proyectos de colonización agrícola y ganadera y el exterminio calculado de grupos y familias indígenas que dejaron casi despobladas de indígenas extensas porciones de tierras.

Con la ley 89 de 1890 la política estatal colombiana impulsó el integracionismo. La ley buscó promover «el gobierno de los salvajes» para su incorporación a la vida civilizada mediante la disolución gradual de los resguardos indígenas coloniales. A diferencia de las selvas, los resguardos estaban poblados por indios que habían estado en permanente contacto con la colonia, hablantes del español, todos sedentarizados. Para erradicarlos el gobierno aceptó la legalidad y existencia republicana de los resguardos. También dio poderes censales y gubernamentales a los cabildos indígenas que en la colonia habían presidido esas unidades político administrativas. La ley se basaba en el convencimiento de que muchos resguardos en la vida cotidiana estaban habitados por mestizos, gentes que ya no eran indias. En este caso en vez de circunscribir a los salvajes a su nicho se pretendió eliminar el nicho para eliminar al salvaje. Los indígenas de resguardo debían desaparecer junto con los resguardos y ser asimilados como mestizos. En términos concretos para finales del XIX era difícil precisar cuál era la diferencia entre un indio y un mestizo (López Rodríguez, 2013: 127). Aunque había una intención de integración, las políticas estatales hicieron distinciones entre tipos de poblaciones a intervenir y a cada una de ellas dirigieron una estrategia. Así, muchos resguardos fueron disueltos legalmente y sus poblaciones asimiladas. En donde los resguardos pasaron sin reconocimiento, la integración se garantizó con prácticas terratenientes de apropiación de terrenos y gentes, convirtiendo en jornaleros, apareceros y arrendatarios a sus habitantes.

2.3 ANTROPOLOGÍA ÉTNICA, ANTROPOLOGÍA DE RESCATE E INDIGENISMO

El propósito de evangelizar, hispanizar y civilizar indios se transformó en el siglo XX, al menos para un sector de la sociedad. La selva como el nicho prototípico del salvaje

no cambió, pero sus habitantes no solo fueron vistos como razas de salvajes sino además como víctimas. La república liberal (1930-1946) introdujo nuevas lecturas científicas sobre el territorio y sus pobladores. Lejos de las ficciones eugenésicas del inicio del siglo, los liberales propusieron una integración económica de todos colombianos mediante el conocimiento estatal del mismo (es decir ya no cediendo los estudios a proyectos extraestatales como la Comisión Coreográfica en el siglo XIX). En el contexto de los estudios económicos y sociológicos que emprendió un grupo de intelectuales colombianos, el Ministerio de Educación fomentó la llegada de la antropología académica al país. El por entonces exiliado director del Museo del Hombre de París, Paul Rivet llegó al país por invitación del presidente y ayudó al colombiano Gregorio Hernández de Alba a fundar el Instituto Etnológico Nacional. Así en 1941 inició la antropología académica y la formación de antropólogos de forma institucional (Castañeda V., 2016). Casi al mismo tiempo arribaron al país Gerardo Reichel Dolmatoff, Thomas van der Hamen y Juan Friede. Reichel Dolmatoff aprendió antropología social y arqueología y bosquejó el pasado remoto y dorado de los tiempos prehispánicos y las desgracias de los indios contemporáneos. Una mirada similar pero mucho más histórica fue la que construyó Juan Friede dedicándose al estudio de la expropiación de las tierras indígenas.

Rivet, Reichel Dolmatoff y Friede manifestaron su enorme preocupación por la inminente extinción que se cernía sobre los indios colombianos. Su producción académica fue prolífica especialmente porque dedicaron sus esfuerzos a la antropología de rescate o de salvamento. Ante la falta de los indígenas en un futuro cercano era urgente su descripción etnológica. Así se concentraron en coleccionar toda la información posible sobre los indios antes de su extinción física y cultural.

La impronta de Rivet fue notable. Su interés primordial fue entender, estudiar y dilucidar el origen del hombre americano (Rivet, 1943). Aunque Rivet seguía el modelo boasiano de antropología como la integralidad del estudio del hombre mediante la antropología biológica, la lingüística, la arqueología y la etnografía, su trabajo más sólido estaba relacionado con su saber médico. La pregunta por el origen del hombre americano suponía primero, entender la especificidad de lo americano por el aislamiento radical de las Américas del resto del mundo por tantos siglos que seguía alimentado la idea de que los nativos americanos eran de una especie o raza diferente. Ya en los años cuarenta se había hablado de migraciones desde Asia, Rivet simplemente precisó que no fue una sino varias migraciones desde diferentes lugares. Aun así hay dos elementos del trabajo de Rivet que no logran desestabilizar del todo la idea de lo indio como un fenómeno diferente. Rivet se

empeñó en caracterizar el «tipo étnico paleoamericano» y siempre habló de lo indio como una especificidad étnica diferente a la blanca europea. El tipo paleoamericano era una fusión única de las antiquísimas migraciones asiáticas que dio como resultado un tipo concreto bastante estabilizado, es decir, algo bastante aproximado a la idea de raza como variabilidad biológica medible según variables craneales, distribución y cantidad de pelo y vello en todo el cuerpo, color de piel, forma y color de ojos, tipo sanguíneo, etc. Con esta búsqueda Rivet ratificaba su credibilidad en el conocimiento raciológico, aunque su intención era desmontar el racismo nazi.

En segundo lugar, la cuestión de la elección de las poblaciones para el estudio. Rivet prefirió a las gentes que ya estaban clasificadas como indios y adicionó restos arqueológicos indios y una población semi-mestiza del sur del país. Estos estudios aplicados por sus estudiantes dieron como resultado la constatación de la existencia de lo indio, no su negación raciológica (Castañeda V., 2016: 266).

Los conocimientos que Rivet transmitió a sus estudiantes, los primeros antropólogos colombianos, quedaron también en la memoria de los poblados indios cuyos habitantes fueron medidos y registrados uno a uno. Medir, catalogar, tomar muestras de sangre y sacar conclusiones fue el camino de re-racialización de lo indio (Castañeda V., 2016). De allí en adelante los antropólogos viajaron a sus exploraciones armados, además de conocimientos, de calibradores, cartas de color y otros elementos de ayuda de diagnóstico. Las pruebas en sí mismas no afirmaban o negaban la indianidad concreta de una persona pero sí afirmaban que existía lo indio y que era el sustrato de esos otros componentes antropológicos como la lengua, los mitos, la cultura vivida y la cultura material. La antropología vio materializado su objeto de estudio: lo indio y los indios. Si las ideas científicas de la raza se basan en la combinación y co-relación de atributos físicos sustentados biológicamente con comportamientos específicos, el ejercicio de la nascente antropología colombiana se ajustaba bastante a la idea de raza aunque rechazara políticas racistas. Los primeros estudios de antropología biológica ofrecieron la garantía de la especificidad del objeto de estudio antropológico y del perfil del otro nacional al que se debían dirigir políticas integracionistas concretas.

Un elemento que me parece crucial de todo este recorrido es que en los textos de Rivet y de otros antropólogos físicos de la época se hablaba de etnia. Rivet, por ejemplo, hablaba de «truncos étnicos» para referir lo mongoloide, caucasoide y negroide de tal manera que etnia era un sinónimo de tipo racial (Castañeda V., 2016).

El trabajo de Reichel-Dolmatoff incluía también los exámenes antropofísicos pero él se concentró en la cultura vivida y en los restos arqueológicos, elecciones que iban más a tono con el cofundador del Instituto Etnológico Nacional, Gregorio Hernández de Alba. Con ellos y otros intelectuales liberales colombianos la confirmación del tipo paleoamericano impulsó el rescate de las «pérdidas culturales». Con la idea de pérdida se contrarrestó la fuerza del mestizaje. Se hablaba de pérdida de la cultura, de pérdida de la lengua. Mientras Juan Friede y García Nossa hablaban de pérdida de tierras. De tal manera, los grupos que menos pérdidas registraban estaban más cerca del prototipo paleoamericano. La búsqueda del tipo americano afincó la certeza de una temporalidad confusa entre la historia natural y la historia india, ratificada por la disciplina de la historia que condenó lo indio a la prehistoria (de la historia humana), dejándolo en manos de la antropología. En ese sentido, Virginia Gutiérrez de Pineda, una de las primeras antropólogas, hablaba de los «indios-indios» y explicaba que eran los nativos americanos. La antropología había definido su objeto de estudio: el otro de la nación y a su vez el origen de la nación.

Aunque la antropología física no se diluyó, la búsqueda de lo racial dejó de ser el tema central de la antropología. Esto fue un parteaguas pues la antropología empezó a considerar de forma positiva la otredad indígena en base al concepto de cultura y el relativismo mientras que el proyecto nacional y quienes lo adoptaban seguían buscando la integración de lo indio, su asimilación y, claro, su eliminación. Por esto lo indio quedó bien posicionado como pasado de la nación.

También, allí quedó trazada la diferencia entre los indios que habitaban el nicho del salvaje y los indígenas coloniales o aquellos que habían atravesado procesos de evangelización/hispanización/colombianización. Entonces la lectura antropológica del integracionismo fue divergente de la estatal. En vez de apoyar la eliminación de los resguardos, como era el propósito nacional, los esposos Reichel respaldaron las «luchas» del indio Quintín Lame para que se reconociera el gran resguardo de Ortega-Chaparral (creado en 1621 y reconocido en 1938) y se frenara la disolución de los resguardos. Tenían la tarea de hacer el estudio serológico de los habitantes del recién reconocido (pero no legitimado) resguardo. Como no lograron establecer una certeza estadística definitiva de la indianidad desde los tipos sanguíneos (el predominio del tipo O+), la argumentaron desde la cultura. Hablaron entonces de la pronunciada práctica de usos y costumbres indígenas en contraste con la población vecina *ciertamente* campesina (Castañeda V., 2016; Reichel-Dolmatoff, 1944). Así que si la evidencia raciológica fallaba, como era de esperarse para

una antropología no racista había que acudir a los demás registros antropológicos. Las gentes del Tolima habían perdido la lengua pero continuaban con otras prácticas culturales. La antropología buscaba rescatar las pérdidas culturales de poblaciones indias o mestizadas y las pérdidas de vidas de las poblaciones más expuestas a las violencias recientes como las caucherías. Mientras los indios-indios parecían extinguirse físicamente y era necesario su registro etnográfico, los indios con pérdidas debían ser rescatados de las relaciones coloniales y terratenientes con el estado. En ambos casos debía parar la violencia.

2.3.1 La emergencia cultural de lo indígena

La conjunción del movimiento indígena y el paternalismo antropológico obtuvieron resultados finalmente en 1958 cuando Hernández de Alba logró la instalación de la Oficina de Resguardos Indígenas en el Ministerio de Agricultura, convirtiéndola dos años más tarde (1960) en la División de Asuntos Indígenas (en adelante DAI) (Perry, 2016), donde continúa hasta el día de hoy. El asimilacionismo se había convertido en una política de reconstrucción de instituciones coloniales para resguardar las culturas que aún podrían ser rescatadas, es decir aquellas que no estaban en el borde del mestizaje. Con la DAI y el trabajo antropológico posterior al boom antropométrico de Rivet, lo indio empezaba a ser entendido, sobre todo, como cultura. En las siguientes décadas empezaría a ser nombrado como indígena pues ahora su existencia o pérdida se daba en términos de valoración cultural. Además lo indígena empezó a tomar claros contornos regionales a partir de 1945 con la creación en Magdalena, Cauca y Antioquia de filiales regionales del Instituto Etnológico Nacional.

Podemos decir que el Instituto del Magdalena modeló las culturas chimila, kankuama, arhuaca, wiwa, koguí y wayúu, así como la cultura arqueológica tayrona. El Instituto de Antioquia perfiló lo kuna y lo chocó (embera, cuna, eperara), casi todas *culturas selváticas, agresivas y con poco o ningún grado de civilización*. Y el de Cauca, construyó lo paez (ahora nasa), lo guambiano (ahora misak) y algunos sectores de Nariño, todos ellos víctimas de los terratenientes, temerosos y poco interesados en exhibir su indigenidad y algunos bastante mestizados. Las llanuras amazónicas y selváticas siguieron siendo el nicho del salvaje que pronto desaparecería, pero proveía de mitología, magia, rituales y plantas alucinógenas el horizonte de la indianidad cada vez más pensado como indigenidad cultural. Lentamente lo indio fue asumido como raza y por tanto como un término insultante mientras que lo indígena pasaba a ser un término informado.

2.3.2 El movimiento indígena

La existencia de la DAI, la alfabetización y la incursión de misiones evangélicas, así como de la teología de la liberación en las misiones católicas alejaron la idea de lo cristiano como control, y en muchas partes se dieron relaciones de alianza que dejaron salir a la luz liderazgos y reivindicaciones por tierra en varias zonas del país. La lucha por la tierra, justificada en la pertenencia colonial, fue posible principalmente en Cauca. Allí el peso de una historia escrita y verificable entroncada en la colonia permitió cambiar la certeza racial de lo indio por la certeza histórica de los títulos coloniales en manos de caciques. Retomando la jerarquización de del Cairo, la gente del Cauca y Nariño estaba bastante cercana a ese ideal de civilizado (en su caso los Tucano) aunque hasta los años ochenta serían también considerados una masa despreciable. Estaban en el mismo camino las gentes del Magdalena en la Sierra Nevada de Santa Marta pues seguían bajo la tutela de la misión capuchina a pesar de la enorme simpatía de Reichel por una auténtica espiritualidad indígena. Por otro lado, la gente de las tierras bajas, wayúu, embera, kuna estaba muy cercana a esa jerarquía baja y exótica asignada a los nukak. Eran puros, pero asustaban. El intermedio (los jiw, en el caso de del Cairo), ese tipo que no negaba ser indio estando poco cercano al modelo de civilización, aún no había hecho una aparición pública como colectivo.

En la década de 1970 se inició un importante movimiento indígena que tenía como objetivo central recuperar las tierras de resguardo coloniales de las que poseían los títulos guardados. Eso supuso reconocer que las violencias menos explícitas sobre los indios civilizados habían trazado complejos procesos de desidentificación:

No, lo que pasa es que el Cauca se junta esa necesidad por la tierra junto con ese rescate de la dignidad. Por ejemplo, a la gente le daba vergüenza hablar en lengua en las reuniones, ellos hacían unos esfuerzos por seguir hablando en español pero de pronto no podían más y empezaban a hablar en lengua [hace el gesto de hablar tapándose la boca con la mano]. Eso le parece a uno increíble entonces cuando la gente pierde ese temor y dice ¡ah! es también es muy bueno hablar en nuestra lengua quedarse con esos códigos lingüísticos que también comunican como que cohesionan ese despertar (Entrevista a Efraín Jaramillo, co-fundador del Consejo Regional Indígena del Cauca).

La recuperación de la dignidad pasó por un trabajo interno de pedagogía y recuperación que hoy se conoce como educación propia (Entrevista a Graciela Bolaño cofundadora del CRIC, Bogotá 2015), y por fuertes posiciones defensivas de toma de tierras y enfrentamientos internos entre indígenas paez y guambiano. La disputa interna generó la formación de investigadores nativos guambianos y la solidaridad de arqueólogos para escribir una historia de poblamiento del territorio anterior a la conquista (Rappaport, 2000). Este primer ejercicio de etnización encontró en la cultura la potencia de la lucha

pero su objetivo era la recuperación de tierras. En dos décadas el movimiento se había expandido por todo el país creando consejos regionales en diferentes departamentos.

Mientras los acompañantes no indígenas del Cauca y del movimiento indígena procuraban la dignificación de lo indio y la exigencia de derechos al Estado otros antropólogos y colaboradores hicieron del Amazonas su centro de estudios y espacio para el indigenismo. Reprodujeron el esquema de la etnografía del rescate y convirtieron el nicho del salvaje en un museo vivo. Sin luchas políticas y con manejos diplomáticos unidos a su posición social lograron que el Estado titulara reservas indígenas y resguardos no coloniales en la Amazonía entre 1973 y 1983 que se caracterizaron por su enorme extensión.¹⁰ Así en los setenta confluyeron las luchas agrarias por la tierra mediante el fortalecimiento cultural y las políticas ambientales de protección de áreas ecológicas en asociación a las culturas indígenas y a la creación de parques naturales (del Cairo, 2006; Gros, 2000). El nicho del salvaje había encontrado una nueva forma de administración que tomaría forma entre los ochenta y los noventa: la ecogubernamentalidad y crearía su propio sujeto: el nativo ecológico (Ulloa, 2004).

2.4 LA EMERGENCIA DE LA DIFERENCIA

El ascenso de las solidaridades internacionales y la gestión previa del Convenio 169 ayudaron a que el movimiento indígena y las diferentes organizaciones que se habían creado (Organización Nacional Indígena de Colombia, Autoridades indígenas de Colombia y Confederación Indígena Tayrona) perfilaran, junto con la Asamblea Nacional Constituyente, una nueva forma de ser indígena en Colombia. Una forma étnica que se negaba a ser nombrada india, una forma que no hacía diferencia entre las profundidades históricas ni las continuidades o discontinuidades locales de los diferentes colectivos. Según Gros en los años noventa:

Ser indígena es, primero que todo, identificarse como miembro de una comunidad que por su origen y su historia puede, a los ojos de la ley colombiana, pretender el reconocimiento o el respeto de un derecho colectivo ejercido sobre un territorio. Tal derecho está acompañado de un conjunto de disposiciones jurídicas que pueden ser juzgadas de gran interés para la población concernida. En particular, el derecho a autogobernarse bajo la forma de cabildo (o de otra autoridad propia de la comunidad) y, más generalmente, una serie de derechos particulares ligados al estatuto indígena: atención gratuita en los hospitales, educación bilingüe y bicultural, acceso gratuito a la universidad, exención del servicio militar y de los impuestos sobre la tierra, derecho a ser juzgado según sus usos y costumbres dentro del seno de la comunidad y, desde la Constitución de 1991, derecho a transferencias del presupuesto nacional, a una protección de su medio ambiente y a dos

¹⁰ Resguardo Mirití (1.603.294 ha), resguardo Vaupés (3.375.125 ha) Agenciados por la fundación Gaia.

senadores indígenas elegidos a nivel nacional por circunscripción electoral especial. (Gros, 2000: 64)

Por tanto ser indígena era también ser rural y defender ecológicamente el territorio. Esta forma de la etnicidad en clave indígena se extendió para lo negro/afro (ver capítulo 3) y para lo rom. Los contornos de la etnicidad no se remitieron a otredades nacionales (sirios, libaneses, por ejemplo) ni a otredades religiosas (judíos, musulmanes). Se trató de una etnicidad siempre rural, siempre en contacto con la naturaleza, siempre asentada en un territorio fijo, siempre histórica y siempre carente. Pero eso no era todo, el giro de los años noventa significó una nueva forma de asumirse de pensarse y de presentarse. Una posibilidad de pensarse identitariamente como otro, donde lo otro no sólo era un pasado glorioso de la nación sino una supervivencia. Ahora no era crucial la antropología de rescate, sino la recuperación cultural, encontrar quiénes eran y manifestar quiénes querían ser, cómo querían ser llamados, qué historia propia querían contar. Ahora algunas de las gentes que estaban dispuestas a reclamar sus derechos eran aquellas que antes habían decidido hablar en voz baja en su propia lengua, aquellos que ya nadie reconocía como indígenas, gentes a las que Gros llamó la periferia indígena (Gros, 2000: 70), y también, aquellos que eran conocidos, señalados y se reconocían como indios (no como indígenas) aunque el estado no los reconociera como sujetos étnicos. Es decir, esa definición se esperaba aplicable a todo indio, pero no fue explícitamente aplicada. Cada colectivo debió y debe adelantar ese camino de etnización.

Más allá de los derechos a la tierra, la búsqueda de las periferias indígenas, de aquellos que existían en la discontinuidad histórica, era sobre todo el reconocimiento interno de su alteridad. Al proceso de ascenso y etnización de lo indígena en peligro y de exotización museológica y ecológica de gentes con alguna continuidad histórica se sumaron las reivindicaciones de la periferia indígena. En Colombia se usó más concretamente el concepto de reindigenización, es decir, la salida de condiciones de campesinado y el retorno a lo indígena. El problema, como explicaré más adelante, es que reindigenización se hizo sinónimo de reetnización y etnización, opacando los conceptos, los procesos y las relaciones posibles con el Estado.

En lo que sigue plantearé que es necesario retomar el concepto de etnización para expresar y entender procesos disímiles que se dieron en los años noventa y que tenían como condición de posibilidad el ser y hablar desde la diferencia étnico/racial. Una diferencia que se performó mediante la ley y los derechos internacionales y nacionales a la diferencia y que se subjetivó mediante prácticas y discursos que acudían a la diferencia

cultural étnica (tradiciones, éticas, saberes, conocimientos), y una diferencia ético moral asentada en un pensamiento ecológico del que provenía el conocimiento. Como he dicho, los sujetos reconocidos, nombrados y señalados como indios racial y culturalmente también debieron transitar hacia algo parecido a la definición de indígena de Gros, como una colectividad entendida como comunidad, identificada con una historia de origen precolonial, atada a la tierra y con derechos a ella y autogobernarse.

Dos de esos procesos que alcanzaron la mayor visibilidad no enfrentaron rescates de la dignidad indígena (no pérdida) ni reclamo de tierras o luchas contra terratenientes. Esos dos grupos atentos a los movimientos del nativo ecológico encontraron sentido al enfrentar proyectos de desarrollo que amenazaban su vida colectiva. U'wa y embera dejaron atrás las luchas por la tierra, propia de los 70 y 80, e iniciaron una lucha en favor de la vida, la cultura y la defensa de relaciones ecológicas con el territorio. Inauguraron un modelo de lucha indígena identitaria, por derechos a ser diferentes, no por derechos adquiridos colonialmente. Enfrentaban una nueva forma del capital que no se centraba en la propiedad privada y la renta de la tierra, sino en el neoextractivismo multinacional.

2.4.1. La nación u'wa. ¡No conocerlos no puede condenarlos al exterminio!

U'wa es un colectivo indígena que se denominó a sí mismo como pueblo-nación u'wa, siguiendo algunas de las discusiones identitarias de los noventa en Colombia¹¹. Además, es uno de los dos actores étnicos que perfilaron de forma más contundente los contornos de la etnicidad y las estrategias de lucha frente a los megaproyectos de las economías extractivas junto los embera katio del Alto Sinú. Estos dos colectivos indígenas y el proceso de comunidades negras marcaron una forma de confrontación con el Estado desde políticas culturales de la diferencia, una vez adoptado el Convenio 169 de la OIT y redactada la nueva la Constitución en 1991. La nación u'wa es en la actualidad, junto con los emberá katio, el referente de las modalidades de exigencia y manejo de las consultas previas libres e informadas en el país, en especial para Ministerio del Interior.

Los grupos que se denominaban así mismos u'wa, habitan tierras con alguna continuidad territorial en cuatro departamentos del país. Se considera que los u'wa eran gentes andinas en el período prehispánico y colonial aunque una parte importante de su población habita ahora el pie de monte y las llanuras que descienden de Los Andes hacia el

¹¹ En la década del 1990 predominó una discusión entre académicos, intelectuales orgánicos y líderes indígenas acerca de cuál debería ser la mejor denominación para las emergentes identidades que con anterioridad eran denominadas por los antropólogos como grupos indígenas o comunidades indígenas. Mientras algunos tomaban partido por la categoría de pueblo, otros antropólogos como Luis Guillermo Vasco preferían nación.

oriente (uso de la microverticalidad). En concreto, estas tierras iban de la parte más oriental de la cordillera de Los Andes hacia las planas llanuras de la Orinoquía.

La entrada en la escena nacional de la nación u'wa obedeció a la expansión de la política petrolera que propuso como nuevo frente de exploración un área bastante coincidente con las tierras habitadas por los u'wa. El Bloque petrolífero Samoré -o los nombre que le han seguido-, desde los noventa hasta hoy, alimenta las expectativas de gobernantes, petroleros e inversionistas pues se considera una enorme reserva petrolera que logrará drenar, en buena medida las reservas petroleras que hasta ahora han sido únicamente aprovechadas por Venezuela (Ver Anexo 1. Mapa - caso 1)¹². Lo que en los noventa parecía un negocio prometedor ha permitido en los últimos veinte años abrir otros frentes y bloques de exploración y explotación sobre la misma zona geológica. Para esa primera explotación la empresa inglesa OXY abrió una filial en Colombia que se encargaría de los trabajos de exploración y posterior explotación bajo un convenio de concesión con la Empresa Colombiana de Petróleos (Ecopetrol, en adelante). Frente a la inminente exploración petrolera en sus tierras, los u'wa iniciaron una serie de medidas de rechazo que los ubicó como defensores auténticos y legítimos del medio ambiente en el país. La nación u'wa se posicionó con una política cultural identitaria que defendió el ambiente mediante la etnicidad. Bajo la consigna ecológica abandonó los reclamos por tierras e inicio los reclamos por el territorio y sobre todo por el «planeta azul». Los u'wa hacían suya la recién proclamada Constitución de 1991 y en especial el reclamo de derechos étnicos dentro del recién constituido país multiétnico y pluricultural.

La puesta en escena de la nación u'wa se acompañó de dos acciones jurídicas. Interpusieron una demanda frente al Consejo de Estado porque el Ministerio del Ambiente había otorgado la licencia ambiental a la filial de la OXY sin cumplir con todos los requisitos de ley. Además, iniciaron una acción de tutela ante un juez demandando el derecho indígena a la Consulta Previa Libre e Informada. La tutela pasó de los juzgados ordinarios a la Corte Constitucional. Las acciones jurídicas cobraron fuerza pero no tanto de ley como de actos de resistencia dentro de un programa de lucha mucho más amplio. Ambas acciones judiciales fueron presentadas por la Defensoría del Pueblo, más concretamente por el indígena Gabriel Mujuy, a la fecha defensor de grupos étnicos de la Defensoría. Los u'wa hicieron un uso exhaustivo de las herramientas de participación

¹² Además de petróleo en la actualidad se explota gas - Pozo Gibraltar en el territorio U'wa, ver caso 11 en el Anexo 1 Mapa.

política que otorgaban la nueva constitución, siempre desde una lectura de los derechos a la diferencia étnica.

El Consejo de Estado se pronunció el 4 de marzo de 1997 a favor de la empresa, es decir, aceptó la licencia ambiental dejando sin opciones a los u'wa. Este hecho ocasionó una fuerte movilización mediante acciones colectivas que tuvo un amplio despliegue como política cultural de la diferencia. La movilización tuvo como epicentro Bogotá y pretendió alcanzar la solidaridad de los sectores letrados, académicos y de clase media de la ciudad, de otras ciudades del país y de personas y organizaciones a nivel internacional. Al final, la movilización se vio reflejada en la sentencia SU 039 de 1997 de la Corte Constitucional que reconoció el derecho de los u'wa y ordenó la realización inmediata de la CPLI. La Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) pidió solidaridad a favor de los derechos indígenas del pueblo u'wa a estudiantes, académicos, sindicatos y organizaciones ambientales y sociales. El sustento de esos derechos estaba dado en que los u'wa eran diferentes culturalmente y la exploración causaba un daño ambiental que amenazaba con extinguirlos. Aunque en la actualidad este tipo de reclamos resulta común, en la década de los noventa fue bastante novedoso. Este amplio movimiento se conoció desde entonces como «la campaña» .

La campaña tenía como objetivo dar a conocer el caso, analizarlo y lograr solidaridades informadas que produjeron diversas acciones colectivas, comunicados, acciones urgentes, cartas al presidente con firmas masivas, así como marchas, tomas a oficinas y edificios. La campaña se promovió mediante dos mecanismos: la duplicación de carteles (en general fotocopias, o etiquetas adhesivas blancas con letras verdes, las consignas más relevantes fueron: «Oxy no, U'wa sí» ; «Las culturas con principios no tienen precio»; «El territorio U'wa es sagrado»; «Sin ancestros, sin territorio, sin niños, sin amor, pero con petróleo»; «Detengan el etnOXYdio». En general, las etiquetas estaban en las ventanas de las casas de los barrios donde vivían los intelectuales, los estudiantes universitarios y en las oficinas de organizaciones políticas, sociales y ong's. El otro mecanismo fueron los foros promovidos en las universidades y las reuniones periódicas que se organizaban en la sede de la ONIC, Organización Nacional Indígena (ver Ilustración 1).

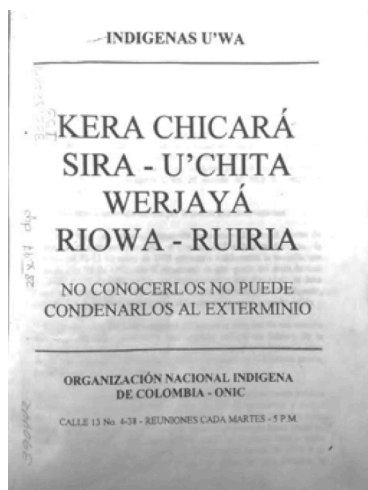


Ilustración 1. Volantes de La Campaña 1994 - Bogotá

u'wa, o al menos en voz indígena. Esto es, narraciones no convencionales dentro del ámbito político de los movimientos sociales hasta entonces conocido en el país. Por ejemplo, en el comunicado «Acción urgente en defensa del pueblo u'wa» de marzo 12 de 1997 explicaban:

El pueblo U'wa, localizado al nororiente de Colombia, sobre las estribaciones de la Sierra Nevada del Cocuy, entre Boyacá, Santanderes, Arauca y Casanare, cuenta con cerca de 5.000 habitantes, sólo una pequeña parte de su territorio tradicional se encuentra titulado como Resguardo, es uno de los pueblos indígenas más tradicionales del país y tanto las comunidades como sus mayores dedican su vida a mantener el equilibrio de la naturaleza. Dentro de su concepción del mundo, su territorio es sagrado, y el petróleo es la sangre de la tierra, no está muerto, está haciendo su trabajo, en especial sostener las lagunas y regular los temblores. (ONIC, 1997: 3)

Con comunicaciones del mismo estilo, una y otra vez se hizo la denuncia de la explotación petrolera, de la violación al derecho de CPLI y, sobre todo, al derecho a la diferencia étnica. Y siempre esa diferencia étnica fue testificada de alguna manera, en especial acudiendo a fragmentos que dieron cuenta de una cosmogonía étnica con un matiz de sacralidad espiritual y una ética del manejo del ambiente ajustada a la constitución.

Este pueblo, que contribuye a la riqueza étnica y cultural de la nación, afronta desde hace cuatro años una grave amenaza para su supervivencia por motivo de que el gobierno, a través de ECOPETROL, contrató con la Compañía Occidental del Colombia Inc. filial de la multinacional OXY, la explotación de petróleo en un área del nororiente colombiano llamada «Bloque Samoré» una tercera parte del cual se encuentra en los territorios habitados por los u'wa. (ONIC, 1997)

La diferencia cultural u'wa se enseñó también a través de otros medios. Por ejemplo, en el comunicado de prensa de marzo 7 de 1997 titulado *Acción urgente. Justicia colombiana autoriza ingreso de compañía petrolera al territorio del pueblo u'wa*, se hizo una sustentación mitológica de la sacralidad del territorio. Así empezaba el ejercicio de *conocerlos para no condenarlos a la extinción*:

La base de su organización social son los Werjayá, autoridades tradicionales, ancianos, que orientan la comunidad, y buena parte de cuyo trabajo consiste en realizar ayunos para el mantenimiento del equilibrio del planeta. También se realizan en el año varios ayunos comunitarios, coincidiendo con el calendario agrícola¹³. Algunas comunidades U'wa se llaman Cobaría, Bócotá, Rotarbaría, Rinconada Uncacia. (ONIC, 1997: 12-13)

Al dar a conocer a los u'wa se creaba la diferencia étnica que los caracterizaba y que ellos mismos o la ONIC reclamaban en cada comunicado. Los u'wa debían ser tenidos por un pueblo luchador, protector de la naturaleza y con prácticas seriamente articuladas en un conocimiento ancestral mitológico y espiritual aterrizado en los derechos del 169 de la OIT y de la Constitución. La representación de los u'wa involucraba un carácter de resistencia pero con ánimo pacifista. No era una lucha beligerante. Entonces eran comunes las narraciones de los estoicos ancianos u'wa que durante la colonia optaron por el suicidio colectivo antes que por la rendición o la confrontación.

La cosmogonía u'wa adquirió materialidad para operar como política de la diferencia en clave étnica. Este fue un testimonio que vino de «allá» y fue dicho desde «allá» [el resguardo]. «Allá» era el espacio habitado por los u'wa y sobre el que habían trazado el Bloque Samoré y que sería delimitado para ser exigido como territorio indígena al Estado colombiano. El relato continuaba dejando claro que todo el pensamiento que originó el mundo estuvo acompañado por el mascar de «coca» o «hayo». Por supuesto, el relato debió dar cuenta de porqué el petróleo hace su trabajo de proteger al mundo y sacarlo provocaría el exterminio físico:

Los U'wa dicen:

Rukwa (sic) fue el primer pensamiento del padre eterno; el primer hecho del mundo; se hizo este mundo desde arriba hasta abajo; eran nueve personas los (sic) que hicieron toda la tierra; todas las rocas ellos pusieron.

Ya después fue a traer; hizo su estudio; ahí sí (sic) lo trajo, el barro, las montañas, ríos, lagunas, piedras, todo... (sic). Atrás de eso trajo *Riruwa* (sic), lo que es el petróleo que vino regándose por todo este mundo y hasta el otro mundo que era hacia abajo, hasta donde está el temblor; llevó abajo donde se sostiene el mundo (UEYASU BÓCOTA. Traducción de Sirakubo Tegria. Robaria julio 21 de 1996). (ONIC, 1997: 13)

La sustentación cosmogónica que le daba sentido a la vez a la lucha contra la petrolera y a la identidad étnica se enmarcaba en una propuesta más amplia de política cultural que los u'wa condensaron en 1996 en el *Manifiesto U'wchita*, la ley, en español. El texto de la ley es una compilación de los testimonios e intervenciones que los

¹³ En la actualidad (2016) El Ministerio de Salud Nacional, la secretaría de salud del departamento de Boyacá, así como las secretarías de los municipios donde converge el Resguardo Unido U'wa sostienen que los ayunos son la principal causa de desnutrición que presentan los u'wa. Así mismo consideran que el calendario de esos ayunos impide la ejecución de las brigadas de salud y otras acciones de salud pública. A esto se suma la declaratoria casi inmediata de cada funcionario de salud con respecto a que los u'wa desprecian el nacimiento de mellizos y acostumbran a eliminar a uno de los niños.

«mayores» expusieron en Cubará Boyacá en la audiencia Pública sobre el Bloque Samoré con el Ministerio del Interior a la que denominaron «Audiencia U'wa por la vida». El documento ha sido leído como el pensamiento y la cosmogonía ancestral u'wa, por varios colectivos indígenas y por simpatizantes. Y es una especie de sustentación epistemológica sobre la forma en que decidieron representarse ante la *sociedad colombiana* y el Estado y de la forma en que seleccionan los espacios políticos de antagonismo. Las enseñanzas del manifiesto han sido agenciadas como la forma ideal de ser indígenas por algunos colectivos que inician procesos de reemergencia, por simpatizantes y funcionarios.

La pedagogía de la cosmogonía y un posicionamiento político fuerte dado a conocer en un congreso indígena en 1997 hicieron de los u'wa un pueblo que lograba mantener una posición política clara basaba en razonamientos culturales y que decía hablar desde la diferencia y en nombre de la diferencia. La marca de diferencia de lo u'wa frente a otros colectivos iba más allá del respeto al pasado y los ancestros, era ante todo una forma mística que incluso contemplaba el suicidio como forma de distanciarse de las políticas de los otros «blancos». Constantemente hacían alusiones de contrapeso entre el Riowa o lo indígena y los u'wa. Así, la autoridad u'wa de la diferencia se iba perfilando como ancestral, ecológica y espiritual y como otra. La diferencia u'wa otorgaba, además, una forma de autoridad moral cultural.

2.4.2. ¡No eran cuatro familias! El pueblo embera katio del Alto Sinú

Kimi Pernía un líder embera sin cargos directivos y Simón Domicó, por entonces un joven líder que era cacique, emprendieron un proceso de organización interna y lucha contra la construcción y operación de la Represa Urrá I. Una empresa de capitales mixtos de Colombia, Rusia y Canadá (Ver Anexo Mapa caso 2). Kimi Pernía mantenía relaciones algo hostiles con un sector embera que se había dedicado a la tala indiscriminada de madera, permitiendo la entrada al territorio de colonos pobres y de colonos madereros. Los embera madereros habían copiado el código de los madereros de comprar favores y silencio con regalos y dineros generando muchos conflictos internos, algunos violentos, pero sobre todo gran desigualdad social en menos de diez años. El primer ejercicio de autogobierno fue enfrentar a este grupo ya poderoso mediante diálogos, manifestaciones explícitas de las mujeres y solicitud de control a las autoridades del municipio. En zonas más al sur el corte de madera por las mismas fechas (finales de los ochenta y comienzos de los noventa) estuvo muy asociado a las prácticas paramilitares. Como respuesta hubo una importante organización de la gente negra en comunidades de paz y consejos comunitarios.

La tala en Chocó y Antioquía provocó con los años desplazamientos forzados y la entrada de otros modelos extractivos. Una vez que los enfrentaron quedó un fuerte malestar interno atado al conflicto armado, que desde entonces ha representado dentro y fuera a los dos sectores. En la representación, los madereros simpatizaban con los paramilitares y sus opositores con la guerrilla.

A diferencia de los u'wa, los embera no armaron un relato sobre sí mismos para ser consumido por el otro. Construyeron un relato para sí mismos y entre todos. Lejos de escenificar una etnicidad consumible los embera consideran que de por sí ellos son el otro. A diferencia de los u'wa que habían transitado trozos de civilización, los embera se asumían como habitantes del nicho del salvaje. En parte este asumirse otros tiene que ver con que sus cuerpos demarcan de forma contundente la diferencia, al menos en términos visuales. El régimen visual de la diferencia considera a los embera otros por cómo se visten y por sus rasgos físicos que combinados ofrecen la certeza de la otredad culturizada. Las mujeres embera suelen ser representadas en múltiples imágenes que quieren demarcar la diversidad étnica del país y/o la pobreza de los indígenas.

Ahora bien, de ninguna manera eso quiere decir que los embera no hayan realizado un proceso de etnización. Sólo que ese proceso, aunque en paralelo con el de los u'wa, se hizo en términos bien diferentes. Los embera demarcan su etnicidad en la historia pero no en la ancestralidad y no acuden de forma pública a recursos típicamente demarcadores de diferencia como el uso de plantas sagradas, rituales o relatos cosmogónicos. Pero al igual que los u'wa se narran a sí mismos como resistentes, como gentes que luchan y que lo hacen desde la diferencia cultural. No obstante, para los embera no hay definiciones precisas de lo cultural a no ser la forma misma de las prácticas y su anclaje político.

Esta forma de etnización estuvo enmarcada en un fuerte proceso de politización interna y de construcción de relatos míticos unificadores que no son narrados en las intervenciones públicas a los funcionarios del Estado o al público en general. De hecho, son relatos que se narran con prevención a los *kapunia* (no embera). Kimi, Simón y sus asesores indígenas y *kapunia* (no indígenas) buscaron entre los mitos de origen algo que pudiera unificarlos y darle sentido a las diversas luchas que debían enfrentar: separación, corte de madera, conflicto armado y represa. Pronto salió a flote el mito del Jenené. El Jenené es el espíritu o potencia de los árboles jenené o protectores y es, además, el origen del agua. Karagabí, el padre de los embera, enseñó cómo sacar agua del jejené de a pocos y para todos. Pronto un indio desconocido acaparó el jejené y prohibió sacar y usar agua. Así que el propio Karagabí tuvo que convocar a todos los espíritus para derrumbar el jejené y

que el agua fuera libre y no pudiera ser de nadie. La lucha duró muchos días, primero intentaron los hombres, luego muchas clases de animales. Todos los días había que retomar la lucha y volver a intentar derribar un árbol que se hacía más fuerte a cada golpe. Finalmente lo lograron y así se formaron el mar, los ríos y las quebradas.

El mito sintetizaba varios de los problemas contemporáneos de los embera, en especial el acaparamiento de agua en manos privadas y el acaparamiento de la madera y los árboles sagrados. Una vez que Kimi, Simón y Efraín Jaramillo sintetizaron un relato, que en lengua embera es mucho más largo e interesante. Además Kimi dibujó un árbol de jejené en una cartelera y fueron por casi un año de comunidad en comunidad enseñando la cartelera, narrando el mito y escuchando las versiones locales. El mito, el árbol, y comidas con abundante pescado recién sacado del agua fueron el mecanismo de politización. De allí se inició un proceso de recuperación cultural que incluyó la red denominación del territorio en lengua embera (por ejemplo, Tundó en vez de Pulga, o Iwagadó en vez de Río Verde). Por eso en 1994 fue posible convocar una amplia movilización de casi 600 personas que siguieron el curso del río Sinú hasta llegar al puerto marítimo, en protesta por el inminente desvío del río para el llenado de la represa.

La movilización tuvo una razón política mucho más concreta e identitaria. El primer estudio de impacto ambiental (EIA) para la represa anotó en el capítulo sociocultural que únicamente cuatro familias embera serían afectadas por la represa porque sus hogares estaban a las orillas del río y quedarían bajo la cota de inundación. Advertían que en realidad de esas cuatro familias, sólo una no tenía otras viviendas estacionales, así que serían máximo sólo cinco personas afectadas. No obstante, proponían la reubicación de las cuatro familias basados en que los embera eran bandas semi-nómadas. Se desconocían los impactos sobre el resto de la población y la existencia de los embera como colectividad y como pueblo. Por eso el principal objetivo de las movilizaciones embera no fue siquiera resistir la operación de la represa y menos presionar la ejecución de la CPLI. Ellos necesitaban que la empresa, el gobierno, el departamento, el país y el mundo se enterara de que los embera existían y eran un pueblo no un conjunto de bandas semi-nómadas. De tal suerte, organizaron una acción colectiva que ellos denominaron Despedida del río Sinú/ Do wambura que consistió en recorrer en balsas el río previo a su desviación hasta la desembocadura. Una vez que llegaron al pueblo donde desemboca el río, que es además muy cercano al lugar al que llega el oleoducto del Bloque Samoré, no se devolvieron. Se quedaron y exigieron la presencia del presidente y el ministro de minas y energía:

Sí, no eran 4 familias. El objetivo estar mostrando al gobierno: sí existen los indígenas en el resguardo en Alto Sinú si existen indígenas esta demostración el objetivo para que no haya. Eso cuando Corelca allá en boca de Sinú entre río Esmeralda y Sinú allá nos manifestaron así ehh... apenas vivía 4 familias indígenas, apenas no necesitan mayor cosa si no es fácil, ah. Entonces en ese sentido yo hice estudio y mostrarnos para que no sienta que únicamente 4 familias sino hay más familia dentro del resguardo. Y además la gente que van a respaldar o apoyar a nosotros que tenga más ánimo así en ese sentido en esta época nos colaboran también de Arcoiris ¿Cómo es qué es? (Entrevista a Simón Domicó, Tierralta 2015).

Con la llegada de la represa de Urrá, los embera debieron asumir el compromiso de tener, además un gobierno propio acorde a las exigencias estatales, una forma eficaz de interlocución con el gobierno y la empresa. Así, el cabildo se constituyó en un aparato para el autogobierno y para el relacionamiento ininterrumpido con organizaciones no gubernamentales, entidades estatales, funcionarios públicos, técnicos de Urrá, entre otros. Dejaron de tener caciques y empezaron a tener gobernadores o nokos. Esta función del gobierno embera no es la deseada sino que fue la impuesta por las condiciones que aparejaron la represa y el conflicto armado. Lo ideal, en Colombia, es que exista un cabildo por resguardo, y en el caso de resguardo con población multiétnica, que cada etnia tenga un cabildo y que el resguardo sea gobernado en una asociación de cabildos.

Los indios de las selvas colombianas son reconocidos en la antropología clásica como «grupos de tierras bajas» y con ello se supone que son cazadores, recolectores y nómadas o seminómadas, que su organización política no pasa de bandas, en tanto que la movilidad y acceso a recursos crea grupos pequeños endógamos que se reproducen por exogamia con otros grupos que se encuentran en los circuitos de tránsito. Esta idea proyectada por la antropología política británica y enriquecida por el materialismo cultural norteamericano practicado en los años cincuenta en Colombia no pasa de ser un modelo imposible de ser vivido desde la conquista de América e imposible de probar para antes de la misma. No obstante, esta vieja idea antropológica que hoy hace parte del sentido común de Occidente ensambló perfectamente con las ideas de selva, con sus habitantes racializados en ejercicios de naturalización de la diferencia y con seres ecológicamente armónicos con la «naturaleza». Culturalmente ecológicos por ser parte de las selvas. Por eso la representación que asumieron de sí mismos los embera desde el Do-Wambura fue una política cultural que borraba ese tipo de lecturas y que hablaba en términos contemporáneos. Los embera del Alto Sinú, como muchos colectivos con discontinuidad histórica, debieron informar al país que existían y podían tomar posiciones políticas. Los

embera habían iniciado el camino de la etnización. Los embera marcaron el inicio de esa nueva posición jerárquica que reseñó del Cairo para los jiw.

2.4.3 Las primeras acciones de tutela por falta de Consulta Previa, Libre e Informada: Urrá y los embera, el proyecto petrolífero de OXY y los u'was

Desde 1993 cuando se usó el argumento de la CPLI por primera vez hasta hoy, el tipo de resultado buscado al interponer tutelas se ha transformado. En 1992 la Corte tuteló el derecho a la vida de los habitantes del resguardo de Cristianía porque la construcción de un tramo de la carretera Troncal del Café desestabilizó el terreno (Sentencia T-380, 1993). En 1993 protegió los derechos de la organización embera katio de Chajeradó porque la empresa Maderas del Darién estaba acabando con todas las especies nativas del bosque (Sentencia T-428, 1993). Y en 1997 la Corte se pronunció por primera vez a favor de la defensa del derecho a la CPLI luego de una amplia y extensa movilización social en contra de la extinción de los pueblos indígenas.

U'wa y embera mostraron, por primera vez, que los colectivos etnizados tenían acceso al uso del Estado de Derecho y motivaron un proceso de apropiación de la Constitución. Con estos procesos el Estado experimentó el nuevo accionar político de la diferencia que se alejaba de las luchas por la tierra de los movimientos indígenas y negros de las décadas del setenta y ochenta. Los propósitos de los u'wa y los embera no eran sentarse en una mesa de negociación a evaluar impactos sino suspender definitivamente las licencias ambientales de los proyectos. Para suspender definitivamente los proyectos. No esperaban un fallo jurisprudencial sino uno sancionador. Pretendían no sólo vetar los proyectos sino convertirlos en ilegales y cancelarlos definitivamente. Al dejar sin validez las licencias ambientales, los proyectos debían suspenderse definitivamente. Así presentaron la omisión de la CPLI como un paso incumplido e irreparable. Sin embargo, la Corte ordenó en ambos casos la restitución del derecho a las consultas previas e impuso sanciones pecuniarias que reparaban los daños causados. De la ilegalidad de los proyectos se pasó a la ilegalidad transitoria de las licencias ambientales. Las empresas, simplemente debía intentar un nuevo proceso de licenciamiento cuando las consultas terminaran. El veto vía jurídica no fue posible.

En medio de la consulta con los u'wa el gobierno incumplió los acuerdos y negó su conocimiento sobre el territorio por eso se levantaron de la mesa para no volverse a sentarse hasta la fecha de hoy. Entonces el gobierno tuvo que buscar alternativas para «blindar» los proyectos petroleros. Por esto no es casual que el decreto 1320 de 1998 que reglamenta los procesos de consulta previa se redactará en esa fecha y poniendo el énfasis

en la localización para delimitar geográficamente a los diferentes. Aprendida la lección de la OXY, el Ministerio de Minas y Energía buscó pioneros embera de la represa y planteó dos mesas de CPLI, cada una en un pueblo diferente, una con los pioneros y otra con los opositores. Ribeiro menciona que en los proyectos de gran escala las empresas buscan aliados locales que sean los promotores de los proyectos presentándolos como novedosos, necesarios y pilares del desarrollo. A esos aliados los llama pioneros (defensores y aliados locales de los PGE) (Ribeiro, 1985). Las reuniones de consulta se hicieron en hoteles recreativos en zonas costeras y, según cuentan los participantes embera, el whisky y la buena comida no faltaron. Los embera opositores se levantaron de la mesa ante los permanentes tropiezos y la fractura de la organización política, mientras que los pioneros embera se quedaron y aceptaron los acuerdos que les propusieron. Para el gobierno los acuerdos con los pioneros representaban los acuerdos con la totalidad del pueblo. Así dieron paso al llenado de la represa y la posterior operación de la hidroeléctrica. Los opositores, el sector embera que no quería consulta y que interpuso la tutela, exigió al gobierno la financiación de un plan de etnodesarrollo para garantizar su existencia, pervivencia y autonomía. Sin el sector disidente en la mesa, el Ministerio del Ambiente planteó la posibilidad de que ese plan de etnodesarrollo fuera parte constitutiva del plan de manejo ambiental. Los pioneros aceptaron y sumaron algunas ideas que los beneficiarán sólo a ellos. Adicionalmente, la Corte ordenó a la empresa Urrá indemnizar con dinero mensual a cada embera vivo o por nacer durante los veinte años de operación de la represa. De esta manera, las tutelas se transformaron en litigios estratégicos, las consultas en negociaciones de recursos económicos y las estrategias jurídicas del veto a los proyectos desaparecieron. Al mismo tiempo, las empresas y ministerios refinaron sus tácticas de fragmentación de las organizaciones indígenas en las mesas de negociación.

2.5 DEVENIRES ÉTNICOS

2.5.1 Indios- indios, indios étnicos

Para retomar la jerarquización del primer apartado, los embera asumieron el lugar que los blancos y los tucano le conceden a los jiw, esos salvajes irreverentes ya no idílicos como los nukak, ni civilizados como los tucano. La protesta adoptó formas de organización

políticas delineadas por el Estado¹⁴, las mismas que habían tenido que adoptar por la misma época otros grupos como los kankuamos, muiscas y yanaconas¹⁵.

En historias paralelas, durante la década de 1990, kankuamos, muiscas y yanaconas, grupos indígenas que se consideraban totalmente integrados al grueso de la población nacional mediante procesos de mestizaje cultural y biológico y, por tanto, desaparecidos, reclamaron su existencia presente y el reconocimiento de su derecho a ser diferentes. El caso de los embera me permitía pensar que a finales de los noventa no era suficiente verse como indio y sentirse como indígena para ser reconocido como diferente. Verse y ser visto como diferente no era garantía de reconocimiento de derechos a la diferencia. En cualquier caso, se debía emprender una serie de acciones para ser considerado como diferente. Había que identificarse como diferente de modo tal que se pudiera acceder a las formas políticas de la confrontación. En este sentido, la guía estaba dada por la Constitución que fundaba la garantía de la diferencia en la cultura y no en la raza y, a la vez, exigía una diferenciación política contemporánea.

Los nukak, jiw o emberas habían aparecido ante el Estado y la antropología colombiana como indios-indios —según Virginia Gutiérrez—, como mencioné en el primer apartado. Del Cairo conceptualizó a los nukak como genuinamente étnicos. Quisiera argumentar que si nos detenemos en las viejas conceptualizaciones de grupo étnico como un compendio de raza y cultura autocentrada puedo coincidir con el concepto. No obstante, después de 1991 y de esos primeros procesos de etnización que he señalado arriba me parece oportuno señalar que los nukak ocupan el lugar del indio que no ha atravesado un proceso de etnización (un indio-indio), mientras que los jiw o los embera o los u'wa sí atravesaron procesos de etnización que los presentaron ante el Estado como un otro étnico y posible. Este proceso de etnización implica hacerse un lugar desde dónde hablar desde la diferencia que no existía, una reconstrucción de una historia común que les permita identificarse. En ese sentido el concepto de genuinamente étnico no es muy claro.

2.5.2. ¿Reindigenización o etnización?

He venido usando el concepto de etnización sin definirlo con detenimiento. Como

¹⁴ Los cabildos eran entidades coloniales para la administración de las villas de vecinos y fueron adaptados a los resguardos de la zona andina desde el siglo XIX. En la actualidad, son la forma de organización política indígena aceptada por el estado. Ante el ministerio del interior se registran cabildos, que son autoridades (elegidas de forma autónoma) en general tienen al menos dos representantes denominados cabildo mayor o gobernador o cacique.

¹⁵ El estado colombiano reconoce organizaciones políticas indígenas en forma de cabildos y de asociaciones de cabildos. Zambrano (1993) relata que los yanaconas nunca dejaron de hacer elecciones para mantener los cabildos aunque no necesariamente los elegidos tuvieron un papel político real, en tanto no establecieron relaciones con los gobiernos republicanos.

he señalado en el Capítulo 1, las relaciones de identidad están fuertemente vinculadas con las relaciones de diferencia. Lo étnico en sentido tradicional antropológico, o raciológico, siempre se ha centrado en la articulación de relaciones de identidad y relaciones de diferencia. La alteridad, la alteridad radical, la otredad y el estudio de esos procesos es también, una forma de construcción de la diferencia. La novedad de los procesos de etnización consiste en que aparece una identificación con el lugar de diferencia asignado desde afuera. Se trata de apropiaciones que suponen resignificaciones de esa diferencia. Los colectivos que han iniciado procesos de etnización, colectivos en etnización, como los llamaré en adelante, desarrollan procesos que enfrentan y viven la diferencia en vez de evadirla, u ocultarla. Son procesos que hacen, en parte, de la diferencia una forma de identificación. Esa articulación subjetivante de la diferencia y la etnicidad es la que Stuart Hall ha denominado etnización. A diferencia de la etnicidad, la etnización supone siempre un proceso. Mientras lo étnico es un signo en el que suelen ser depositados múltiples significados. Cada proceso histórico se agregan significados que rara vez eliminan los significados anteriores. Lo étnico es depositario de infinidad de significados, a veces contradictorios, unos viejos, otros nuevos, albergados en el sentido común. Lo étnico se articula de diferentes formas y con diferentes cuestiones históricamente situadas. En ese sentido lo étnico está sobredeterminado (Althusser y Balibar, 1969; Hall, 1991, 2010; Williams, 1977). Está determinado por múltiples situaciones, por políticas racistas, raciológicas, políticas públicas, el multiculturalismo de Estado, la ecogubernamentalidad, las historias nacionales, los proyectos de nación, etc. Y también por los conflictos económicos que direccionan la diferencia. Para Hall la etnicidad toma un matiz político en tanto interrumpe las cadenas de significación con procesos de desestabilización del significado. Son significaciones igualmente interesadas pero en las que la diferencia es articulada en favor del mercado como diferente.

Hall considera que la etnicidad como construcción social y espacio de identificación política ha sido sometida a procesos históricos concretos durante la segunda mitad del siglo XX, de tal suerte que se puede pensar en viejas y en nuevas etnicidades. Las viejas etnicidades son formaciones político-culturales que siguen los modelos de identificación político-cultural de las naciones-estado mientras que las nuevas etnicidades, aunque engañosas y borrosas, son espacios momentáneos de acción política. La etnicidad, dice Hall, es la forma en que se relaciona identidad y diferencia:

No hay manera, me parece a mí, en la cual las personas del mundo pueden actuar, hablar, crear, entrar desde los márgenes y hablar, o puedan comenzar a reflejar en su propia

experiencia, a menos que vengan de algún lugar, de alguna historia, de heredar ciertas tradiciones culturales. Lo que hemos aprendido acerca de la teoría de enunciación es que no hay enunciación sin posicionalidad. Uno tiene que posicionarse en algún lugar en aras de decir cualquier cosa. Así, nosotros no podemos prescindir de ese sentido de nuestra propia posicionalidad que es connotado por el término de etnicidad (Hall 2010:346).

Así pues la etnicidad no existe ni es propia de algún grupo; es simplemente un lugar desde el cual es posible enunciarse, pero para hacerlo esa etnicidad no debe ser asignada sino asumida. Así, las nuevas etnicidades son los espacios ganados conscientemente por quienes desean hacerse un lugar para enunciarse culturalmente.

En la década de los noventa y aún en la del dos mil era habitual escuchar discusiones en torno a las reindigenizaciones. Casos como los de los kankuamo, yanaconas, pasto o muiscas eran el foco de interés. El proceso de mestización de los kankuamo había sido reseñado en los años sesenta del siglo XX por Alicia Dussan y Reichell-Dolmatoff ([1961] 2012)¹⁶. Por tanto, el retorno de los kankuamo en los noventas fue entendido como la renuncia a la campesinización por parte de los ahora indígenas y relatado por los demás pueblos indígenas de la Sierra como un destino finalmente cumplido (Morales 2011). Por su parte, el proceso yanacona (en el sur del departamento de Cauca) daba cuenta del éxito de las reivindicaciones indígenas del norte y centro del Cauca iniciadas en 1971 y en especial de la recuperación de tierras de nasa y guambiano. Los yanaconas (Zambrano C. 1993, 2007) daban cuenta de los procesos de conquista, colonización, sujeción a la corona española y campesinización fácilmente documentables en fuentes históricas coloniales.

Esta lectura de lo que ocurría en el país resultaba problemática o al menos insuficiente para entender el proceso de los embera. Los embera se nombraban y eran nombrados como indígenas y como indios y su aspecto informaba al sentido común que lo eran. No obstante, durante el año que pasé con ellos se me hizo evidente que también ellos habían transitado un proceso parecido al de los kankuamo¹⁷ o yanaconas los últimos diez

¹⁶ Sin embargo, la recuperación del vestido tradicional, hoy acompañada por el consumo de coca entre algunos jóvenes, ha trascendido los espacios del festival, y la precisión de los gestos y movimientos propios al poporear (mascar coca ayudados de cal contenida en un calabazo llamado poporo) –como si fuera un acto desde siempre aprendido– me hacen pensar en que más allá de una estrategia de legitimación de su identidad como indígenas de la Sierra, allí se expresa una especie de memoria gestual redescubierta, definitivamente lejana de los vestidos del civilizado portados al revés o de la incomodidad de unos zapatos demasiado cerrados para los caminos de tierra que en 1950 separaban las comunidades de la región (Morales 2011:373).

¹⁷ En efecto la DAI tenía la potestad de realizar conceptos sobre los cada vez más numerosos movimientos de reivindicación étnica que se iniciaban en el país [1993]. En estos conceptos, un grupo de expertos determinaba la validez de sus reivindicaciones luego de un estudio sobre las características culturales del pueblo en cuestión. Si bien el tema del certificado de etnicidad, como se le denominaba en tono irónico en los medios académicos se presta para una discusión más detallada, la cual abordaremos al final del capítulo, este

años. Cuando busqué literatura en 2005 encontré pocos títulos que trataran el problema. Casi todo lo publicado dentro del país hacía alusión a las reindigenizaciones.

Joanne Rappaport ([1994] 2005) había introducido el concepto de reindigenización en su análisis del caso de los pasto en Cumbal-Nariño. En un libro publicado en inglés en 1994 planteaba el caso de los pastos (en el departamento andino de Nariño) como un proceso de desindianización histórica ya que sus reclamos de tierras en 1993 estuvieron basados en leyes coloniales de protección a los indios, entre ellas la entrega de títulos de resguardo y la asignación de labores político administrativas. Además, los pasto reinventaron la memoria de un cacique para darle forma a su lucha política. Así, la identificación como indígenas pasto que solicitaban en los noventa era una respuesta al violento proceso de desindianización sufrido por siglos. En la actualidad son una red de comunidades entre Colombia y Ecuador que intentan mantener relaciones por fuera del límite fronterizo y a la vez hacer uso de sus propias identidades nacionales mediante ejercicios de autonomía (Carrión, 2018). Esa respuesta, en tanto contraria en fuerza y dirección a la desindianización, podía denominarse como reindigenización.

Marta Zambrano analizó el caso de los muisca de Suba en Bogotá como una reindigenización. Los muisca, antiguos habitantes de todo el altiplano cundiboyacense (lo que incluye a la actual ciudad de Bogotá), habían desaparecido incluso de los censos coloniales en el siglo XVIII, aunque persistieron algunos resguardos hasta inicios del siglo XX. Los muisca de Suba se organizaron en un cabildo en 1993 para reclamar la retitulación del que habría sido su resguardo colonial, pero no pasaron la prueba de identidad de la División de Asuntos Indígenas (Zambrano, 2007).

También Margarita Chaves propuso una lectura en términos de «reindianización» para comprender algunos procesos colectivos en el piedemonte amazónico aunque no todos con la misma profundidad histórica. Ella enfatiza que la reindianización ha devenido en reetnización (Chaves 2007, 342) y que ésta es una práctica instrumental para alcanzar derechos históricamente negados por el Estado, es decir, ella reduce las posibilidades del análisis de la identidad en clave de etnicidad a lo estratégico-instrumental en relación únicamente con el Estado.

«Reindigenización» es un término que evoca estados previos suspendidos de forma continua o discontinua. Vale decir, presupone la existencia previa de formas de indigenidad. Esta lectura refuerza la idea de que los juegos identitarios que florecían en el

reconocimiento oficial significaba un paso importante en la perspectiva del posicionamiento político de la OIK a nivel regional y nacional. (Morales, 2011)

país en los noventa tenían siempre un horizonte indígena (El Convenio 169 de la OIT delimita únicamente dos sujetos posibles: los pueblos indígenas y los pueblos tribales). Sin embargo, también en la década de 1990 el Estado reconoció como minorías étnicas a los rom o gitanos en 1998, a los negros raizales de las islas caribeñas de San Andrés y Providencia, a las comunidades negras del Pacífico Colombiano en 1991, y por extensión a todas las poblaciones negras del país.

El concepto de reindigenización presuponía que quienes retomaban la indigenidad eran quienes la habían perdido e impedía reconocer la condición novedosa de estos procesos que se iniciaron en los noventa; en otras palabras. El concepto era insuficiente y limitante para explicar la complejidad de los fenómenos que se juegan en lo político frente al multiculturalismo de Estado. En efecto, al relatar historias diferentes se suponía que los procesos y las condiciones que motivaban a indígenas, negros y rom a reclamar etnicidad eran divergentes y por lo tanto requerían entradas teóricas diferentes. Pero además, se suponía que aquellos colectivos que no habían dejado de nombrarse como indios y que se veían y nombraban como tales no requerían atravesar procesos de reindigenización. Así que la noción de reindigenización supone que la indigenidad es algo dado que está allí en la historia pero no en el presente y basta con tomarlo de forma creativa y dinámica. Se conservaba la noción de indigenidad como una esencia inmutable. Suponía, además, que el Estado tenía muy en claro el mapa de las diferencias etnológicas construidas por el conocimiento antropológico colombiano para determinar cuál indio siempre fue indio y cuál indio dejó de serlo. Como si el Estado hubiese reconocido desde siempre y sin más a la totalidad de los indígenas que no dejaron de ser indios. El proceso de identidades múltiples que se jugaba en ese momento no podía ser indagado ni analizado como efecto de las posibilidades de la diferencia y el multiculturalismo, sino como tres o más procesos diferentes que habían afectado a los indios, los negros y los rom (desindigenización, trata de personas y esclavitud y migraciones, respectivamente). Al suponer densidades y trayectorias históricas diferentes no se les podía analizar tampoco como coetáneas.

Además ¿por qué llamar a ese proceso que los embera habían atravesado reindigenización si era obvio que los embera sí eran indígenas? Aún más, nunca habían dejado de ser indígenas. Y era obvio que también eran indios. Los embera no requerían que el Estado les reconociera su indigenidad sino sus reclamos políticos acerca de las formas en que dirigía «el desarrollo» hacia ellos. No requerían que les reconocieran su ser diferente como a los rom o los negros, sino los derechos que tenían por ser diferentes. A la vez, como vimos, había para los embera un proceso de politización similar al de los

kankuamo o los pasto, por ejemplo. Además, estaba presente la necesaria recreación de una historia que los narrara y les diera un lugar de enunciación.

Pero había algo más. Indios-indios como los embera, indios indígenas como los u'wa o nuevos indígenas como los kankuamo estaban realizando ejercicios como sujetos políticos colectivos porque había condiciones para hacerlo. Estos procesos hablaban de grupos organizados identitariamente que estaban inventando lugares de acción política como sujetos políticos colectivos desde una diferencia que no era común entonces. Cada uno debía establecer esa forma de la subjetividad política y habían elegido la diferencia cultural. No habían elegido una nueva o vieja manera de ser indígenas (A. Lazzari, 2017). Por ejemplo, los wayúu del norte de la Guajira que entendían sus relaciones con el Estado como obreros indios (Aguilar, 2003; Vásquez & Correa, 1992) descubrieron las posibilidades de enunciarse desde la diferencia aprendiendo a ser indígenas a finales de los ochenta, en parte ayudados por los antropólogos, en parte disputándoles el significado :

Ehhh! Eso cuando Charo y o empezamos a hablar de organización no decíamos que éramos indios, nosotros era wayúu sí, pero no indígenas, es que nosotros éramos obreros de la mina de sal, nosotros sabíamos era de derechos laborales, éramos un sindicato. Lo de indios lo supimos mucho después. Lo de identidad, cultura, autonomía todo eso eran palabras que usábamos sin saber qué eran [risas] (Entrevista a Armando Valbuena, presidente de la ONIC 1999-2003, septiembre 2017).

Por otra parte, el acento de la reindigenización como reflejo de una presencia prehispanica sólo denuncia de forma oblicua la colonización e invasión y considera a los grupos indígenas que han mantenido una relación colonial continua e intensa, no a los que mantuvieron otro tipo de relación con la colonia y la nación. Se desdibuja el complejo entramado histórico mundial con énfasis locales particulares que significaron los colonialismos y sus clasificaciones, sus localizaciones y formas de marcar la diferencia. Reduce los variados procesos de colonización a una conquista idealizada. Desde otra lectura histórica, lo autóctono no se tornaría prehispanico y, más aún, lo indígena o lo afro no tendrían que estar remarcado por lo autóctono ni lo ancestral. Lo indio, lo indígena, lo negro, lo esclavo, lo mulato o lo afro serían categorías identitarias de los procesos coloniales en el continente y fuera de él. En una lectura amplia de lo colonial se podría enmarcar también la presencia subalterna de los rom en el país. De tal suerte que lo que propongo leer es más bien formas de diferenciación coloniales que se construyeron un lugar posible de enunciación desde los noventa.

Entonces tenemos procesos de continuidad y de discontinuidad étnica. Procesos de civilización y occidentalización que diezmaron la identidad indígena, sumados a procesos

de mestización y campesinización. Los primeros continuaron siendo durante los siglos XIX y XX indios despreciables. Y tenemos también procesos de continuidad racial-étnica que habían evadido los procesos de civilización, evangelización y occidentalización. Todos ellos aparecen entre los ochenta y noventa como colectivos en etnización en clave indígena. Ante las políticas multiculturales deben presentarse como el otro étnico en procesos específicos marcados por un diferencial de novedad.

2.5.3. Devenires étnicos: las subjetivaciones contemporáneas de la diferencia

Las nuevas etnicidades no son la vuelta de etnicidades olvidadas, las nuevas etnicidades, son formas novedosas de entender, apropiarse, vivir y crear una posición política, una forma de representación que era inexistente. Se trata de subvertir el lugar del marcado al dejarlo devenir en un lugar de enunciación. Esta nueva lectura de la etnicidad implica hacerse con una etnicidad no retomarla (Hall, 1996a, 2010). Implica devenir étnico no retomar «lo perdido» :

La aparición de otros internos inesperados, los embera que eran indígenas *evidentes*, así como los zenú que habían *olvidado* la lengua o las comunidades negras que nunca fueron indígenas (muchas veces se habla en la literatura legal de los negros como anteriores pueblos tribales para lograr atrapar la lógica del convenio 169) estaban convidadas a ocupar espacios políticos nuevos y a dar sus peleas locales desde una nueva posición: la etnicidad. Pero esa nueva posición no estaba hecha, aunque así lo pareciera por movimientos como el convenio 169 de la OIT.

Según Hall «la etnicidad es lo que requerimos para pensar la relación entre la identidad y la diferencia» (Hall, 2010: 347). La relación entre identidad y diferencia está dada en relaciones de poder, de dominación colonial, de quién puede representar al otro, de quién puede nombrarlo, pero también de quién puede nombrarse y representarse. En ese sentido la definición conserva todo un complejo de relaciones de dominación colonial que se definieron en un momento histórico preciso. Pero, además, esas relaciones han cobrado otras formas, nombres y sentidos dentro de los estados nacionales. Las historias nacionales arrastran la densidad de lo racial. Lo cierto, es que mientras lo colombiano, por ejemplo, dentro del país no es una representación negativa, lo negro sí lo es. Entonces lo étnico es siempre una forma de identidad, identificación y diferenciación que marca una negatividad (no sólo una indigenidad en sí misma). Por eso lo colombiano es nacionalidad y lo negro, por ejemplo, puede devenir etnicidad. En ese sentido la etnicidad es una condición de identidad y diferencia de alguien que es diferenciado y enviado a los márgenes –al nicho

del salvaje. Pero es a la vez un lugar que se ha vuelto posible, es decir, los márgenes ha sido actualizados como lugares desde donde es posible hablar. En este caso hablamos de nuevas etnicidades, en tanto las viejas no reconocían ese lugar como posible, no pensaban la identidad como relación de identificación en procesos de diferenciación (Hall 2010: 515). Las viejas formas (antropológicas) en que pensábamos la etnicidad nos la presentaban como una mismidad, como algo cerrado. Esa noción de etnicidad como refiriendo a algo idéntico a sí mismo sin necesidad del exterior es la que conserva de alguna manera la idea de indigenización o indigeneidad que subyace en el concepto de re-indigenización.

No olvidemos que uno de los contenidos más inmediatos de la diferencia colonial es la raza: lo indio de lo indígena y lo negro de lo afro. Ese continuo del que hablaba antes entre indio e indígena informa contundentemente la diferencia. La raza y el racismo operan en el nivel ideológico (Grüner, 2010; Hall, 2010), es decir, tienden a verse de manera natural, por tanto parece, que efectivamente, la raza ha sido «conferida por la naturaleza» .. En tanto que las ideologías construyen lugares posibles de «identificación y conocimiento» para sus sujetos, el racismo construye posiciones de sujeto racializadas y aparentemente conocedoras que les permiten ofrecer verdades autorizadas (Hall 2010:300). Para salir del sentido común de la raza es pertinente entender que hay racismos y nociones de raza cuyo contenido es, como toda identidad, histórico, geográfico, posicional, contingente y articulado/suturado con otras relaciones como la etnicidad. Es decir, no hay una definición única y universal de raza, hay al contrario racializaciones. Además operan en el sentido común la sedimentación de procesos de colonización –no sólo en los portadores de la traza. Esto es porque la raza (la clase, el sexo y género) al funcionar en el nivel naturalizado de lo somático se deja anclar en cuerpos individualizados por la mirada. El ojo se encuentra con la diferencia desnuda afirma Hall (1995:13). Claro está que ese ojo ve desde el sentido común. Los cuerpos que el ojo ve diferentes funcionan como significantes de la diferencia.

En ese sentido la raza opera muy cerca a la idea de cultura de la antropología clásica que daba por sentada la existencia de unidades culturales claramente diferenciadas. A este tipo de pre-nociones que siguen operando en el sentido común mundano y académico, Hall las denomina viejas etnicidades. Y es todavía una de las maneras de entender identidades tanto étnicas como nacionales. Las viejas etnicidades eran esas otras formas de garantía que él describe de forma muy concreta:

Si se decía quién era uno entonces se podría decir de dónde era; en términos generales, a qué raza se pertenecía, el estado-nación del cual se era ciudadano o sujeto; una posición de

clase, una posición de género establecida y relativamente segura. Se sabía dónde encajaba uno en el mundo (Hall, 2010: 332).

Esa definición de identidad que operaría por igual para lo étnico y lo racial delimitados por una relación colonial tanto como para las identidades nacionales resulta problemática en tanto que supone homogenizaciones que no desestabilizan las relaciones de poder que les dan forma y permiten su reproducción. Estamos ante una definición que por demás construye el mundo y lo modela ignorando las cosas que ocurren en él. Si para Hall las identidades son formaciones discursivas, las etnicizaciones son el espacio donde el que ha sido designado como otro puede encontrar un lugar de enunciación y una forma performativa. Es decir, que lejos de las evidencias que marcan la diferencia, la etnicidad no está dada ni por tal evidencia (o garantía) ni por la tradición (en términos de Hobsbawm) pues aquí la identidad no está, únicamente, en el acumulado del proceso histórico, ni en el almacén de rasgos culturales, sino en la contingencia histórica de los hechos que atan una forma determinada de etnicidad (Grossberg 2006).

Hall afirma que uno de los propósitos centrales de acercarse a la etnicidad, como un proceso de etnicización es entender que la posición desde la que el sujeto pretende enunciarse no está dada, hay que construirla, es una lucha de posiciones. Y en ese sentido son un descentramiento y una erosión a las garantías de diferencia del sentido común (Hall 1996a, 27). Restrepo (2004b) afirma que los procesos de etnicización son procesos constantes de articulaciones y desarticulaciones. No se alcanza un momento de estabilidad, aunque el trabajo de diferencias consista en hacernos ver esos procesos como quietos, por ejemplo como grupos étnicos. En ese proceso se puede apelar a todo aquello que conocíamos por (vieja) etnicidad pero entendiendo que no hay una *necesaria correspondencia* con un pasado concreto y que estos elementos constitutivos no mantienen necesarias relaciones de correspondencia entre sí, ni con el sujeto que está emergiendo al acudir a ellos. Así, enfatizar en los mitos de origen, la continuidad, la tradición o la pureza de la gente del lugar es siempre un mecanismo estratégico y racional de acción de las identidades nacionales y étnicas (Grimson 2011).

Relatarse como una «vieja etnicidad» es el camino para delimitar un nosotros pero es un camino al que se recurre desde el presente se enuncia desde el hoy y existe en el hoy no en el pasado. El inventar, recuperar y narrar un origen común o una forma de ser común es sobre todo la fabricación de formas de identificación que operan al ofrecer a los sujetos identificaciones precisas e instantáneas. Es un proceso de subjetivación. Las etnicizaciones

dialogan paradójicamente de formas armónicas y contradictorias con los procesos de diferencia. Pueden ser respuesta a los procesos de alteridad y racismo que pretenden lanzar al otro afuera. Para mí esas nuevas etnicidades deben verse como posiciones inestables, es decir, debe construirse la posición pero no es posible quedarse en ella de forma definitiva. En ese sentido el devenir étnico es la posibilidad de hacerse un lugar pero también de transformarlo y transformarse al hacerlo.

En conclusión, debemos tener muy presente que indigenización o reindigenización no son equivalentes a etnización. Mientras que la indigenización es un proceso colonial de diferenciación que devino racial entre los siglos XIX y XX, la reindigenización es un modelo para deshacer las articulaciones coloniales, republicanas y nacionales que obligaron a borrar las posibilidades de existencia a los sujetos colectivos que se entendían desde la diferencia colonial como nativos. La reindigenización propone una identificación cultural contra-colonial. Por su parte, la etnización, aunque acude al pasado, o una versión de pasado como referente de identificación, se ocupa principalmente de vivir en el presente entendiendo los modelamientos de la diferencia cultural y racial e intentando no habilitarse desde ellos sino desde lugares de enunciación totalmente nuevos para el estado-nación.

Siguiendo a Hall entiendo los procesos de etnización como espacios de construcción política donde un colectivo se reconoce a través de una serie de identificaciones que construye de forma coyuntural y que la llevan a narrar un pasado que les habilita para ser y hablar en el presente. La etnicidad, es entonces, hacerse a un lugar propio que les permita hablar en un contexto que no les consideraba como sujeto. Es decir, que lo étnico no es equivalente a lo indígena, aunque antropológicamente hayamos creído que todo colectivo indígena contenía una etnicidad. Esto se debe a que la antropología consideraba que un grupo indígena era en sí mismo una cultura. Al contrario, aunque se hayan articulado formas de diferencia sobre un colectivo indígena o negro/afro, éstas no siempre correspondieron a una diferencia en clave étnica.

Lo que algunos autores han denominado la emergencia indígena en América Latina, en este caso, tiene que ver con procesos de etnización que adelantaron colectivos que habían sido marcados como diferentes pero que no lograban hablar desde la diferencia ni le otorgaban a la misma algún tipo de potencialidad. En muchas ocasiones esa marca de diferencia está implícitamente racializada pero nunca fue nombrada como tal. Estos procesos de etnización tomaron fuerza en Colombia durante la década de 1990. Lo que

resulta particular de los procesos u'wa y embera es que el proceso de etnización fue de la mano del proceso de resistencia a los megaproyectos.

2.6 CONCLUSIONES

Fijar la mirada sobre la etnización y no sobre la reindigenización es un camino posible para crear líneas de fuga a los reveses de la diferencia, aunque la formación nacional de alteridad y las políticas públicas siempre se dirigieron a una población indígena que sabían que existía y querían eliminar. Entre los siglos XIX y XX hubo toda una construcción de la indianidad y la indigenidad como procesos de integración/eliminación de creación de diferencia. A cambio, lo novedoso de la etnicidad es que acepta el lugar de la diferencia para hacerse un lugar para hablar que va más allá de la representación como escenificación o como estrategia y que pretende subjetivaciones de esa diferencia en sus propios términos aunque acepte performarse en clave indígena. La etnización, de momento, ha elegido hablar desde el marco de los derechos pero no necesariamente tendría que hablar sólo desde allí. La etnización requiere estar en el presente desde la creación de lugares para hablar, representarse e identificarse. Aunque el multiculturalismo abre la puerta, el hacerse el lugar es un camino de subjetivación que implica agenciamientos concretos. En cambio, la reindigenización está, por una parte, obligada a hablar desde el pasado, y por otra, a sólo dejar hablar a algunos.

Más allá de la diferencia entre procesos es importante remarcar que lo indígena entró en la escena multicultural debido a procesos de etnización de colectivos y que ubicaron en el presente a las identidades indígenas y no al contrario. De esta manera, los colectivos en etnización pueden tomar protagonismo y lugares de subjetivación política «indígena» frente a los proyectos de desarrollo y la construcción de los territorios.

3. ETNIZACIONES DE LO NEGRO Y POLÍTICAS DE SUBJETIVACIÓN

Los trabajadores eran mineros descendientes de esclavos, pero el asunto de ser negros no era parte de su identidad; ellos estaban en lo de ser negros porque pertenecían a una cultura en la cual habían nacido, pero lo negro no era una identidad políticamente asumida de manera consciente. (Rosero 2012, 160)

3.1. LA EMERGENCIA DE LAS COMUNIDADES NEGRAS, LO ÉTNICO, LO NEGRO Y LO AFRO

La Constitución de 1991 aceptó y reconoció la existencia de las «comunidades negras» del Pacífico colombiano como grupos étnicos. Igualmente, definió a los «raizales» de San Andrés isla como un grupo étnico. Además se dieron instrucciones para legislar a favor de las comunidades negras mediante una ley concreta. El resultado de este proceso fue la Ley 70, o de Comunidades Negras, que amplió el concepto de *comunidad negra* y sus beneficiarios a otros sectores que expresaran ciertos «rasgos culturales» comunes a los de las comunidades del Pacífico, aunque habitasen otras regiones del país. Así, fueron incluidos los palenqueros y otros grupos negros. Este ha sido un proceso complejo porque al decretar quién es étnico y cómo es la etnicidad negra, los procesos y movimientos sociales que dieron paso a las discusiones han quedado atrapados en la definición jurídica o institucional. A la vez, otros colectivos, que no habían iniciado procesos de etnización antes de la Constitución de 1991, han ido autoidentificándose y consideran necesario el reconocimiento estatal pero plegándose, sin más, a esas definiciones como una lista de chequeo más que en atención a sus procesos históricos localmente anclados. El concepto *comunidad negra* tiene contenidos culturales concretos, no obstante, como la experiencia era muy local se amplió el espectro con la intención de que otros grupos y sectores negros pudiesen acceder a los derechos recién reconocidos. Como veremos en este capítulo, definir de forma concreta lo cultural de lo negro en términos de una etnicidad reconocida ha implicado complejos procesos políticos, sociales y jurídicos. He desarrollado ampliamente la idea de etnización en el capítulo 1; para resumir me remitiré a la definición que condensa Restrepo de otros autores:

Al igual que el caso de la «aboriginalidad» sugerido por Briones (1998), la etnización de la comunidad negra se inscribe en una economía política de producción de la diferencia cultural. En este sentido, dicha etnización responde a un proceso de relocalización de «lo negro» en las estructuras de la alteridad indicadas por Wade (1997) (Restrepo 2002, 36).

Desde la década de los sesenta Friedemann denunció la invisibilidad de las poblaciones negras en la vida nacional. Con las primeras incursiones, de la antropología colombiana amplió su espectro de objetos de estudios hacia las poblaciones negras en

adición a los indígenas, el otro nacional por antonomasia (Friedemann 1984: 510-511). Aunque la literatura al respecto ha crecido considerablemente, la desatención a estos grupos continua siendo una preocupación latente ahora denunciada por líderes y académicos (Valencia 2011; Wabgou et al. 2012). No obstante, en este caso las denuncias son ante el estado junto con la posibilidad de enunciarse como sujetos de derecho. ¿Pero en qué consiste esa desatención? y sobre todo ¿por qué parece necesario denunciarla?

A finales década de 1980 organizaciones de base del campesinado negro con reivindicaciones concretas sobre el acceso y tenencia de la tierra ubicadas a lo largo de la costa Pacífica juntaron sus expectativas a exigencias del movimiento campesino e indígena y las presentaron en forma novedosa ante la Asamblea Nacional Constituyente en 1991. En realidad, algunos de estos sectores ya se habían organizado años antes también bajo la consigna de la tierra en la Asociación Campesina Integral del Atrato (ACIA) (ACIA y De la Torre 2006). Pero en 1991 se hacían llamar «comunidades negras» y se presentaron bajo la figura de grupo étnico (Pardo 1998; Villa 1998). Además, conformaron otras organizaciones. Al denominarse comunidades acogían, también, un saber antropológico. La Asamblea Constituyente aceptó sus demandas y exhibiendo la diferencia, bajo el anclaje de grupo étnico, pudieron ser sujetos de derechos y se convirtieron también en objetos y sujetos para disciplinas diferentes a la antropología.

El reconocimiento constitucional de la diferencia en términos culturales bajo la idea de lo étnico tanto para indígenas como para negros y gente rom significó un desbordante dimensionamiento jurídico de lo étnico en Colombia y a lo largo del continente (Briones 2005; Bengoa 2007). En Colombia, lo jurídico ha significado, por una parte, la expedición de leyes, decretos y artículos en la Constitución Nacional y por otra, la apropiación y uso reiterado de alusiones a leyes, decretos, sentencias, acuerdos y derechos por parte de los sujetos etnizados. Y sobre todo el uso de procesos judiciales por parte (o en nombre) de los sujetos etnizados en contra de diferentes sectores del estado, empresas y particulares por la violación u omisión de los derechos étnicos; en especial por la negativa a ser consultados mediante el derecho a la consulta previa, libre e informada. Por otra parte, ha supuesto una respuesta más jurídica que ejecutiva por parte del estado, es decir, las ramas del poder han respondido a las demandas de los grupos étnicos con leyes, decretos y la apertura a aparentes formas de participación como la creación de instancias burocráticas. La respuesta estatal del ejecutivo ha consistido en la generación de una burocracia para lo étnico, muchas veces con delegados étnicos, encargada del manejo de lo étnico en todos los ministerios, agencias del estado y entidades públicas. Además de la creación de

instancias de participación política étnica colectiva para el diálogo con los gobiernos o funcionarios. Pero la parte más robusta de esta creación es el corpus jurídico en leyes, sentencias, decretos, demandas y autos.

Más allá de la burocratización, la juridización ha estado encabezada por el manejo que la Corte Constitucional (diferente a la Corte Suprema de Justicia) ha dado a las demandas de los grupos étnicos. La Corte Constitucional, encargada de velar por el cumplimiento de la constitución, ha emitido un grueso número de sentencias recordando una y otra vez la filosofía del derecho constitucional sobre la que descansa el derecho a la diferencia y el estado social de derecho (democracia participativa y multiculturalismo de estado). De tal manera, lo étnico ahora no sólo compete identitariamente al ámbito cultural del otro, ni al saber antropológico, sino además, a abogados, jueces y cortes. Y desde entonces, la lucha por el significado de lo étnico se debate entre las subjetividades que lo crean y recrean, las organizaciones que intentan enunciarlo, los antropólogos que lo definen, los abogados que lo reclaman, los magistrados que lo normatizan, las agencias internacionales que lo financian y regulan y las ONG que lo protegen y rescatan. Así, la sobredeterminación de lo étnico que se debate en el día a día de las luchas políticas debe vérselas de frente con un grupo cada vez más amplio de expertos (antropólogos, abogados, jueces, politólogos, filósofos, biólogos, ecólogos). Por tanto, parte del juego político de la diferencia se compromete en tanto deja fijar significados de lo étnico y en tanto descentra significados que limitan sus propósitos de fijar un significado hegemónico.

Este capítulo intenta rastrear las flexibilidades y rigideces que toma lo étnico y las formas en que se compacta con lo racial. En la primera parte mostraré los retos identitarios y los anclajes entre raza y etnicidad que supuso la definición de la negridad de ciertos colectivos marcados racialmente y la extensión del reconocimiento como grupo étnico. La idea central es analizar las categorías de etnicidad desde la lógica del estado. En la segunda parte, mucho más extensa, problematizo los contenidos y la forma que va adquiriendo la etnicidad en procesos concretos de subjetivación identitaria. Muestro que las definiciones de lo étnico van siempre muy atadas a lo racial, de hecho parten de lo racial. Para ello hare rápidos recorridos por los diferentes procesos de etnización que se han dado para lo étnico negro, así como las discusiones respecto a lo afro en el país. En las conclusiones me pregunto por la relación entre categorías e identificaciones a la luz de la gubernamentalidad.

La aparición de las categorías estatales identitarias étnico culturales: *comunidades negras, comunidad raizales, comunidades afrodescendientes y comunidades palenqueras*

respondió a una serie de reclamos por introducir lo negro que escapaba a las reivindicaciones de las «comunidades negras» y a suavizar un lenguaje aparentemente atrapado en categorías netamente raciales. Ofreció, en principio, referentes de identificación para las personas censadas ya que al preguntarles únicamente si pertenecían a «comunidades negras» muchas contestaron que no. En el capítulo 1 he insistido en la forma que la palabra raza parece estar prohibida, sin embargo, parte de la apuesta de estas nuevas categorías obedeció a intentos de desracializar nominalmente lo negro aunque denunciando, a la vez, formas de racismo. Así, parte del ejercicio sigue quedando en el plano de lo nominal sin cubrir el campo en que los sujetos étnicos logran deshacer lo racial en las prácticas y los enunciados. Es decir, no todas las categorías étnicas se corresponden una a una con un proceso de etnización. La militancia y logros de las «comunidades negras» en la Asamblea Nacional Constituyente activaron diversas discusiones, entre ellas, cómo lograr que los otros sectores que se entendían como racialmente negros también adquirieran derechos a la diferencia cultural. ¿Por qué esos seres innombrados debían también adquirir derechos mediante el reconocimiento de la diferencia? ¿O mejor aún por qué la única vía de lograr esos derechos era efectivamente la cultural?

Las preguntas de este tipo fueron barridas debajo de la alfombra junto con el concepto de raza y la palabra negro. Muchos evitaron, por un tiempo, decir la palabra negro porque negro era una categoría racial y en medio de discursos de diversidad cultural la raza no tenía cabida. La discusión por esa vía se desvió hacia otras formas de traer a la conciencia eso que no se podía nombrar como lo negro. Por supuesto, esto suponía en sí mismo una contradicción pues las «comunidades negras», en cambio, no habían tenido temor de nombrarse como tales y, a la vez, enunciarse como étnicos sin tener en su agenda reivindicaciones raciales exclusivamente. Pero además las «comunidades negras del Pacífico» habían hecho un largo recorrido de etnización antes de que los términos constitucionales las delimitaran, pero no así otros colectivos. En la búsqueda de otras formas de representar lo que no se quería nombrar acudieron a las condiciones en que se creó la diferencia racial, o sea, a la historia colonial. Inicialmente se planteó que lo que unía a todos aquellos colectivos que podían hacer reclamaciones por la diferencia en la década de 1990 era la diferencia colonial. Y en el extremo de la compresión colonial actualmente estaban las «huellas de africanía», o sea un proceso anterior a lo colonial. Así, lo racial siguió quedando enmascarado en el peor de los casos por el lenguaje y, en otras, colándose dentro de lo étnico esencializado como africano. La diferencia en ese momento más que ser reconocida fue sin duda recreada. En términos de la subjetivación la

recreación fue imperativo, aunque en términos de la relacionalidad el reconocimiento era central. Veamos la heterogeneidad de procesos que se nombran con esas cuatro categorías, y cómo todas ellas siguen nombrándose y pensándose juntas desde el estado.

3.1.1. Más allá de lo nominal. Palenqueros, raizales, afrodescendientes, comunidades negras, negros o mulatos

Aunque muchos ministerios tienen oficinas para atención «diferencial» respecto de lo étnico, el Ministerio del Interior es la entidad que establece la relación de reconocimiento político, en tanto gobiernos «autónomos», de los grupos étnicos. La oficina dentro del Ministerio del Interior que atiende lo referente a los colectivos identificados desde la negridad¹⁸ recibe en la actualidad el nombre de *Dirección de Asuntos para Comunidades Negras, Afrocolombianas, Raizales y Palenqueras* como se puede ver en la Ilustración 2.

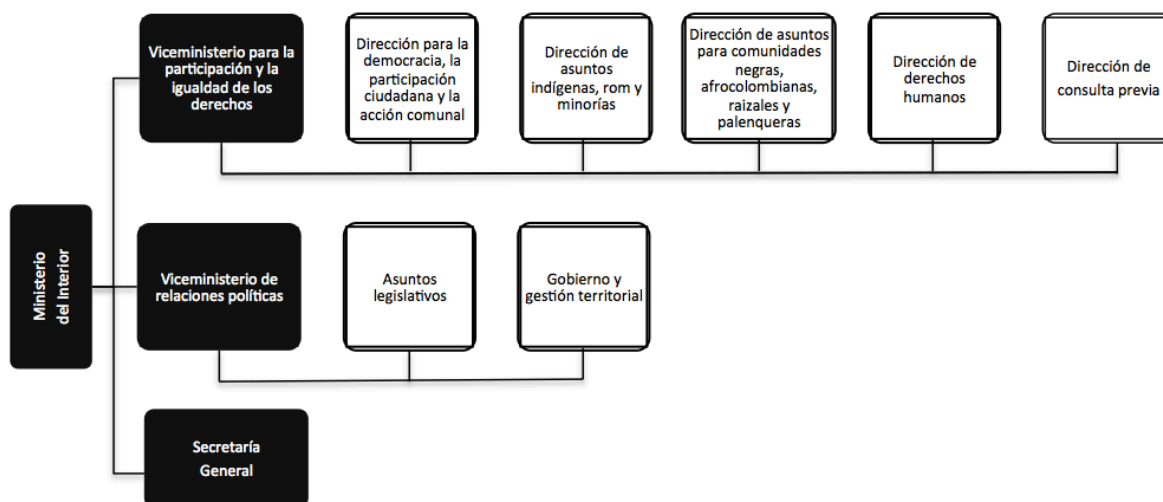


Ilustración 2. El Ministerio del Interior

¹⁸ Negridad es un concepto desarrollado por Restrepo que pretende poner de presente el énfasis que los actores pusieron en el nombre comunidades negras. La segunda razón es porque considero que la estrategia de evitar hablar de raza y de lo negro (reemplazándolas por etnia/cultura y afrocolombiano/afrodescendiente, respectivamente) puede producir un efecto dignificante importante para ciertos sectores intelectuales y sociales, pero no es una estrategia adecuada para examinar los múltiples efectos y prácticas de la discriminación racial que se han sedimentado y constituido como sentido común (cfr. Wade 1997). Más todavía, considero que las categorías que operan bajo la sombra de afrocolombiano, afrodescendiente y afro ameritan ser consideradas como específicas y relativamente recientes articulaciones dentro de una genealogía de la negridad. De ahí que naturalizarlas, deshistorizarlas y generalizarlas es una estrategia teórica y política con dudosos efectos (Restrepo, 2013: 30).

La clave étnica de lo negro en Colombia se ordena en la actualidad en torno a cuatro categorías que intentan basar lo negro respondiendo a factores de localización geográfica y la historicidad de algunos procesos locales: comunidades negras (pacífico), palenqueras (un pueblo del caribe continental), raizales (caribe insular) y afrodescendientes (una categoría sin definición geográfica o de especificidad cultural). Estas categorías hacen parte del léxico institucional de la diferencia desde 2005 con la implementación del censo de poblaciones (2006) con perspectiva étnica asesorado por el sociólogo Fernando Urrea, experto en demografía (Wade 2013; Urrea 2005). Urrea propuso introducir esa clasificación cultural reemplazando las categorías de identificación racial: *negro*, *mulato* y *mestizo* precisamente porque para él pertenecían al orden racial y por tanto discriminatorio (Urrea 2005: 36). No obstante ser categorías de uso cotidiano, tampoco cubrían la totalidad ni la forma de las identificaciones, y siguen operando entre la descripción y el insulto. Es decir, en efecto, existían procesos políticos e identitarios que estaban pensando formas de identificación más allá de la racialidad y que efectivamente pueden nombrarse como procesos de etnización (en el Pacífico los indígenas se referían a los negros como «libres» y los negros hablaban de sí mismos como renacientes). Otros estaban pensando formas culturales de lo negro sin acudir a una matriz étnica –aunque sí africana– ni abandonar las discusiones raciales.

Aunque por el nombre de la oficina parece que la institucionalidad opera mediante el reconocimiento de la heterogeneidad cultural de lo negro en el país (comunidades negras, palenqueros, raizales, afrodescendientes), hay asuntos que aún no se logran resolver ni en el orden jurídico ni en el de las prácticas. En especial el reconocimiento explícito de lo negro como colectivos con matrices culturales diferentes. Pero sobre todo, el movimiento que impone la urgencia de una identidad así como las identificaciones políticas que surgen en medio de coyunturas complejas que escapan definitivamente a la nominación administrativa. La nominación tampoco logra decantarse en las discusiones conceptuales entre líderes, académicos o funcionarios. Para empezar, la Constitución de 1991 reconoció únicamente a las comunidades negras y a los raizales como grupos étnicos. Es decir, la Asamblea constituyente validó algunas de las discusiones sobre la negritud pero no las asumió. Entre otras, porque no todas las formas que acogían las experiencias de «ser negro» se limitaban a la forma de las «comunidades negras». Por ejemplo, la Constitución al reconocer a las comunidades negras como grupo étnico, ubicó lo negro de forma exclusiva en zonas rurales o semiurbanas del Chocó Biogeográfico, pero no en las

ciudades, ni en las experiencias rurales sabaneras o de montaña como las del norte del país en la región Caribe.

Las leyes que reglamentaron la Constitución, como la Ley 70 de 1993 (mejor conocida como Ley de Comunidades Negras) se hicieron con base en las iniciales reclamaciones y condiciones organizativas de las «comunidades negras» del Pacífico lo que en la práctica significa complejos retos que intentaré delinear en lo que sigue mediante una breve historización de los procesos atrás de las categorías. La reglamentación se hizo con un gran trabajo organizativo de base en el que las organizaciones ya consolidadas ofrecieron respaldo a las bases, pero mientras el proceso ya estaba bien avanzado en el Pacífico, en la costa Caribe se debía empezar por la «pedagogía» para ser comunidad antes de poder debatir si esa era una buena alternativa. Además, las condiciones de propiedad y poblamiento eran muy diferentes a los baldíos del Pacífico. Lo que quiero debatir con este recuento es que esta dificultad, que ahora parece operativa para el Estado, fue y es una disputa por la demarcación de la diferencia, por el descentramiento de los conceptos de raza y etnicidad y por las posibilidades de la identificación étnica para la producción de subjetividades políticas de base identitaria que deben atravesar los colectivos en el proceso de etnización. Por ejemplo, al momento de enfrentar proyectos de desarrollo y tener elementos, o no, para exigir consultas previas, libre e informadas y otros derechos ganados. Así, mientras el estado ha definido mecanismos gubernamentales para administrar la diferencia con aparentes políticas de «enfoque diferencial», la diferencia en la práctica aumenta la brecha en tanto se convierte en desigualdad. En última instancia, la diferencia administrada por el gobierno ha devenido en formas gubernamentales para el trato diferente y desigual de poblaciones a las que considera no enteramente iguales y en las que deposita el hacer que él mismo no hará –como autogobernarse– (Briones 2005).

En los capítulos que siguen mostraré en concreto cómo se produce esta desigualdad en el cumplimiento o incumpliendo del derechos en general y los de CPLI en específico donde el estado se adjudica la asignación de identidad y las empresas presionan por hacer procesos rápidos o no hacerlos. La desigualdad toma diferentes caminos, desde el impedir la autoidentificación hasta acelerar procesos de exterminio físico mediante las políticas violentas con las que se imponen los proyectos que incluyen siempre la pauperización de la vida. La ampliación de los derechos adjudicados inicialmente a las «comunidades negras» ha supuesto otros procesos de etnización y culturización de la diferencia pero siempre bajo el enmascaramiento de que ese otro étnico está garantizado en la racialidad de lo negro. Y

esta garantía racial nunca se explicita en términos de lo nominal sino más bien se esconde en el argumento histórico.

No quiero decir que en la actualidad no se hagan debates en torno a la raza de lo negro y la implicación directa que esto supone como discriminación; estos debates existen desde la década de 1970. En efecto, durante los dos últimos años algunos dirigentes negros han estado trabajando alrededor del concepto de racismo estructural (Comunicación personal con Francia Márquez marzo 2016). El sentido común antropológico colombiano ignoró en buena parte de su historia y producción a los sectores negros en tanto la antropología no se ocupaba de las razas, sino de las culturas (a excepción de Escalante 1954; N. S. Friedemann 1984). Por tanto, decir negro es racial en el lenguaje políticamente incorrecto y en ese sentido la raza de la negritud nunca ha sido puesta en debate. En ese mismo sentido la cultura de lo negro siempre ha sido puesta en duda. Por tanto, en los años posteriores a la Constitución de 1991 para eliminar lo racial de la etnicidad se evitaba hablar de lo negro. En la actualidad esta sigue siendo la tendencia entre las élites burocráticas étnicas o no, aunque muchos militantes, simpatizantes y antropólogos han propuesto varias veces nombrar lo negro sin miedo y, a cambio, resignificarlo (por ejemplo, la propuesta misma de comunidad negra o la «de gente negra» de Restrepo).

Lo que quiero resaltar es, más bien, el proceso de argumentación intrincado que se ha armado. Se ha pretendido extender los derechos adquiridos por un colectivo de organizaciones de base que hicieron un reclamo cultural concreto a otros sujetos por considerarlos con los mismos derechos por carencias estructurales, lo que parece una buena medida, pero en realidad el concepto se amplió porque los demás se veían racialmente negros. Es decir, la lógica que operó fue la de etnizar a todos los racialmente diferentes, en especial indios y negros. La excepción la constituyen los rom pero en cambio otras minorías culturales extranjeras o religiosas no se consideran grupos étnicos. Ahora, el asunto es que aunque sean negros no es posible conceder que en efecto son negros culturales. Al culturizar la raza, ahora se exige la exhibición de formas culturales precisas y esperables. Lo que pretendo explorar es cuál es la base epistémica por medio de la cual se hace evidente que otras poblaciones marcadas también son depositarias de esos mismos derechos y que para evitar hacerla explícita, esos derechos se niegan con argumentos culturalistas.

3.2. SUBJETIVACIONES MÁS ALLÁ DE LAS CATEGORÍAS

3.2.1. Comunidades Negras, la construcción de una identificación

La categoría *comunidades negras* fue adoptada durante el proceso organizativo y de etnización que se desarrolló en la región del Pacífico colombiano, principalmente en los departamentos de Nariño, Cauca, Valle y Chocó desde los años ochentas (ver Anexo 1. Mapa de casos referenciados). Este fue un proceso local en el que se preguntó por los problemas concretos que atravesaban familias campesinas y no contempló una pregunta global por la raza o por la presencia negra en el país. En el sentido común colombiano los negros habitan, efectivamente, el Pacífico colombiano, principalmente el Chocó y probablemente algunas zonas de la costa Caribe. Dentro de ese sentido común las personas que se identifican como negras en otras zonas del país son identificadas como migrantes, como venidos de otro lado –lejos de que esto sea así, por supuesto–. Así, hay un registro geográfico que ubica lo negro exclusivamente en la costa (Wade 1997).

Las propuestas de los colectivos que se organizaron en el Pacífico colombiano, y que adquirieron el nombre de *comunidades negras*, respondían a problemas de un campesinado ribereño (Grueso 2000, 56). Habían sido, desde la abolición de la esclavitud, familias que se habían dedicado a vivir de modo campesino aprovechando la fertilización de la tierra que ofrecen los ríos de la región con sus ciclos de sequía e inundación. Adicionaban a esa producción de pancoger la pesca y la minería artesanal. La mayoría de campesinos sin tierras del país han participado del campesinado obrero en haciendas azucareras y de palma aceitera¹⁹. Durante todo el siglo XX habían sido interpelados por las luchas agrarias y algunos de sus cuadros se habían formado dentro del proceso de lucha campesina apalancado por la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos ANUC (Pardo 1998; Restrepo 2002). Un actor fundamental promotor de la organización y la lucha campesina fueron las comunidades cristianas de base promovidas por diferentes órdenes religiosas (Villa 1998; Pardo 1998). Ellas motivaron la participación y formación política de muchos líderes desde la teología de la liberación y otras formas de la izquierda. Así pues, estas familias habían estado participando de formas de politización campesinas cuya principal reivindicación era el acceso a tierra y la posibilidad de ser propietarios.

Las tierras en Chocó, Cauca y Valle estaban y están también habitadas por grupos indígenas, principalmente embera y wounaan. Los indígenas del Chocó asesorados por la naciente Organización Nacional Indígena de Colombia, ONIC, que también se había

¹⁹ Una de las reivindicaciones más fuertes de Friedemann desde los 70 fue que muchas de estas tierras se entregaron como compensaciones en el proceso de abolición pero no se legalizaron los títulos. Este es actualmente un argumento que está en debate con el estado. Igualmente hay otras tierras que se saben fueron compradas de forma colectivo por esclavizados y ex esclavizados que ahorraban para comprar tierras del mismo modo que para obtener su libertad. Incluso algunos hablan de compras de ríos en los siglos XVIII y XIX.

conformado a la sombra de la ANUC en la década de los ochenta, establecieron una organización indígena de carácter regional, la OREWA (Organización regional embera wounaan) en 1981. El propósito de la OREWA así como el de la ONIC –fundada oficialmente en 1983- era el acceso a tierras en forma colectiva bajo el concepto colonial de resguardo. Así, el principio orientador de la lucha campesina de la ANUC que era lograr la reforma agraria había sido rediseñado por el movimiento indígena en formas de tenencia colectiva de tierra coloniales. Además esa tierra no era pensada exclusivamente para el uso agrícola, los indígenas le asignaron un carácter *cultural* que pretendía que varias zonas no fueran intervenidas de forma productiva.

Ese modelo de lucha agraria de la ANUC rediseñado culturalmente por los indígenas fue reformulado una vez más por las organizaciones de base negras del Pacífico (Villa 1998). Las organizaciones que fueron surgiendo transformaron el modelo de reivindicación propuesto por la ANUC, tal y como lo hicieron los indígenas, y a cambio acogieron y reformularon el modelo de reivindicación propuesto por la OREWA. Más que pensar la tierra desde la lectura cultura/espiritual de los indígenas, las comunidades negras, en atención a los flujos globales, le añadieron un acento ecológico con apuestas por la conservación, por ejemplo, y sin desatender el uso material de la misma (Escobar 2010, 153 ss)²⁰. Entonces, si para el movimiento campesino la tierra era para trabajarla y vivir, para los indígenas era para conservarla, vivir y mantener viva la cultura y para las comunidades de negros era para la armonía ecológica y la cultura y la vida productiva.

En ese momento la OREWA se guiaba por los principios organizativos de la ONIC que eran cuatro: unidad, tierra, cultura y autonomía. La unidad tenía dos sentidos, era la garantía del movimiento en el orden nacional, es decir todos los indígenas se movían de forma unificada. Pero este principio también valía para el orden local donde cada organización era una unidad (la unidad se basó en lo indígena, es decir, podían confluir embera, wounaan, eperara y tule, por ejemplo). La tierra era el elemento central de la lucha, se luchaba para conseguir tierra. En un primer término esto significó optar por el modelo de toma de tierras en busca de recuperar territorios coloniales para forzar a los

²⁰ Una de las reivindicaciones más fuertes de Friedemann desde los 70 fue que muchas de estas tierras se entregaron como compensaciones en el proceso de abolición pero no se legalizaron los títulos. Este es actualmente un argumento que está en debate con el estado. Igualmente hay otras tierras que se saben fueron compradas de forma colectivo por esclavizados y ex esclavizados que ahorlaban para comprar tierras del mismo modo que para obtener su libertad. Incluso algunos hablan de compras de ríos en los siglos XVIII y XIX.

gobiernos a reconocer títulos coloniales²¹ o emitir nuevos títulos mediante el uso de la ley de reforma Agraria. La ONIC en su conjunto no reclamaba la totalidad del territorio nacional o sea su búsqueda de tierras no se hizo mediante argumentos de propiedad ancestral prehispánica. Tampoco se habla inicialmente de territorio. Principalmente pretendían que el estado reconociera los derechos que los indígenas habían ganado durante el periodo colonial. El sistema colonial siempre reconoció en la formalidad la existencia de, indio, de autoridades indias y de derechos a quienes se habían dejado someter. Por ejemplo, les concedió derechos sobre tierras denominadas resguardos. En este sentido, la lucha indígena del siglo XX fue contra los terratenientes que habían usurpado las tierras conservando, así, el sentido de las luchas campesinas.

El modelo de reivindicación de la tierra contra los terratenientes en busca de los resguardos coloniales fue inicialmente la apuesta del Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC, que se había fundado en 1973 y cuyos miembros contaban con esas condiciones concretas (vivían casi todos en tierras de resguardo coloniales, conservaban físicamente copia de algunos títulos coloniales de resguardo y las tierras estaban bajo el dominio de terratenientes a quienes debían vender su fuerza de trabajo en condiciones coloniales aún). Bajo el modelo del CRIC se había fundado la ONIC trasladando así parte de su agenda, aunque la historia local de otros pueblos indígenas –los de la Amazonía, por ejemplo– no podía acudir a esos mismos presupuestos. No todos los indígenas del país se habían dejado «reducir» en resguardos coloniales sino que habían optado por resistir y huir de tal suerte que no contaban con referentes coloniales de límites territoriales.

La ONIC y sus regionales como la OREWA luchaban por la tierra tal como los campesinos de la ANUC, pero se alejaban de los campesinos en los argumentos para reclamar los derechos y sobre todo en el para qué se quería la tierra. Del mismo modo, las organizaciones de base negras entendían los argumentos indígenas aunque tampoco tenían las mismas expectativas sobre la tierra. Más aún, no tenía ni tienen una posición unificada frente a un modelo de tenencia de la tierra como el resguardo. No obstante, optaron porque

²¹ Una de las fórmulas de éxito del movimiento indígena consistió en argumentar mediante una vieja ley de transición que los gobiernos republicanos del siglo XX se habían olvidado de derogar. La Ley 189 de 1889 reconocía la existencia de resguardos indígenas emitidos por la corona y de gobiernos indígenas llamados cabildos con jurisdicción en esos resguardos. La Ley se emitió con el fin de acabar los resguardos una vez se surtieran una serie de pasos. El mov. Indígena reclamó la legalidad de esos títulos coloniales, acogió ese modelo de gobierno y estandarizó ambos presupuestos a todos los grupos indígenas del país desde 1970 aunque no a todos se les habían adjudicado títulos de resguardo coloniales. Lo bueno de la ley 89 fue retomado por la Ley 21 de 1991 que acoge el Convenio 169 de la OIT. Del mismo modo la ley 89 fue finalmente derogada pero sigue siendo la base fundamental del discurso del movimiento indígena.

querían tierras colectivas y una organización autónoma (algunos hablaron efectivamente del modelo de palenques coloniales). Finalmente la Ley 70 denominó *Consejo Comunitario* a la forma político-organizativa de *los colectivos negros y Tierras Colectivas de Comunidades Negras* a las tierras baldías tituladas a esa colectividad

Para los indígenas, la tierra era la forma de reivindicar un lugar en la estructura social, al igual que para los campesinos, y sentar el precedente de unos derechos adquiridos desde el tiempo colonial –incluido el ser sujetos de derecho en el mundo colonial. Al preferir continuar con el modelo colonial, es decir, vivir la tierra como resguardo, se tenían que acoger al menos a dos condiciones: debía existir un modelo interno de gobierno y conservar una tenencia de tierra colectiva. Por supuesto, los resguardos no admitían la presencia de no indígenas. Así, tierra y autonomía iban de la mano, la autonomía era posible sólo dentro del resguardo y el resguardo era para ejercer la autonomía. De allí tomaron en parte la idea de Tierras Colectivas y Consejos Comunitarios en las discusiones de la Ley 70 dejando de lado las discusiones sobre los palenques y otros tipos de apropiaciones que se tenían antes. De forma más reciente, los líderes negros han investigado casos de ríos o tierras que negros libres y esclavizados habían comprado en la época colonial o en la república naciente, por ejemplo un sector del río Anchicayá o parte de la isla de Barú en el Caribe. No obstante, estas discusiones no fueron abordadas en ese momento y se acogió un modelo basado en los resguardos ya existentes.

No me he detenido en estos puntos para hacer una historia de la lucha indígena, sino para mostrar los elementos que ellos consideraban centrales porque es este modelo el que lentamente va haciendo mella en las organizaciones de base negras que habitaban el Pacífico. El otro principio orientador de la ONIC era la cultura. En sus inicios, vivir la cultura era ser autónomos y se era autónomo para vivir la cultura. Estos dos elementos han tenido muchas transformaciones en estos cuarenta años. Lo cierto es que la ONIC presentaba en los años ochenta estos principios a las organizaciones regionales como un modelo orgánico perfectamente sincronizado. La cultura era la autonomía, la autonomía era la tierra, la tierra era la cultura, la cultura era la unidad, la unidad se vivía en la tierra²². La cultura tomó en la época un carácter político central en tanto la cultura era lo propio, es decir, era un referente de identificación que en tanto propio se formulaba, se elaboraba y,

²² el CRIC fue eso un modelito de una lucha que se concentraba en la lucha por la tierra, todo lo demás fue copiado del CRIC, surge el CRIC prácticamente nosotros fuimos allá a fundar eso surge el CRIDET, surge el CRIVA, surgen todas las organizaciones regionales se hacen copiando ese modelo que después se articulan a otra problemática que cogen su propio perfil, pero fue un proceso impactante, mire si se organizan si los indígenas se organizan de esta manera peleando por su tierra, por sus cosas esto tiene su resultado (Entrevista de la autora a Efraín Jaramillo).

al hacerlo, la autonomía tomaba forma (posteriormente, con la promulgación de la Constitución y con el entramado multicultural los promotores del culturalismo sostendrán la idea del «rescate» y la «recuperación» de la cultura no obstante lo propio siempre fue construido para la reivindicación, por ejemplo el modelo de ecuación propia, que no era ni etnoeducación, ni educación intercultural). La cultura, en su definición antropológica, les permitió nombrarse desde la unidad. Los grupos étnicos eran pueblos porque tenían una cultura, un territorio y un orden político.

De este modo, las organizaciones de base del Pacífico, promovidas y ayudadas por religiosos católicos, acogieron el modelo de la OREWA y empezaron a redefinir esas viejas reivindicaciones campesinas y de exclusión racial de toda la región en términos culturales y territoriales. Así, aunque en la zona circulaban categorías de auto-identificación muy interesantes, como la palabra «libre» para designar a la gente negra y diferenciarla de la gente india, ellos acogieron el nombre de «comunidades negras» haciendo un símil con las «comunidades indígenas». Incluso en el proceso de conformación del PCN surgió con fuerza el concepto de *renacientes*. Renaciente era el adjetivo que usaban algunos viejos para explicar su lugar histórico actual²³, y como tales se estaban nombrando desde la conformación de la ACIA en 1987.

Es por eso que queremos hoy escribir lo pensado y lo vivido, para que no se nos confundan tantas cosas y los «renacientes» puedan tener con precisión su conocimiento aprendido. Pues esta es una oportunidad de decirle a nuestros hijos e hijas que esta lucha, así como el territorio en el que vivimos, es de nosotros y nosotras. Y que la ACIA ha sido la máxima forma de organización social en el Medio Atrato (ACIA y De la Torre 2002, 2).

Este largo proceso que involucró, por supuesto, unas disputas por cómo llenar de contenido lo cultural negro, es lo que Restrepo ha denominado como la etnización de lo negro o negridad. Para muchos líderes negros así como para Restrepo el asunto que ahora está en debate es que lo étnico en Colombia quedó atrapado en lo indígena pues lo étnico sólo puede ser entendido desde allí (Restrepo 2013). Lo étnico fue diseñado por la experiencia de las organizaciones de base negras en términos de lo indígena y posteriormente la Constitución, el ordenamiento jurídico e institucional han dado a entender lo étnico únicamente en términos indígenas. Wade (2013) lee el asunto con un

²³ La palabra renaciente es muy común entre los adultos en el pacífico y fue reseñada tempranamente por la antropología (N. Friedemann y Morales 1969). «La palabra «renaciente» significa para nuestras comunidades que estamos haciendo un esfuerzo por darle un sentido político a nuestra vida, para vivirla mejor en Colombia. Mucha gente del río no sabe leer ni escribir y otra lo hace con grandes dificultades; sin embargo, hay una conciencia de la historia cuando dice: sabemos que renaciente quiere decir que la esclavitud pasó y que tenemos que ver que descendemos de esta, que fue grave porque nosotros antes estábamos en África, pero ahora estamos en Colombia» (Rosero 2012, 169). Para Rosero y el PCN renacientes es la contraparte política del relato de los afrodescendiente.

matiz adicional. Para él el problema de entender lo étnico en términos indígenas se articuló durante la Asamblea Nacional Constituyente en 1991. En la Asamblea se dio cabida a los indígenas mediante la adjudicación de dos escaños, uno de ellos fue para un indígena embera integrante y fundador de la OREWA, el otro para un indígena exguerrillero al que se le daba lugar porque el grupo Quintín Lame se había desmovilizado.

3.2.2. LAS COMUNIDADES NEGRAS COMO AGENTE JURÍDICO DE LO ÉTNICO. LA LEY 70 DE 1993

Mediante un acuerdo programático, en el que también intervinieron antropólogos y militantes, las organizaciones de base convertidas en comunidades negras delegaron su representación en el indígena embera Lorenzo Rojas Birry. En efecto, es la Constitución de 1991 la que reconoce la diversidad cultural del país y la protege mediante derechos para la diferencia. Para Wade:

Esto significó que la forma en la que la negridad fue presentada pudo ser asimilada por la representación de lo indígena, asociándose así con términos como la ancestralidad de comunidades rurales y étnicamente diferenciadas, a las que les preocupaba principalmente el derecho a la tierra [...] Por otra parte, el estado estaba predispuesto a ‘escuchar’ una expresión de la negridad que se asimilara a los modelos indígenas, con los que ya estaba familiarizado desde hacía varias décadas. En resumidas cuentas, a lo largo de este proceso la negridad terminó indianizándose (Hooker 2005, Ng’weno 2007, Wade 2002b). (Wade, 2013:29)

De esa manera la Constitución de 1991 reservó un lugar para las comunidades negras del Pacífico colombiano y sólo para ellas en unos términos étnicos delimitados:

ARTICULO TRANSITORIO 55. Dentro de los dos años siguientes a la entrada en vigencia de la presente Constitución, el Congreso expedirá, previo estudio por parte de una comisión especial que el Gobierno creará para tal efecto, una ley que les reconozca a las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción, el derecho a la propiedad colectiva sobre las áreas que habrá de demarcar la misma ley.

En la comisión especial de que trata el inciso anterior tendrán participación en cada caso representantes elegidos por las comunidades involucradas.

La propiedad así reconocida solo será enajenable en los términos que señale la ley. La misma ley establecerá mecanismos para la protección de la identidad cultural y los derechos de estas comunidades, y para el fomento de su desarrollo económico y social. (Constitución Política de Colombia 1991)(énfasis agregado).

Como se ha señalado muchas veces la Constitución de 1991 tenía como uno de sus principios asegurar, de forma jurídica, los derechos sociales y políticos que históricamente

y en la práctica se le habían negado a la mayoría de los colombianos. No obstante, el texto del artículo 55 trae novedades adicionales que me interesa señalar. Para empezar, el carácter cultural en términos indígenas con que se demarcan las comunidades negras y que señale en cursiva dentro de la cita. Tales como: prácticas tradicionales de producción, derecho a la propiedad colectiva y protección de la identidad cultural. Así pues tenemos una primera definición de lo étnico negro. Lo étnico es tradicional, posee formas propias y tradicionales de producción económica (siempre rurales, en lugares alejados y baldíos) y contiene elementos de identidad cultural que están en peligro toda vez que se promete protegerlos.

He hecho este largo camino para señalar que las reivindicaciones de las comunidades negras en la década de los 80 y su primer logro en la Constitución de 1991 no obedecían a una discusión centrada en problemas raciales diferentes a los que articulaba la historia de las comunidades negras campesinas en el Pacífico colombiano. Es decir, no contemplaba otras formas de entender el racismo, de hecho las exclusiones que afrontaban las comunidades negras no fueron argumentadas como actos de discriminación o racismo estructural²⁴.

Una consecuencia de esta situación es que no cobijaba otras formas de lo negro, ni pensaba lo negro en todo el país. El artículo transitorio 55 al dar cabida a las comunidades negras abrió la posibilidad de pensar lo negro y a los negros aún sin nombrarlos ni reconocerlos. Tampoco podría en el futuro no reconocerlos dentro del llamado a la diferencia. Dos años después se emitió finalmente la ley que anunciaba el artículo 55. La Ley 70 de 1993 presentó su objetivo y destinatarios de la siguiente manera. Como será evidente hacia el final de la cita, el espacio geográfico fue ampliado pero las condiciones culturales de lo negro restringidas:

ARTICULO 1. La presente ley tiene por objeto reconocer a las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción, el derecho a la propiedad colectiva, de conformidad con lo dispuesto en los artículos siguientes. Así mismo tiene como propósito establecer mecanismos para la protección de la identidad cultural y de los derechos de las comunidades negras de Colombia como grupo étnico, y el fomento de su desarrollo económico y social, con el fin de garantizar que estas comunidades obtengan condiciones reales de igualdad de oportunidades frente al resto de la sociedad colombiana.

De acuerdo con lo previsto en el Parágrafo 1o. del artículo transitorio 55 de la Constitución Política, esta ley se aplicará también en las zonas baldías, rurales y ribereñas que han venido siendo ocupadas por comunidades negras que tengan prácticas tradicionales de

²⁴ Locsonzy ha señalado que hay una fractura entre la memoria de la esclavización y las comunidades negras de Pacífico (Locsonzy, 2002).

producción en otras zonas del país y cumplan con los requisitos establecidos en esta ley. (*Ley 70 de Comunidades Negras* 1993) (Énfasis agregado).

La Ley 70, a cambio de la Constitución, amplió el ámbito de derecho a la tierra a regiones diferentes al Pacífico. Se puede ver que únicamente se les reconoció territorio colectivo a aquellos grupos que pudieran demostrar prácticas tradicionales de producción en zonas baldías y ribereñas. Pero, además, exige que cumplan con otros requisitos, por ejemplo, el de ser una comunidad negra y el de tener prácticas ciertamente culturales²⁵. Por eso la ley ofrece otras definiciones. Entonces la ley no sólo definió a quién le podía dar tierras sino además cómo debía ser ese sujeto:

ARTICULO 2. Para los efectos de la presente ley se entiende por:

[...] 5. Comunidad Negra. Es el conjunto de familias de ascendencia afrocolombiana que poseen una cultura propia, comparten una historia y tienen sus propias tradiciones y costumbres dentro de la relación campo-poblado, que revelan y conservan conciencia de identidad que las distinguen de otros grupos étnicos.

6. Ocupación Colectiva. Es el asentamiento histórico y ancestral de comunidades negras en tierras para su uso colectivo, que constituyen su hábitat, y sobre los cuales desarrollan en la actualidad sus prácticas tradicionales de producción.

7. Prácticas Tradicionales de Producción. Son las actividades y técnicas agrícolas, mineras, de extracción forestal, pecuarias, de caza, pesca y recolección de productos naturales en general, que han utilizado consuetudinariamente las comunidades negras para garantizar la conservación de la vida y el desarrollo autosostenible. (*Ley 70 de Comunidades Negras* 1993).

Es claro que para la ley el tratamiento de lo negro se hacía primero en términos de las comunidades negras y segundo, bajo conceptos étnicos. Para todos los efectos, en Colombia se requería ser rural, tener claras relaciones campo-poblado, una identidad de diferenciación y técnicas consuetudinarias de economía de subsistencia. Otras formas de étnico negro, por ejemplo en la ciudad quedaron descontadas en tanto el objetivo era asignar tierras baldías. Es decir, el estado no invertiría en compra de tierras, lotes o mejoras rurales o urbanas. Aunque la restricción de la norma se refería más a las capacidades del estado que lo materialmente objetivable en el país, estas definiciones de lo étnico, lo habitable, lo tradicional fueron y son en actualidad el único referente posible de lo étnico negro. A cambio de obtener una forma concreta culturizada y restringida de reforma agraria lo negro quedó atrapado en las comunidades negras.

La larga experiencia de la ACIA le permitió concretar respuestas bien concretas para proponer dentro de la comisión que proponía la ley para la adjudicación de tierras. Y aunque tampoco para ellos fue fácil obtenerlas y menos aún conservarlas por las fuertes y complejas confrontaciones en los años más intensos del conflicto armado (1997-2000)

²⁵ Con el bautismo de agua de los «renacientes» se hace plenamente miembro de la comunidad a la nueva personita. Con eso garantizamos la calma de las fuerzas sobrenaturales negativas, que persiguen a quien no se ha reconocido como integrante de la comunidad. (ACIA and De la Torre 2002, 61)

finalmente recibieron su territorio en 1997. Años después lograron delinear con claridad en qué consistían esos procesos de territorialización mediante prácticas culturales:

Nuestro modelo de poblamiento tradicional ha sido entonces riberino, lineal y disperso, determinado en gran parte por la ubicación de las tierras fértiles. Y ha tenido históricamente unos momentos, que aquí vamos a explicar:

En un primer momento nos dedicamos a vivir de forma permanente en una parcela cercana, que ya hemos desmontado, abriendo un claro sobre el dique del río, para dedicarlo a la agricultura. Los productos que escogemos son plátano, arroz y maíz. Allí construimos un pequeño sitio o, que por lo general no ocupa más de 10 a 15 metros cuadrados y que vamos mejorando con el tiempo. El acceso directo al río es el elemento que va integrando este nuevo establecimiento.

En un segundo momento ya trasladamos la familia a esta parcela y se va convirtiendo en un lugar de residencia definitiva. Para reemplazar ese sitio pequeño llamado «trabajadero», construimos una casa de unos 20 a 30 metros y alrededor de esa casa vamos organizando las zonas destinadas a la huerta y frutales, el trapiche, las trampas para los peces, el tendedero de ropas y algún espacio para secar pescado o almacenar la cosecha. El río sigue siendo ese eje articulador de la comunidad, ese es el sitio para las actividades domésticas diarias, el embarcadero, lavadero de ropa y platos, sitio para el baño y la recreación.

Luego, por invitación del fundador de ese lugar, o quien llegó primero, llega otra persona, que es por lo general un familiar del primero y así se van asociando en las tareas de la producción, con prácticas de trabajo de ayuda mutua. Esta se puede decir que es la tercera fase, en la que las dos viviendas siguen separadas por la platanera y los frutales.

[...]

El asentamiento de la comunidad la realizamos normalmente cerca de dos fuentes de agua: la principal, donde viven varias familias, y que es el sitio para botar los desechos y de vía de comunicación, y la secundaria, donde está la posibilidad de conseguir el agua para el consumo.

[...]

Ya la quinta fase tiene que ver con la separación definitiva entre el sitio o hábitat de producción y el de vivienda. En esta fase buscamos ya el reconocimiento institucional, a través de la construcción de una escuela o de una capilla, que permite que se unan los que viven más separados. El nombramiento del maestro es una forma de tener el reconocimiento político administrativo (ACIA y De la Torre 2002).

Pensar en términos de lo negro no como una condición que se acepta y se afirma desde lo racial, sino en términos netamente culturales fue el logro de la ACIA y en general del Proceso de Comunidades Negras. También es cierto que era una dificultad para el país en la década de los noventa y hoy aceptar que se pensaba lo negro también en términos raciales. Como he señalado en otro lugar (Castañeda 2016), y como han anotado también (Arias y Restrepo 2010), existe en el país una dificultad para hablar de la raza como un tema presente. Por supuesto, en todo este proceso los antropólogos fueron convocados como los expertos a consultar y muchos de ellos desde diferentes lugares contribuyeron a dar forma a lo étnico de lo negro. Pero la dificultad de nombrar y poner sobre la mesa lo racial de lo negro hizo que todos quisieran nombrar en términos culturales una situación difícil de asir. Así no estaba muy claro si era conveniente o no nombrar a los negros que habitaban otras zonas del país. ¿Era o no prudente considerar a los negros de la ciudad?

Estas preguntas fueron guardadas en cajas muy selladas y a cambio, en un *acto de proporcionalidad en el derecho* el texto de la Constitución solventó el problema en un par de párrafos adicionales al mismo artículo 55:

PARÁGRAFO 1o. Lo dispuesto en el presente artículo *podrá aplicarse a otras zonas del país que presenten similares condiciones*, por el mismo procedimiento y *previos estudio y concepto favorable de la comisión especial aquí prevista*. (*Constitución Política de Colombia 1991*)

Es decir, más que aplicarse a otros colectivos de personas se aplicó geográficamente a otras zonas del país. Se trataba de descentrar el Pacífico como el nicho de lo negro. Desde la formación nacional de alteridad racial colombiana las personas negras evidentemente se concentran en zonas-otras (heterotópicas) del país como el departamento Archipiélago de San Andrés y Providencia; toda la costa Caribe (seis departamentos: Córdoba, Sucre, Bolívar, Magdalena, Guajira, César) (Wade, 1999) y Antioquía. Adicionalmente, grupos considerables han vivido desde la época colonial en ciudades capitales como Cali, Cartagena, Santa Marta, Bogotá o Pereira. Pero con el propósito de no provocar la discriminación al nombrarla los expertos han decidido que se reconoce y nombra la diferencia en el país en términos exclusivamente étnicos. Esto aparentemente quiere decir que los marcados racialmente deben demostrar su carácter étnico. A esto se refiere el párrafo antes citado con «condiciones similares». Por tanto, lo étnico no puede escapar a esas condiciones similares de prácticas agrícolas en zonas baldías, llamadas tradicionales y una identidad cultural (entendida desde la indianidad de lo étnico negro). Toda esta situación idealizada en los noventa se transformó radicalmente desde finales de esa década con el desplazamiento masivo y mayoritario de gente negra causado por el conflicto armado que desarticuló muchas comunidades, hizo inviable el habitar los territorios y concentró familias y redes en las ciudades.

Pero el modelo de comunidad negra del Pacífico es irreproducible, por ejemplo en la región Caribe porque se cuenta con pocas tierras baldías y no todas las personas que aparecen a los ojos de otros o los propios como negras se sienten como tales o creen que en ello haya formas culturales. Elizabeth Cunin ha hecho un estudio de las relaciones raciales en Cartagena y ha construido el concepto de competencia mestiza para describir analíticamente esa dificultad social de aceptarse plenamente negro en espacios urbanos negros o no. Las relaciones racializadas exigen que las personas requieran una competencia mestiza para vivir en la ciudad, en estos casos es necesario hacerse pasar por *menos negro o no negro* al jugar con elementos de la alta cultura y la urbanidad (Cunin

2008). Por tanto, tenemos una gama de situaciones que por sí mismas desarman la idea de raza-cultura, pero a la vez tenemos otra diversidad de situaciones en que se espera que se dé de inmediato la conjunción negro - cultura negra, pero en el entendido que cultura negra es etnicidad en términos indígenas.

Con este ritmo de discusión y con apenas dos años para redireccionarla (el artículo transitorio se transformó en la ley 70 en 1993), sustentada siempre en otros procesos de etnización, resultó muy difícil plantear modelos de etnización alternativos. Entre otras razones porque entonces y aún hoy se considera que geografía y negro son suficientes argumentos para reclamar de suyo un contenido étnico. Es decir, aún hoy algunos dirigentes, asesores y estudiosos consideran que lo cultural está sustentado en la raza y las razas geográficamente situadas (ver capítulo 4 para una discusión de la relación etnicidad – territorio). Además el estado no piensa teóricamente la diferencia y está poco interesado en conceder derechos sin justificaciones suficientes que garanticen lo que ellos establecen como diferencia cultural.

Hay varios ejemplos que permiten exponer esta dificultad de asir lo negro como comunidad negra. Cunin reseña que en Santa Marta en 1996 al intentar implementar parte de la ley de educación de matices multiculturales se exigía la presencia de un representante de las comunidades negras y otro de las comunidades indígenas, sin embargo, los encargados del asunto manifestaron:

Que sepamos, no existen grupos raciales con las características negras en la ciudad de Santa Marta; de esta manera, la Ley se vuelve injusta cuando, en la Junta Distrital de Educación, no hay representantes de las comunidades indígenas o campesinas, mientras que es un hecho histórico mundialmente conocido que hay grupos indígenas, desde siglos atrás, en la ciudad de Santa Marta. (Citado en Cunin 2003, 64).

En cambio, para los colombianos del interior del país, en Santa Marta como en toda la costa Caribe habitan negros, o mejor, costeños negros. Otro ejemplo de un carácter más bien jurídico fue la denuncia que provocó la Sentencia C253 de 2013: «el ciudadano Harold Javier Palacios Agresott presentó demanda de inconstitucionalidad contra de la expresión «*comunidades negras*» contenida en:[...]» . Citaba 3 leyes y 21 decretos que contenían la expresión que él, al igual que todo el movimiento Cimarrón, consideraba racista porque negro fue la expresión que usaron los esclavistas para esclavizar a las personas secuestradas en África. El demandante consideraba que la ley misma estigmatizaba a los colombianos afrodescendientes al nombrarlos por su color de piel. Finalmente la Corte Constitucional aclaró que: «En ninguna de estas disposiciones, el legislador emplea la expresión «*comunidades negras*» de manera despectiva o peyorativa,

ni con el ánimo «de discriminar a los afrocolombianos.» (*Sentencia C-253 de 2013*). Además la corte dio una larga explicación semiótica del cambio de significado según Saussure. También argumentó la Corte que:

Las reivindicaciones como comunidad «negra» quedaron documentadas incluso en el proceso constituyente. Tal y como lo consigna la sentencia T-955 de 2003, el Movimiento Nacional Cimarrón dirigió a la Asamblea Nacional Constituyente una petición de varios puntos, entre los que se incluyeron el reconocimiento de su «derecho ancestral de propiedad y usufructo que han adquirido las comunidades negras e indígenas sobre las tierras que ocupan» (negrillas fuera del texto). (*Sentencia C-253 de 2013*).

La sentencia mostraba que el movimiento que se oponía a la designación «comunidades negras» también la había usado. Más allá de una discusión lingüística o aun semiótica, lo que la demanda muestra es la dificultad de impugnar la matriz racializada a la vez que se evita hablar de raza y se pretende que su culturización la desvanezca. Como veremos en los siguientes apartados, la discusión por la nominación y por las subjetivaciones con o sin nominación correcta hace parte de la cotidianidad de las construcciones identitarias en el país en torno a lo negro/afro.

3.2.3. Raizales, la gente insular de San Andrés, Providencia y Santa Catalina²⁶

En la actualidad se designa como raizales a los pobladores no continentales de las Islas de San Andrés, Providencia y Santa Catalina. Este archipiélago, como buena parte del Caribe insular fue un espacio de disputa constante entre diferentes proyectos coloniales. Franceses, ingleses, holandeses y españoles se disputaron la posesión y uso de las islas y el dominio del tráfico y uso de esclavizados. La decantación conflictiva de estas disputas hizo que las gentes de la isla hasta 1912, más o menos, fueran hablantes de una forma de creole inglés-francés-idiomas africanos y practicantes de la fe bautista. Con la economía propia de la colonia continuaron dedicándose a la agricultura, la pesca y recolección de moluscos. Pero a diferencia del periodo colonial en el que se podían cosechar naranjas para el mercado internacional quedaron restringidos al pan coger pues no tenía acceso al mercado mundial (Entrevista con Capitán Archbold, Santa Catalina, 2012²⁷). Durante el proceso independentista se decidió que en tanto el Archipiélago había sido administrado por la Nueva Granada pasaría a ser parte de Colombia. Por eso las islas hacen parte del territorio

²⁶ Las referencias de campo de este apartado corresponden a un proceso de Estudio de Impacto Ambiental en que me desempeñaba como antropóloga. El proyecto tenía por objeto ampliar el calado de los puertos de San Andrés y de Providencia. Una de mis tareas consistió en gestionar el proceso de CPLI.

²⁷ «Lo que a mi me define como raizal es que yo soy campesino, la tierra, que yo amo la tierra». Testimonio de Capitán Archbold, Santa Catalina, 2012.

desde 1822²⁸. A partir de 1912 el modelo de nación que se impulsó desde el centro del país decidió que era necesario adelantar allí y en todas las zonas periféricas del país (en ese entonces periferia era casi todo el territorio nacional, siendo el centro una parte de la región andina y una parte de la Costa Atlántica) un proceso de colombianización.

Para el caso de San Andrés esto significó tener escuelas e iglesia católica. El objetivo de las escuelas era hispanizar a los pobladores obligando el uso exclusivo del castellano. Mediante la iglesia católica se pretendía adelantar misiones de conversión religiosa, tanto en San Andrés como en Providencia (Santa Catalina es una isla pequeña que se une naturalmente a Providencia de suerte que la gente hace su vida social como escuela, iglesia y mercado en Providencia y tiene su finca en Santa Catalina).

Ante una aparente inviabilidad económica de las islas, el gobierno colombiano decidió en 1953 declarar la Isla de San Andrés como Puerto Libre y dedicarla al turismo. La isla quedó destinada exclusivamente al turismo y comercio, y el estado, sin reconocer ni legalizar la titularidad sobre la tierra a los poseedores, invitó a empresarios hoteleros a realizar construcciones con todas las ventajas fiscales y de legalización de propiedad privada de las tierras. Para Ofelia Livingston, una de las primeras líderes y en su momento Alta Consultiva por el Archipiélago, la colombianización fue un problema porque:

Usted llegó aquí usted me encontró con mi religión evangélica o como le quieran decir [se refiere a la imposibilidad de la mayoría de las personas de diferenciar la iglesia Bautista de otras formas religiosas cristianas y nombrarlas a todas despectivamente como evangélicas] y usted me impone el catolicismo. Yo fui bautizada católica por conveniencia porque quería estudiar en la Sagrada Familia, que era uno de los mejores colegios en el momento, pero no por convicción. Y aquí hubo mucha gente que bautizaron a sus hijos para tener cierto privilegio ¿Si? Entonces aquí ha habido una aculturización tan tenaz y para colmo llega el puerto libre y esa avalincha (sic) de gente que viene aquí a construir a invertir, a comprar. Mi gente ni conocía, no conocía el valor de la plata. ¡Créeme! Aquí se vivía bien y sin plata. (Entrevista a Ofelia Livingston, Agosto 19 de 2012).

Trouillot ha señalado que los espacios de colonización que crearon la diferencia colonial se hicieron posibles desde la invasión de América y su conquista porque hay dos modelos acoplados. Para él existe una geografía de la imaginación que se traslapa con una geografía de la administración. Trouillot siguiendo a Foucault sostiene que la geografía de la imaginación opera demarcando utopías y heterotopías. En general los espacios utópicos de la primera parte de la conquista devinieron muchas veces en espacios heterotópicos. Además sostiene que hay una leve frontera entre lo utópico y lo heterotópico toda vez que lo heterotópico es tal según el grado de resistencia de sus habitantes a la dominación. Los

²⁸ A lo largo del siglo XX y XXI Nicaragua ha imputado esa pertenencia en cortes internacionales.

espacios otros, los espacios heterotópicos son tales en tanto en ellos habita el salvaje. La geografía de la administración definida por mapas y localizaciones es el espacio físico que ya está dominado o el que se proyecta dominar. La geografía de la administración genera mecanismos de dominación y control que obedecen a la geografía de la imaginación (Trouillot 2011, 90-91).

La colombianización fue, en este sentido un ejercicio de traslapar la geografía de la imaginación con la geografía de la administración, ya no colonial, sino nacional. La administración colonial primero, y luego la nacional, hicieron de los espacios heterotópicos, nichos del salvaje. Sin duda, en la actualidad, las descripciones turísticas que se hacen de las islas, en especial de Providencia, la venden actualmente como el deseo de lo utópico y el estado la administra como una heterotopía. Providencia es una zona destinada para el eco-etno-turismo. En cambio, San Andrés es una utopía mercantil.

El ejercicio de dominación colonial consistió, entonces, en crear y solapar estas dos geografías. El mapa fue surgiendo de la mano de las capacidades o no de administrar. Para la Colombia anterior a 1991, buena parte del país era una heterotopía, pero para el momento de la república liberal, es decir la Colombia de la primera mitad del siglo XX cuando se plantó la colombianización el país, era un espacio que se debatía entre la utopía y la heterotopía. De allí la necesidad de colombianizar. Colombianizar era traslapar a la geografía de la imaginación, una geografía de la administración. San Andrés y Providencia y Santa Catalina eran de muchas maneras el nicho del salvaje. Así que la idea de volver el archipiélago un espacio turístico significaba aplicarle la geografía de la administración y arrebatárle el nicho al salvaje pero manteniendo su carácter utópico.

Para entonces el país se administraba geopolíticamente mediante departamentos e intendencias. Los departamentos eran las divisiones políticas más grandes y con mayor poder político y económico. Recibían la distinción de departamento sólo contados lugares del país a modo de privilegio. Mientras que las intendencias eran en general las zonas más alejadas del centro o del puerto de Barranquilla en el Caribe, aquellas que no poseían infraestructura ni accedían a los servicios del estado. Las diferencias fundamentales para ser departamento o intendencia estaban determinadas por el número de habitantes, la existencia de ciudades, la raza y lengua de sus pobladores y el registro efectivo de propiedad privada sobre la tierra. De esta manera, las intendencias coincidían en gran medida con zonas pobladas de indios, negros y con tierras baldías (fiscales). Las intendencias era heteropías, era nichos del salvaje. Este era también el caso de San Andrés y Providencia. Hasta ese entonces el estado nunca legalizó la posesión de las tierras, por

tanto, todas eran baldías y de esa manera muchas se entregaron sin más a los hoteleros. A cambio, ellos exigieron títulos de propiedad y la figura de baldío desapareció en buena medida en la isla de San Andrés.

3.2.3.1. De isleños a raizales

Aunque San Andrés queda bastante distanciado de Providencia y Santa Catalina se les trata como una unidad de forma administrativa y lentamente esto ha hecho que se establezcan entre sus pobladores formas de identificación. Es a estas poblaciones a las que se les asignó la categoría identitaria de *raizales*. Las tres islas están muy lejos de la Colombia continental de suerte que su identificación con el país pasa por procesos muy borrosos. Entonces aunque raizal es la categoría que nombra lo negro cultural en las islas un proceso de etnización como tal en el archipiélago ha sido muy difícil. Para Rivera existe una diferencia fundamental entre San Andrés y Providencia y el asunto de nombrarse como raizales compete más a los sanandresanos en tanto ellos deben lidiar más seriamente con los migrantes continentales (Rivera González 2015).

Uno de los asuntos más retadores de lo raizal como posible espacio de identificación es ¿qué tanto lo raizal participa de lo negro? y ¿qué tanto lo raizal participa de lo afro? Muchas personas de las denominadas raizales en las islas plantean preguntas de este tipo. Puedo identificar detrás de este tipo de cuestionamientos otros más estructurales, para empezar, ¿por qué enlazar negro con afro?, ¿por qué garantizar procesos de identidad cultural con la aparente marcación racial?, ¿quién finalmente está haciendo la marcación racial?, ¿por qué no aceptar como posible una etnicidad que desracialice la experiencia identitaria en las islas? Estos son puntos en que las gentes no se ponen de acuerdo. Mientras los militantes del Archipiélago Movement of Ethnic Native Self Determination, AMEN SD (en adelante)²⁹ promueven seriamente una identificación necesaria con los procesos de esclavización como base de las reivindicaciones de una africanía y la denuncia del racismo otros sectores aparecen como fuertes opositores a la idea de pensarse como negros y de enunciarse como afrodescendientes:

- Ofelia Livingston: ¿Qué fue lo que pasó con muchos de mis paisanos? No nos creíamos negros, o sea aceptar nuestra africanidad no se mencionaba mucho. Es que nosotros éramos descendientes de los ingleses. Y todavía hay gente nuestra que dice que son ingleses, que no son africanos que son ingleses. *Pero es que ser ingleses no es el color de la piel es por*

²⁹ El movimiento Sons of the soil (S.O.S) antecedió a AMEN SD y fue en buena parte el promotor de la designación de las isla como territorio étnico. Parte de su presupuesto se basó en el proceso afrodiaspórico y el control poblacional causado por los inmigrantes.

la influencia que tuvo la cultura inglesa sobre nosotros. Pero eso no me deja a mi ser negro. Últimamente es que más se está hablando de africano.

- Remigio Barker: si
- Ofelia Livingston: de descendencia africana
- Ofelia Livingston y Remigio Barker [al unísono]: de afro
- Ofelia Livingston: Nosotros no hablábamos de África, no hablábamos de lo afro
- Remigio Barker: Y usábamos África, la palabra África para insultar
- Ofelia Livingston: Sí. Si alguien te decía africano es porque era un insulto. Y fíjate que la música nuestra, el baile nuestro no es nuestro. El baile típico nuestro, y porqué lo digo: tiene una vestimenta, una vestimenta que es bien bonita pero tiene un delantal que es lo que lo diferencia. Y porqué el raizal baila en salón si en ninguna otra parte el negro no baila ese tipo de baile de salón. Porque era un tipo de baile inglés. ¿Qué hacían los esclavos? Los miraban si podían entrar los miraban y se burlaban y entonces ellos comenzaron también a bailar. A remedar y quedó. (Entrevista a Ofelia Livingston, Agosto 19 de 2012).

Las primeras palabras de Ofelia muestran muy bien la dificultad de la enunciación en términos de la diferencia. Si la Constitución exigía la diferencia cultural para ser reconocidos, ellos en efecto se veían así mismos como diferentes de los colombianos, hablaban algo similar al inglés, tenía apellidos ingleses y franceses (algunos dicen que Livingston es africano), eran bautistas y muchas de sus prácticas podían ser leídas como inglesas. Aquí está justamente puesto el límite deseable de identidad étnica que es siempre posible en términos de identificación cultural. Pero esa referencia identitaria a lo inglés es cuestionada como colonialista por sectores del movimiento negro nacional. Pero hay más, hay una parte de la historia del Caribe no narrada en esa identificación y hay una mirada que se miraba desde sí mismo y desde un afuera no caribeño, no colonial. La historia de colonización en que estaban y están interesados algunos líderes y académicos continentales e isleños que habla de la esclavización y del periodo previo a las independencias no está en juego en este relato. La historia más reciente, la memoria del señalamiento de ser diferente por ser evangélico en vez de católico y hablar inglés en vez de español que se remonta al siglo XX activa una forma de identificación con el pasado que no coincide con los propósitos de la reivindicación de la memoria africana, sino con la otredad que les impone el país continental. Aunque una parte de la historia y la identidad de los raizales está atravesada por la diversidad de la experiencia del amplio Caribe, también hay un espacio local que marca diferencias fundamentales. A esas identidades no cerradas, que se difieren, como dice Hall, las interpela fuertemente la nación (Hall 2010, 355). Pero la nación no es la isla, no tiene los límites de la isla, más bien la isla es ajena a la nación que la obliga a plegarse a ella. San Andrés, Providencia y Santa Catalina no son Jamaica, ni Cuba, ni

Haití. Tampoco tienen una relación nacional/colonial como Martinica o Aruba. Aquel relato de la colombianización de 1912 es el que los marca como diferentes, no la experiencia caribeña colonial diaspórica. Esa, al contrario, los inscribe en un espacio geopolítico del que hacen una lectura que en el presente los ubica como centro.

Este tipo de identificación que tanto molesta a los defensores del panafricanismo sin duda es una relectura de la geopolítica en la que los antiguos metropolitanos colonialistas ofrecen un mejor lugar de enunciación hoy que las nacionalidades americanas y por supuesto permiten desviar la obvia mirada racial. Podemos cuestionar si éste es en efecto el lugar de llegada deseado con las propuestas multiculturales, yo creo que antes de juzgarlo debemos intentar comprenderlo. Hay formas muy concretas en que la gente de San Andrés y Providencia se considera como diferente respecto a la vida continental y esa diferencia no parte sólo de un análisis de su mismidad sino de la reinterpretación de las relaciones de alteridad con Colombia como continente y Colombia como nación.

La diferencia desde la Constitución de 1991 o, mejor, los movimientos identitarios que ocurrieron alrededor de la Constitución de 1991 fuerzan a hacer evidente la diferencia en unos términos contradictorios, mientras unos buscan operar mediante la diferencia cultural, otros operan por la denuncia del racismo, el énfasis en la historia de la esclavización y en entender un origen único ubicado geográficamente en África. No obstante, la localización de África ocurre por fuera de lo geográfico y aparece instalada, como un continuo evidente e indisoluble, en el color de piel y los tonos negros de algunos. Es muy llamativo que el relato de Ofelia inicia explicando que muchos no se reconocen negros para terminar hablando en términos de África y lo afro. Aunque las consignas de AMEN SD apuntaron a un descubrirse negros y desde allí interpretar la historia de ruptura con África por la trata y esclavización. Aquí funciona mucho más la *présence amérícain* que Hall retoma de Césaire y Senghor (Hall 2010, 359). Para ellos la identidad colonial caribeña participa de tres presencias: la africana, la europea y la americana. De todas ellas Hall señala la presencia americana como la posibilidad de estar, de las creaciones y de la heterogenidad. Al contrario, la apuesta de AMEN SD es resaltar la presencia de África. Al parecer los raizales están interesados en resaltar en parte la presencia europea. Ahora, esto no es tan simple.

Aunque existen discusiones internas y dificultades de identificación, el estado nombra y reconoce a los habitantes negros de familia no continental de las islas como raizales. Es decir, son raizales los negros cuya familia no es descendiente de negros continentales. La Constitución reconoció desde siempre que el archipiélago tenía una

población culturalmente diferenciada y la nombró como raizal, pero en ese entonces no se estableció de forma administrativa ninguna continuidad entre las comunidades negras y los raizales. Los raizales no deben demostrar, en ningún caso, que son una «comunidad negra» . Al contrario, son un grupo étnico bien definido. Especialmente definido por el espacio geográfico que ocupan. De hecho, el reconocimiento de los raizales pasó más bien enteramente por la geografía de la administración que transformó a las antiguas intendencias en departamentos:

ARTICULO 310. El Departamento Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina se regirá, además de las normas previstas en la Constitución y las leyes para los otros departamentos, por las normas especiales que en materia administrativa, de inmigración, fiscal, de comercio exterior, de cambios, financiera y de fomento económico establezca el legislador.

Mediante ley aprobada por la mayoría de los miembros de cada cámara se podrá limitar el ejercicio de los derechos de circulación y residencia, establecer controles a la densidad de la población, regular el uso del suelo y someter a condiciones especiales la enajenación de bienes inmuebles con el fin de proteger la identidad cultural de las comunidades nativas y preservar el ambiente y los recursos naturales del Archipiélago.

Mediante la creación de los municipios a que hubiere lugar, *la Asamblea Departamental garantizará la expresión institucional de las comunidades raizales de San Andrés*. El municipio de Providencia tendrá en las rentas departamentales una participación no inferior del 20% del valor total de dichas rentas. (*Constitución Política de Colombia 1991*)

A cambio de comunidades negras, en el archipiélago hay «comunidades raizales» . AMEN SD que tuvo su momento de incursión más fuerte en 1999, es decir, una vez declarada la Constitución, reclamaba desde unas reivindicaciones de diferencia étnica la dificultad de vivir bien en las islas por la sobrepoblación que originaron las migraciones de colombianos continentales. Exigían ser reconocidos como minoría étnica y ejercer un fuerte control poblacional mediante el control migratorio. El decreto daba por sentado que había que diferenciar entre una población, digamos, de carácter nativo y otra de carácter migratorio que llegó a las islas para activar el puerto libre y que esa población nativa o raizal recibiría un trato especial. Valencia (2011) muestra varios testimonios donde líderes del movimiento AMEN SD explican lo raizal como lo nativo y lo nativo como indígena, en tanto se es originario de un lugar y ese lugar es la isla, no es África (la presencia americana)³⁰ . La población es designada como «comunidades raizales» . Probablemente el

³⁰ «Lo de pueblo indígena raizal inició desde el año 2002. Dependiendo de cómo se tome el término, hay personas que consideran indígenas sólo a aquellos pueblos indios de América; si se toma otra definición, se considera el grupo autónomo del territorio que somos, el resultado de la colonización que hubo en el archipiélago. Por eso nos autodenominamos indígenas. Con esta auto denominación de indígenas heredamos muchos espacios ya ganados en la lucha indígena que es bien conocida y ha ganado mucho reconocimiento, son incluidos en muchas normas internacionales que aplicarían igual para nosotros.» (Líder AMEN. Citado en Leiva, 2013: 151-152)

carácter de lo raizal y de ser llamados así puede estar en disputa pero hay una confluencia en considerar que deben ser diferenciados de los migrantes del siglo XX, es decir, que refieren una forma de mismidad que les permita diferenciarse. Cosa diferente es que en la Constitución de 1991 esa mismidad estuviese acordada y, menos aún, que la otredad que les concedieron estuviera ya cerrada.

El asunto del control poblacional trajo consigo prácticas de diferenciación aún más concretas. El método de diferenciación para el control de poblaciones en las islas que se eligió se basó en una práctica de diferenciación interna que los isleños denominaban *fifty-fifty*. Esta era una proporción que se hacía para señalar el origen de una persona basado en el apellido de los padres. Si ambos apellidos son de origen inglés o francés y estaban entre los apellidos conocidos, se considera que la persona es raizal, de lo contrario se considera que tienen proporciones cincuenta-cincuenta. Este modelo sirvió para implementar las medidas de control de población estatal mediante la emisión de un segundo documento de identidad, aparte de la cédula de ciudadanía, que reconoce si la persona es o no residente. Así, hay residentes no raizales. Por eso resultó urgente demostrar el derecho de residencia de los raizales, o al menos así lo enuncia un viejo «marino práctico», un hombre de Santa Catalina que se considera marino y campesino. Capú, perteneció a la Flota Mercante colombiana y viajó por diferentes mares y finalmente volvió a la isla. Capú, es hoy un hombre reconocido por su trabajo como marino pero alejado de los procesos organizativos:

Yo soy raizal por mis ancestros. Yo no soy raizal porque yo quiero ser raizal. Eso viene de ascendencia un poco más atrás para ser raizal raizal tiene que ser Archbold Archbold o Archbold Howart, Archbold Newball ¿ya? Usted empieza a preguntarle a la gente acá de la isla ¿cómo te llamas? Dicen: yo me llamo Luis si hay un segundo nombre es de la segunda generación. Así ¿cuál es tu nombre? Luis Raúl. Ahí sí: ¿cuál es tu apellido? Yo soy Archibold, yo soy Robinson, yo soy raizal porque mi padre y mi padre. No tanto mi madre y mi padre sino mis abuelos y de ahí viene el mae y pae y viene toda esta gente pa` que usted sea raizal. Usted puede nacer aquí en la isla de padre y madre continental, no es raizal. No es raizal. Usted nació en la isla y habla el idioma y todo y usted no es raizal. Porque el apellido que tú llevas no tiene la sangre. Tu apellido es tu sangre. Y usted es Rodríguez. Rodríguez Escalante por decir algo, eso no entra en ninguna, en ninguno de esos apellidos que tenemos (Entrevista a Capú, Providencia agosto de 2012).

Los argumentos de Capú resultan radicales incluso para varios miembros de AMEN SD, entre otras cosas porque ellos no necesariamente tienen apellidos ingleses. Para Capú la identidad pasa por unos ejercicios de mismidad y diferencia que no tienen un recorrido histórico muy profundo, sino al contrario, una situación que alcanza a narrar desde su

experiencia de vida. Él tiene apellido inglés, la historia importa porque le concedió un apellido y le dio unas formas de la experiencia no porque pueda o desee trazar identificaciones desde lo negro o desde lo afrodescendiente:

¡Afrodescendiente no! Supuestamente, no es una cosa muy clara, es una cosa muy clara, ellos dicen que según los estudios que ha hecho la Universidad de Antioquia de que nosotros pertenecemos a la raza cartagenera. Y esa es la gente más destructible que ha llegado. Los cartageneros son los que dañaron a la isla ¿usted no sabía? Los cartageneros son los que dañaron a San Andrés. Esos son los inmigrantes que nosotros tuvimos acá en la isla. Nada bueno, nada bueno. Ellos son los inmigrantes, ellos vinieron del África y los metieron por allá, ellos no aprendieron más nada. No era nada bueno que ellos llegaran acá a la isla. Cuando ellos llegaron destruyeron la isla. Destruyeron la isla.

Y entonces ¿qué pasa? nosotros nos revolvimos (sic) con nuestra gente. ¿En qué sentido? Ya empiezan los Payares, los estos y los otros, ya empiezan esos apellidos ya a mover dentro de los apellidos de nosotros. Y entonces qué hizo el gobierno? El gobierno mandó hombres no mujeres. Mandó hombres para hacer la revuelta porque si manda mujeres ahí no cambia porque aquí el apellido viene del papá no vía mamá la mamá viene después, sigue igual. Pero si tiene el Rodríguez antes del Archbold entonces quiere decir que se perdió. Ahí perdió esa calidad. Y entonces eso fue lo que hicieron, mandaron gente, cartageneros a la lata. Los soltaron de allá y eso llegaron a la isla y destruyeron. Yo digo: yo odio esa gente pa qué! Pero porque yo tuve que vivir entre ellos. Yo conocí el turismo en San Andrés, yo conocí el turismo en San Andrés allá en 68 cuando llegaba un solo avión. (Entrevista a Capú, Providencia agosto de 2012).

Las formas que asume la diferencia en este relato tiene al menos dos procesos diferentes, uno vivido desde la declaratoria de Puerto Libre y las disposiciones para invitar a poblar la isla junto con los procesos identitarios que ese proceso generó. Y en segundo lugar la implementación de la ley que regularía las migraciones y la densidad poblacional de las islas. Para el primer proceso Valencia ha estudiado el modo en las poblaciones tomaron distancia identitaria mediante la designación de los migrantes como *pañas*, en especial en la isla de San Andrés (no tanto en Providencia). Con el nombre de *pañas* eran denominados aquellos colombianos continentales procedentes en buena medida de Cartagena y Barranquilla, casi todos ellos marcados racialmente como negros (Valencia 2011). A cambio, no se marcó bajo designaciones de alteridad a los dueños de los almacenes y hoteles en su mayoría colombianos de ascendencia siria, libanesa o judía.

El segundo proceso del que hablo tiene que ver con la creación de una oficina de inmigración en los aeropuertos de San Andrés y de Providencia para registrar el ingreso de personas a la isla y definir cuánto tiempo se quedará. La idea es impedir la inmigración. Pero esta medida provocó una definición entre viejos pobladores y pobladores más recientes. Los viejos pobladores o raizales son aquellos que poseen ciertos apellidos en su historia familiar que se deben diferenciar de los residentes, gentes que han poblado las islas pero que no tiene apellidos raizales. Por supuesto, esta verdad identitaria del apellido fue

un espacio de disputa que finalmente concentró y administró el estado mediante la elaboración de un listado de apellidos y formatos parecidos a árboles genealógicos. La apropiación y condensación de esos dos procesos dan la pauta de las formas en que Capú enuncia lo raizal.

Más allá de las disputas identitarias, Valencia siguiendo a Locsonzy plantea dos discusiones. Pregunta qué hacer con las relaciones interétnicas y cómo nombrar e introducir lo que Valencia denomina lo híbrido. Además se interesa por lo raizal definido como una identidad que une las islas a lo inglés y los separa de toda mezcla y de lo afro. Lo raizal que no incluye otras lecturas de lo negro en el Caribe. Además cuestiona que la Ley 70 de comunidades negras y el modelo de etnicidad dejan fuera lo que ella denomina «afrocaribe insular». Por una parte, Valencia se preocupa porque las luchas y movilizaciones sociales que han adelantado los raizales miembros de AMEN S.D. no hacen parte de «la memoria de la movilización de las poblaciones negras en Colombia» (Valencia 2011, 342). Y por otra, se preocupa por el lugar de algo que supone preexiste: «lo afrocaribe insular», es decir, la presencia de comunidades afro o afrodescendientes que portan cuerpos negros que tienen en común historias coloniales de esclavización con colonizadores diferentes. A pesar de definir el Caribe como un espacio de continuos flujos considera que lo afro se mantiene y tiene existencia, a la vez que todo el mestizo: «Pero también sería pertinente decir que la invisibilidad relacionada al afro- caribe insular está permeada por el carácter mixto de la población isleña-raizal y continental unida a una historia de intercambios y mestizajes que rompe con el modelo etnicista propuesto» (Valencia 2011, 342).

De nuevo, tenemos el argumento de la invisibilidad de lo afro y de su necesaria visibilidad. En este sentido lo afro existe, debe ser visible y debe ser objeto de los derechos que se le conceden a la diferencia, no desde la especificidad de la experiencia histórica como reclaman los raizales (la colombianización como hito del colonialismo) sino desde una lectura de larga duración que acepte mestizajes y mezclas raciales (en sus términos). Es decir, una etnicidad correcta no debería imponer fronteras culturales, al menos respecto a lo racial:

Así para el caso de la población isleña-raizal del Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina el reconocimiento de base etnicista se muestra como punto de inflexión para consolidar una identidad, de un único origen que va en contravía de *una identidad híbrida y mestiza* del Caribe. [...] Ante este panorama donde se construye una frontera étnica, entre *pueblos afrocaribes*, podríamos decir que la *re-etnización de la población isleña-raizal* oculta la existencia de una matriz híbrida, que es propia del mundo Caribe

debido a la multiplicidad de referentes identitarios que van más allá de los *límites étnicos* (Losonczy, 2002, 2007) (Valencia, 2011: 343) (Acento agregado).

El esencialismo del académico se oculta hábilmente en las denuncias *de esencialistas* que les imputan a los sujetos que analiza, de otra manera, no se puede entender el argumento antes expuesto. En este caso la esencia tiene dos componentes, (1) lo afrocaribe existe circunscrito en el Caribe y (2) es negro y afrodescendiente. Aunque es híbrido es antes de eso afrocaribe. No queda claro, así si es, en efecto, la etnización la que introduce África. El antiesencialismo se ancla en esencialismos aún más profundos al intentar denunciar una situación que escapa a su comprensión conceptual para instalarse en prácticas de identificación. Es interesante que el argumento pretende que no haya una frontera étnica entre las experiencias afrocaribes estabilizando la identidad como híbrida y mestiza pero depositada en los pueblos del afrocaribe. Es decir, el Caribe es una frontera cultural que contiene una forma precisa que la antropología puede definir como mestiza. No es pues que lo híbrido convoque identidades que desborden una identidad afrocaribe. Es decir, la afirmación de la hibridez funciona aquí como la corrección antropológica a las versiones de identidades en formación. Es como si la hibridez en vez de constituir un espacio de creación abierta fuera un referente de control. Así, la hibridez no funciona como un espacio para avanzar en el análisis. No obstante, los referentes son en sí mismos complejos ya que hibridez y mestizaje aluden necesariamente a purezas. Igualmente ambiguo es el uso del término re-etnización para describir el proceso, pues en sí mismo entraña la idea de que subyacía una etnicidad previa.

Si fuéramos estrictos con el lenguaje no sería posible nombrar a los colectivos que habitan el Caribe como *afrocaribes* sin negar con ello la matriz híbrido-mestiza que la autora nos advierte que le subyace. El matiz *afro* marca, nombra y visibiliza sólo una de las presencias de eso híbrido y mestizo, faltaría adicionar lo indígena-americano, lo español, lo francés, lo inglés, lo estadounidense, las nacionalidades americanas que se han jugado durante dos siglos, además de los esclavos asiáticos y las migraciones sirio libanesas. No obstante, el asunto se reduce a denunciar la elección de un único origen entre la selección posible de antepasados porque entre ellos sólo se incluye a África. O en el caso de los raizales porque niegan África. Se denuncia que lo raizal acuda al origen inglés pero se le fuerza a que se nombre afrodescendiente. O para decirlo de otra manera se denuncia porque esa identidad deja intencionalmente escapar lo negro. ¿Por qué la identidad de las islas debía partir de la garantía racial y hacerse igual al negro de origen cartagenero?, ¿por qué nombrar a ese negro cartagenero como afrocaribe? Como reconocer

la heterogeneidad si no logramos ver las fracturas que representa para los caribeños ser raizales, negros o afro.

3.2.4. San Basilio: la utopía de la resistencia negra a la esclavitud

Es importante clarificar que los historiadores aún no coinciden en cuánto ni cuales palenques existieron en el territorio nacional. En este apartado nos referimos exclusivamente al Palenque de San Basilio en los Montes de María, al sur de Cartagena. La etnicidad palenquera depositada en concreto en las gentes nacidas o que viven en el corregimiento de San Basilio de Palenque está claramente delimitada por las nociones de la antropología cultural. Esta etnicidad posee un registro bibliográfico sobre la diferencia cultural etnográfica con trabajos profesionales desde 1950, además, cuenta con la reconstrucción de una memoria histórica que se remonta al siglo XVI. Los contornos culturales que configuró el trabajo del primer antropólogo negro en el país, Aquiles Escalante, se basan en las continuidades de Palenque con el África Subsahariana. Buena parte del contenido narrativo sobre qué es Palenque fue construido por Escalante, quién a su vez se basaba en los análisis de Herkovitz de las áreas culturales. La narración que se ha hecho de los palenques como espacios de resistencia al modelo de esclavización, pero sobre todo el redimensionamiento de figuras palenqueras emblemáticas han cimentado la idea de que los fundadores del palenque no vivieron una experiencia americana anterior al Palenque, es decir, que casi de inmediato huyeron de los mercados de esclavos de Cartagena al Palenque. La revisión documental puede mostrar que las historias palenqueras del norte del país son más complejas y que requirieron de procesos de conocimiento del territorio, entre otros. Lo cierto es que esta manera de narrar el proceso hace suponer un elemento más fuerte, Palenque es África porque los palenqueros se declaran como descendientes de negros libres, es decir, no aceptan haber tenido ancestros esclavizados. A esto se suma las resistencias anti-esclavistas que significaron las prácticas de cimarronaje.

La memoria que se ha construido sobre Palenque selecciona pedazos de historia colonial de resistencia, confrontación, negociación y dominación de muchos lugares de la región y de épocas diferentes desde el siglo XVI al XVIII. Todas estas líneas históricas se han compactado como la historia oral de Palenque. Como vemos una parte importante de esta memoria ha sido construida desde la oralidad, pero a ella se sumaron con fuerza en los noventa los conocimientos antropológicos de Escalante y las asesorías de la antropóloga Nina de Friedemann y del lingüista Carlos Patiño; además de los rastreos historiográficos profesionales y aficionados. El ideal del cimarronaje lo constituye el supuesto fundador del

palenque, un negro africano que huyó a los pocos días de haber llegado a Cartagena (Escalante fue más cuidadoso en este acercamiento y cuenta una historia más compleja y menos heroica (Escalante 1954)). Benkos Domingo Biohó huyó de su amo junto con otros compañeros hombres y mujeres quienes además convocaron a esclavizados de otros amos a sumarse. Se perdieron en la espesura de los Montes de María, una zona anegadiza bordeada por una ciénaga. Al igual que otros conformaron un poblado o sitio y se organizaron política y militarmente para hacerle frente a las posibles incursiones de los españoles quienes intentaban reducirlos. Así que los grupos de edad o kuagros eran entonces espacios de formación de guerreros. Según Guerrero, en los palenques funcionaba una noción contradictoria de tranquilidad y no violencia hacia adentro y de hostilidad y guerra hacia fuera (Guerrero García 2007).

Los palenques coloniales de los Montes de María lograron diferentes negociaciones con los poderes coloniales en las que prometían no recibir nuevos ex esclavizados huidos a condición de que se les permitiera mantenerse libres y habitando las tierras conquistadas. Así, la noción de los hijos de los primeros palenqueros no incluyó una historia de la esclavización sino de la libertad. El primer convenio en efecto lo logro Biojó, pero el más renombrado es un acuerdo del siglo XVIII con intervención del obispo de Cartagena donde el rey les concede la libertad como pueblo y los exime del pago de impuestos. Este acuerdo no se cumplió porque los esclavistas se negaron a aceptarlo. No obstante, el tratado les permite fundar algunos poblados, entre ellos el actual San Basilio de Palenque.

Un elemento fundamental de esta historia, que es central para articular el reconocimiento actual de derechos, fue la legalización colonial de las tierras. La fundación del sitio (o palenque) significó que la corona cedió tierras comunales y reconoció el dominio territorial de sus habitantes. Esta situación que fue central para dialogar con el estado es la vez un tema de debilidad organizativa pues las tensiones de la economía de mercado exigen la propiedad privada sobre la tierra. Así que Palenque es un territorio comunal y ahora un territorio colectivo de comunidad negra acorde a la Ley 70 desde 2007. En mi primera entrevista con Ailen Salgado, un joven líder palenquero muy crítico de los procesos de etnización en Palenque, me enteré de que unas de las principales confrontaciones internas actuales se produce cuando algunos usuarios de las tierras comunales deciden venderlas como propiedad privada a foráneos. Esto es posible por su calidad de poseedores pero significa, al menos para Ailen que «aquí no hay organización de nada, aquí la gente no apuesta a nada, esto sigue igual, vienen los políticos por votos y ellos los dan, dan la tierra y se conforman con hablar del creole, de los kuagros y de

Pambelé» (Entrevista a Ailen Salgado, Diciembre 2017). Acudir a la venta es actuar de modo individual olvidando el carácter colectivo del territorio lo que supone para Salgado falta de conciencia étnica.

Otro elemento que puso sobre la mesa Escalante y que fue motor central del proceso de etnización que se adelantó en la década de los ochenta es la lengua creole. Desde la lectura de las áreas culturales, para Escalante, en Palenque se hablaba una lengua creole con fuertes influencias de la familia angola-bantu. Durante la juventud de Dorina Hernández encontró en la lengua creole el centro vital de la reivindicación social de los palenqueros en la década de los ochenta:

Mi preocupación principal era que no se perdiera la lengua y la cultura oral. Allí comenzó mi vida organizativa. [...] Hacíamos concursos de lengua palenquera en la Organización cultural de Palenque. Yo era la que me encargaba de hacer carteleras para invitar a la gente al concurso. [...] Los concursos de lengua palenquera se hacían para estimular a las personas a que hablaran mejor la lengua. Usábamos términos que nosotros determinábamos con los mayores. Le preguntábamos a los niños: «¿Cómo se dice pescado en lengua palenquera?» El primer niño o niña que respondía «*matabalá*» ganaba. También les preguntábamos: «¿qué significa *kanatule*?» Quien daba la traducción al castellano: «*hambre*», ganaba un premio. Empezamos este trabajo a comienzo de los años 80; en ese momento desconocíamos los procesos políticos que las comunidades negras estaban adelantando en otras regiones y que luego serían visibles en el plano nacional. Como la lengua palenquera estuvo en desuso durante algún tiempo, el propósito que teníamos era tratar de desempolvar el vocabulario. Queríamos recuperar aquellos vocablos del palenquero que sólo eran utilizados por los adultos.» (Hernández 2012, 67).

Dorina Hernández participó en los movimientos estudiantiles que promovieron una resignificación del ser negro en Cartagena y Barranquilla. Muy joven ella se convirtió en maestra en el único colegio de Palenque y desde allí articuló esas primeras preguntas políticas que habían formulado los grupos de estudiantes y desde allí impulsó que el Ministerio de Educación tomara en serio la necesidad de apoyar la etnoeducación y reconociera que se hablaba una lengua y no un «castellano mal hablado». Su historia de militancia cultural e identitaria la hizo transitar de un grupo pequeño y local a Cimarrón y de allí al PCN. Con el PCN Hernández pasó de su lectura culturalista de la discriminación hacia temas de economía política como la pobreza.

Es a esa lectura cultural que devino en culturalista la que muchos han criticado como falta de proceso organizativo en Palenque. El relato etnicista de Palenque suma a lo dicho antes, el uso de ciertos rituales de muerte conocidos como Lumbalú asociados a cantos con palabras ancestrales no traducibles al castellano (Lumbalú es además el nombre africano del tambor que centraliza el rito). Y por último, Palenque es descrito como una organización social campesina que además se mezcla con una estructura de grupos de edad

conocidos como kuagros (relatados como estrategias de defensa militar en la colonia pero leídos como restos africanos y que continúan vigentes en el presente). Ailen Salgado reconoce que los kuagros existen, no sabe bien si como grupos de edad o de solidaridad y amistad pero su lectura crítica del presente lo hace dudar de su efectividad: «pues claro yo tengo mi kuagro, desde pelao. Pero ellos no me apoyan a mí en lo político, no es que yo tenga la solidaridad de ellos pa' ir y decirles que hagamos cosas acá» (Entrevista a Ailen Salgado, Diciembre 2017). Estos tres elementos: lengua, lumbalú y kuagros garantizan la relación casi directa con lo afro como África y como América, toda vez que elementos como el ritual funerario del Lumbalú puede compararse con los ritos del candomble brasileiro, por ejemplo.

La versión oficial de la etnicidad palenquera no está en debate pues tienen un territorio ancestral, una lengua propia, rasgos culturales africanos como las prácticas religiosas y la música y una estructura social única. No obstante el uso identitario de esa etnicidad desde la otredad y la mismidad si está en permanente debate. Una de las críticas más fuertes no es en sí sobre el relato sino sobre las subjetividades emanadas de esa etnización desde la década de 1990. La consolidación del relato palenquero, así como los ejercicios de autoreconocimiento mediante labores de pedagogía e intervenciones folclóricas y culturales fue promovida por jóvenes palenqueros que vivían en Cartagena y Barranquilla. Buena parte de la reflexión sobre ser el otro y la diferencia en la forma de exclusión la percibieron las y los palenqueros que se desplazaban a Cartagena y Barranquilla buscando fuentes económicas y educación. Esa migración estacional (siempre se regresa a Palenque) era promovida especialmente por mujeres madres de familia que no contaban con el apoyo familiar, social ni económico de los padres de sus hijos. Haciendo uso de sus conocimientos y prácticas cotidianas las palenqueras viajaban a Cartagena y Barranquilla con bateas llenas de diferentes dulces de frutas elaborados por ellas mismas. Montaban la batea en sus cabezas y paseaban por el centro de la ciudad ofreciendo a gritos sus productos.

Según Dorina Hernández nunca se podrá ver a una mujer palenquera buscando trabajo de empleada doméstica porque la conciencia de libertad no se lo permite, por eso, ellas administran su vida produciendo y vendiendo. Muchas de estas mujeres y sus familias se quedaron viviendo en los barrios más pobres de ambas ciudades en casas de madera hechas por ellas mismas. A su condición de clase se sumaba el extraño acento y modos en que hablaban el español, así que siempre pesó sobre ellas la idea que eran más negras y más africanas. En general, se decía y se dice que por su vida los palenqueros han

permanecido «puros» o no se han «mezclado». De forma despectiva la gente blanca y negra (o menos negra como diría Cunin) de Cartagena y Barranquilla se refería a los niños como *palenqueritos que olían mal*, a pescado y a sus mamás como esas *mujeres bravas* que vendían por las calles sosteniendo una batea en la cabeza sin ayuda de las manos. Niños y madres eran además *malhablados*. Al paso de los años los hijos de estas mujeres fueron al colegio y algunos a la universidad en el momento mismo en que florecían las discusiones sobre la etnicidad y lo negro en el país.

De allí, los movimientos estudiantiles con fuertes anclajes culturales empezaron a leer de forma positiva su diferencia e intentaron con éxito reivindicarla. La etnización promovida por el colectivo de jóvenes de la Organización cultural de Palenque inicio como un proceso de identificación con ese régimen de representación que operaba sobre ellos como negativo. Es decir, fue una apuesta por deshacer la marca racial.

En 2005 el Ministerio de Cultura declaró a Palenque como Patrimonio cultural oral e inmaterial de la humanidad, y en 2008 la UNESCO lo incluyó en su listado (UNESCO 2018). La patrimonialización de Palenque ha sido el motor de las críticas al reconocimiento a la identidad palenquera como africana por ser racial y culturalmente «más negros» que otros colectivos negros del Caribe Colombiano. La patrimonialización convirtió las prácticas identitarias recién resignificadas en elementos de exotización de la diferencia. En concreto, el Festival de Tambores de Palenque que vehiculiza la idea del uso africano y ritual del tambor lumbalú, así como la producción y reproducción de otras músicas consideradas plenamente palenqueras, llaman la atención de turistas internacionales y nacionales que llegan al pueblo en busca de esa referencia africana³¹ Cunin es una de las principales críticas del uso de la etnicidad palenquera; para ella los palenqueros fuera de Palenque hacen uso estratégico de su identidad al utilizarla en forma

³¹ Según la página web oficial de la UNESCO:

El espacio cultural de Palenque de San Basilio abarca prácticas sociales, médicas y religiosas, así como tradiciones musicales y orales, muchas de las cuales tienen raíces africanas. La organización social de la comunidad se basa en las redes familiares y en los grupos de edad llamados ma-kuagro. La calidad de miembro del kuagro implica todo un sistema de derechos y deberes hacia los otros miembros del grupo, pero también una fuerte solidaridad interna. Todos los miembros del kuagro emprenden el trabajo diario y organizan conjuntamente los acontecimientos particulares. Los complejos rituales fúnebres y las prácticas médicas son testimonios de los distintos sistemas espirituales y culturales que enmarcan la vida y la muerte en la comunidad de Palenque. Expresiones musicales tales como el «Bullarengue sentado», el «Son palenquero» o el «Son de negro» acompañan las celebraciones colectivas tales como los bautismos, bodas y fiestas religiosas, así como las actividades de ocio. Un elemento esencial del Espacio Cultural de Palenque de San Basilio es la lengua palenquera, la única lengua criolla de las Américas que combina una base léxica española con las características gramaticales de lenguas bantúes. Esta lengua constituye un factor primordial que refuerza la cohesión social entre los miembros de la comunidad. El Espacio Cultural de Palenque está amenazado no sólo por los cambios económicos que afectan a los modos de producción locales, sino también por el conflicto armado entre los paramilitares colombianos y grupos guerrilleros locales. (UNESCO, 2018)

de privilegio frente a sectores «menos negros» de Cartagena y de otros pueblos que al parecer también pudieron haber sido palenques en algún momento (Cunin 2003: 207).

Aunque esa lectura tan instrumentalista puede ser discutida, en realidad Cunin va más allá, y se pregunta por las formas de reproducción de la matriz racial en el Caribe justamente usando como escala de medida la cercanía o lejanía con la cultura y fenotipia africana. La sobre-representación de lo palenquero por fuera de Palenque lejos de reconocer la diferencia cultural significa, para Cunin, que las categorías de lo blanco mestizo y de la ausencia de «negros» se mantienen inamovibles pues lo negro y lo afro se concentra en el poblado de Palenque, situación que ella ha teorizado como «competencia mestiza» .

Esta forma de leer racial que ha sido vehiculizado desde el reconocimiento estatal de Palenque como referente africano hace cada vez más difícil que el estado reconozca las identificaciones como comunidades negras a otros colectivos de la costa caribe, justamente porque lucen menos africanos y menos negros racialmente hablando. Esto entre otras cosas, continúa siendo un obstáculo real para que las comunidades rurales o cercanas a las carreteras puedan exhibir su etnicidad y reclamar derechos. Además, Cunin coincide con Ailen Salgado en que el proceso de etnización no se ha cristalizado toda vez que la culturización ha dejado sin peso un proceso de identificación y organización que por ejemplo transforme las condiciones de pobreza extrema en que viven la gran cantidad de palenqueros dentro y fuera del Palenque de San Basilio (Cunin 2003:254).

Así, por ejemplo, para Herrera los procesos de etnización de los consejos comunitarios de San Cristóbal –un municipio de los Montes de María, cercano a Palenque y donde las condiciones de vida y cultura son muy similares– han tenido que enfrentar un esquema complejo de demostración permanente de su «negrura» . Sin embargo Herrera se distancia del análisis de Cunin al señalar que el impulso del ejemplo y la formación política ofrecida por los palenqueros ha sido fundamental para San Cristóbal (Herrera Arango 2013). San Cristóbal pudo ser alguno de esos palenques coloniales que no ha sido posible ubicar con exactitud o un sitio o rochela en las que confluían indios, mulatos, negros y mestizos huidos de los controles coloniales:

A mí me han insinuado en San Jacinto que eso del consejo comunitario es para sacar provecho y que ni siquiera nos reconocemos como negros aunque sí somos malucos. ¿Cuándo se había visto alcalde por aquí?, menos un gobernador de Bolívar prestando cuidado a lo que hacemos. ¿Cuándo yo me imaginé que iba a conocer a Palenque, que aquí llegaran del Chocó y del Cauca otros como nosotros mismos?, porque somos de los mismo hijos de esclavos, aunque ellos han vivido más en la selva. Yo no sabía ni de los esclavos y me imaginaba la selva como los montes altos que hay en San Cristóbal, pero eso que ellos

contaron nos va a quedar complicadito hacerlo aquí sin árboles ni ranas. Si de eso hablan con lo de la ganancia les digo que sí. Que sí ganamos, que sí somos gente organizada, no es un montaje, es una lucha que no muere, no vamos a reuniones por llenar encuestas, vamos pa' luchar todos los días por los que estamos resistiendo. Ahora somos consejo, pero lo que somos es luchadores (Testimonio de Tarcia Ariza en 2012 en (Herrera Arango 2013: 37).

Lo que está en juego aquí es el proceso que ha vivido la etnización en el país desde la década de los noventa hasta hoy y, en concreto, la forma en que las lecturas de la africanía y lo afro han sobredeterminado las identidades negras («ni siquiera nos reconocemos como negros aunque sí somos malucos»). La culturización sumada a los manejos burocráticos de las políticas públicas de acción afirmativa encuentra un suelo fértil en espacios donde aún se desconocen de forma mayoritaria los derechos como colombianos y los derechos étnicos de la Constitución de 1991.

La imposibilidad de acceder de forma equitativa a esos derechos ha creado un desbalance que es compensado no por la etnización sino por la exotización de la cultura. En este caso podemos decir que la reconstrucción de un relato común y el reconocimiento estatal no parecen ser suficiente para algunos como proceso de etnización. No obstante, vale la pena señalar que la movilización identitaria es la que justamente potencia estos debates y permite poner en la superficie posiciones divergentes de los palenqueros. Tal vez lo más relevante sea que los procesos de etnización no están nunca acabados y que la institucionalización de los procesos no garantiza en sí un proceso de identificación. Es decir, que la institucionalización organizativa y los modelos del estado no son los que ocurren ni como requisito previo ni como producto final del proceso de etnización. Aun así, la relación con la institucionalidad incide en el desarrollo del proceso de etnización, ¿qué tanto? ¿Cuánto sería deseable? Son preguntas que a mi modo de ver no se resuelven en el plano del análisis teórico sino en el confrontación política concreta. En los capítulos 3 y 4 analizo en detalle otros casos de demostración de la negritud frente a proyectos de desarrollo.

3.2.5. Los afrodescendientes, afrocolombianos y lo afro

Para Cunin la etnicidad palenquera queda en duda en tanto la competencia mestiza tiende a lanzarla hacia la exotización o la racialización. No obstante el tema que ella aborda está básicamente referido a unas complejas relaciones de lo negro urbano y lo negro rural. Para los jóvenes estudiantes palenqueros de bachillerato y universitarios que estudiaron en Cartagena y Barranquilla lo negro se presentó como una imposibilidad de moverse en la ciudad y desde allí activaron su politización. Y esa politización sólo

encontró sentido en tanto tenían un anclaje semirural referido al propio pueblo de Palenque al que accedían en menos de dos horas de camino. Y es que lo negro no es una interpelación necesaria en los espacios rurales habitados casi exclusivamente por negros, o aún habitados por negros, indígenas y campesinos. Lo negro empieza a interpelar en relaciones racializadas como las urbanas. Una razón similar nos ofrece Carlos Rosero un activista que influyó fuertemente en los noventa en la conformación del PCN:

En Cali predominaba la cultura blanca. La cultura negra de Cali es la cultura de los barrios marginales en donde la gente vive situaciones de miseria o se mueve en la cultura folclórica de la salsa; sin embargo, en Cali los negros no tenemos una cultura que nos vincule con nuestra historia y con nuestras tradiciones ancestrales (Rosero 2012, 163).

Esa dificultad que enunciaba Rosero se refería a los años ochenta no al presente. No obstante, en ese momento los referentes de lo negro para otros negros en las ciudades no giraban en torno a una posible ancestralidad ligada al Pacífico o al Caribe, además no todos eran migrantes rurales. Si bien la construcción de los palenqueros o de Rosero de una identificación con los lugares de origen de sus familias y con esas historias que estaban allá, significó para otros otras formas de entender la cultura negra. Muchos habitantes de las ciudades tuvieron la interpelación de lo negro por los movimientos internacionales, en especial de Estados Unidos y ya entrados los noventa con el caso de Apartheid Surafricano. Esas luchas no hablaban de lo negro rural ni de las articulaciones locales en que se filtró de diversas formas una multiplicidad de formas de ser negro en Colombia, pero su carácter universalizante basado en la trata colonial de personas de África y el color negro de la piel ofrecían un espectro bastante abarcante de identificación. Un espacio que acudía a la cultura negra, pero no necesariamente a la etnización de lo negro. La cultura se refería o bien a prácticas religiosas, o bien a expresiones culturales artísticas. Otro tipo de expresiones negras con énfasis más étnicos o de trayectorias nacionales como las de Jamaica no fueron muy interpelantes entonces. Rosero agregaba:

Ahora pienso que ser negro en Cali era como una huida, para no enfrentar el hecho de ser negros y no tener una conciencia sobre el tema étnico: era ver las piezas de un rompecabezas en frente de uno y no tener la capacidad de ensamblarlas y leerlas de manera articulada, para sacar las conclusiones necesarias (Rosero 2012, 163).

La respuesta que encontró Rosero junto con las organizaciones de base de los ríos del sur del Pacífico fueron satisfactorias justamente para los habitantes rurales que participaron del proceso de construcción de las «comunidades negras» pero no para otras gentes negras. No para todos la respuesta estuvo dada en lo étnico, sino más bien en una lucha frontal anti racista, es decir, más bien de deconstrucción de lo negro que en su

construcción. En especial para quienes vivían en ciudades³². Para Juan de Dios Mosquera fundador de Cimarrón:

«En Colombia y en América Latina debemos comprender el racismo como la mentalidad, la ideología, la manera de pensar que nos crea la conciencia de la supremacía y la dominación de la etnicidad «blanca», del «mundo blanco» sobre las etnicidades: africana, indígenas y asiáticas, que son consideradas inferiores, subvaloradas y dominadas. [...] Algo muy importante: El racismo como ideología desemboca en las prácticas y formas de la discriminación racial» (Mosquera 2000:20).

Al decir de Mosquera la ideología del racismo y las formas de discriminación se deben combatir con la «Conciencia negra revolucionaria» o «conciencia de afro americanidad», una consigna del movimiento afroamericano en Estados Unidos. «La conciencia negra revolucionaria tiene dos categorías, una económica, o de reconocimiento del proceso esclavista y otra de identidad nacional» (Mosquera 2000: 20). He decidido citar los textos de Juan de Dios porque sus palabras frente a mí eran casi las mismas que había leído antes de encontrarme con él en 2016. El ha trabajado por casi treinta años con estos conceptos y su disposición a conversar sobre la cuestión es más bien estandarizada y pedagógica.

Así lo afro tomó para algunos un cariz más de identificación con la denuncia del racismo. A la vez significó una identificación con África mientras que las comunidades locales de sus padres, abuelos o propias no fueron lugares reales sino espacios de conexión con un África imaginada. Las historias propias de despojo de migraciones internas en el país, de construcciones de historias propias fueron entendidas bajo el esquema de lo afro. Se privilegiaron las historias donde se valoraba la resistencia histórica a la esclavitud y su denuncia, pero al llegar a las ciénagas y los ríos el relato resbala: los negros campesinos y mineros no recordaban haber sido esclavos y no tenían memoria de la abolición de la esclavitud. Aunque actualmente se ha aceptado cada vez con más claridad que en efecto la abolición no fue un hecho histórico relevante para la gente negra porque ya casi todos estaban manumitidos antes de que se emitiera la ley. Pero aún algunos consideran que esa falta de memoria está relacionada con una falta de conciencia de ser negro. En este caso el ser negro queda reducido a la experiencia de esclavización. Es decir lo negro dentro de esta forma de leer lo afro opera en un lugar que marca el origen como dominación pero que no pasa por lugares de identificación de una historia propia construida. Para Mosquera una historia de los africanos en América no ha sido posible, siempre ha sido negada porque ha

³² «De todas formas, en Bogotá se siente que el otro lo marca a uno, constantemente lo señala con la mirada... Cuando uno va a Cali, Bogotá o Medellín, la gente lo señala a uno como negro y antes de eso uno no entendía la dimensión de ser negro» (Rosero, 2012).

sido negado el relato de la trata y el sometimiento y siempre ha sido negada la agencia. Actualmente el insiste que la Cátedra de Afrocolombianidad que lograron como acción afirmativa debe sobre todo contar la historia de África. La agencia de la historia afro y de los afros ha sido negada porque no se admite la existencia de los afrodescendientes. Para él el ser llamados negros es la negación de la existencia y el mantenimiento del racismo (Entrevista a Juan de Dios Mosquera, enero de 2016).

Por otro lado, con lo afro se ha buscado sobre todo entender, explicar y convencer que África habita en los negros (o en los afrodescendientes al decir de Mosquera). Hay una doble continuidad, lo afro es ancestral y es siempre negro. Una versión más antropológica de la cuestión la ofreció Friedemann con el concepto de «huellas de africanía» (y el trabajo de otros investigadores en el mismo sentido como Patiño, Arocha o Claudia Mosquera). Las huellas de africanía hacen referencia a lograr enlazar toda forma local de ser negro con un marcador africano de identidad. Música, expresiones orales, movimiento corporales, espiritualidad, prácticas de sanación, mitos son de una u otra forma pensados desde algún referente africano. Las huellas de africanía conllevan la *afrodescendencia*³³.

Entonces tenemos al menos dos modos de concretar lo afro. El enlace con África y la denuncia de una esclavización que hizo del color el lugar de la dominación y que hoy se evidencia en la discriminación racial. De manera más bien esquemática el enlace local-África ha sido un espacio de militancia académica, donde participan igualmente académicos negros y no negros. Y el espacio de denuncia de la esclavitud y la discriminación actual con fuerte influencia de las corrientes afroamericanas estadounidenses liderado por el Movimiento Nacional Cimarrón. Por supuesto uno se alimenta constantemente del otro. Adicionalmente, el lugar de militancia por excelencia de lo afro es la denuncia del racismo, la exigencia de afro reparaciones y la implementación de acciones afirmativas poblacionales.

Antes de los noventa hubo diferentes grupos e iniciativas urbanas en Bogotá, Nariño y el Caribe, principalmente, de reivindicación racial que buscaba posicionar algunas acciones afirmativas concretas, casi todas personalizadas en algunos líderes

³³ Conocí a Lolia Pomaré en San Andrés (2012) porque su padre fue uno de los hombres que en los años 60 se prestó como buzo para poner altas cargas de pólvora para destruir el coral que circunda la isla y construir el primer puerto moderno. Lolia es además una mujer que cuenta y escribe relatos. El más célebre de todos es el de Miss Nancy. Para el antropólogo Jaime Arocha (Arocha, 1998) este relato que es narrado en buena parte del Caribe insular y continental es muestra de la resistencia cultural de la memoria fanti-ashanti y una «huella de africanía». Pero lo que Lolia me contaba yo lo había escuchado entre los embera. Lolia no sólo es afrodescendiente, es además descendiente de los miskito, su madre era una mujer nicaragüense y miskito que practicaba la curación con planta de sus abuelos y que influyó fuertemente en sus relatos.

intelectuales o con formación profesional (Wabgou et al. 2012). También movimientos más culturales que dieron impulso a las músicas afro caribeñas (Wade 1997). Más que una búsqueda de identidad pretendían posicionar la idea de que lo negro no era malo. Al llegar los ochenta se consolidó finalmente el Movimiento Cimarrón promovido de forma urbana por universitarios, artistas e intelectuales con formación de corrientes de izquierda. Mosquera su fundador se había formado previamente en el movimiento SOWETO:

Los jóvenes del SOWETO aprendimos que debíamos devolvernos la dignidad e identidad cultural africana, eliminando críticamente la lingüística esclavista y deshumanizadora, que debíamos reivindicar la humanidad africana de nuestros ancestros, en un acto de reencuentro con nuestra Africanidad, ultrajada e ignorada por siglos. Decidimos que ya no seríamos más la creación que el europeo y sus sucesores hicieron de nuestros antepasados africanos, que desde entonces conoceríamos, comprenderíamos y asumiríamos que todas las personas heredadas de la etnicidad africana, con todos sus bellos colores del afro mestizaje, somos Africanas, Afrodescendientes, Africanos colombianos, Afrocolombianas, personas afros (Mosquera, s.f.)

Con la creación de la ACIA en los ochenta y la conformación del PCN en los noventa la versión de lo negro como un problema de orden racial fue tomando caminos diferentes y de las luchas afro fueron sometidas a debate. Entre otras porque la forma afro que enlazaba lo local con África ofreció un piso sólido que devino fuertemente esencialista y que impedía pensar el tema central de la ACIA, las tierras. En parte esa esencialización de lo negro como afro y de lo afro como África fue la construcción de la etnicidad como indigenidad. Ancestralidad más territorio. Y la ancestralidad fuera del territorio nacional.

La versión de lo afro de Cimarrón que sirvió a algunas organizaciones de base o a grupos interesados en el Pacífico y algunas zonas del Caribe se vieron diezmados en discusiones y disputas por el control y representación política de la gente negra frente al Estado durante la formulación de la ley 70 de comunidades negras. En efecto, la versión de lo negro como comunidad negra se abrió un poco pero ni las organizaciones ni Cimarrón ni los académicos ofrecieron versiones de lo étnico que no pasaran por la indigenización de lo negro, ni ofrecieron formas de entender lo negro no afro ni lo negro afro urbano, ni lo negro fuera del Pacífico.

Los años dos mil inician aceptando lo afro como concepto y como denominación de forma apromblemática. Para volver a donde iniciamos el capítulo lo afro se convirtió en la forma políticamente correcta de nombrar lo negro porque afro contiene en sí mismo la denuncia del secuestro, el color y la reivindicación sobre la discriminación. Lo afro es una categoría que aunque ofrece un amplio espacio de autoidentificación que ha sido referido a la historia nacional mediante el nombre «afrocolombianos» también sigue quedando en una categoría biopolítica que oculta las contradicciones y heterogeneidades. Esto sin anotar el fuerte y casi obligado componente fenotípico que obliga a exhibir. Barbary y Urrea anotaban al respecto:

[...] se utiliza la denominación de poblaciones *afrocolombianas* en forma equivalente a la de poblaciones *negras-mulatas*, como términos descriptivos, independientemente de un determinado nivel de identidad colectiva o individual que ellas hayan adquirido. En ambos casos estamos aludiendo, en la sociedad colombiana contemporánea, a las poblaciones que de algún modo son descendientes, a través de múltiples generaciones y dinámicas de mestizaje, de los antiguos esclavos africanos, muchos de ellos inicialmente libertos por sí mismos (compra de su libertad o manumisión), mediante cimarronaje o concesión de la libertad por participar en los ejércitos libertadores, y luego en 1851 por la abolición de la esclavitud (Barbary y Urrea 2004:52).

Vista así, la palabra afrocolombiano es sobre todo una categoría de clasificación poblacional estatal, no obstante para efectos del censo debió ser una categoría de identificación, o mejor de subjetivación. Al ser una categoría, en parte, producida desde la academia para ser vehiculizada por el estado, afrocolombiano pertenece en la actualidad al léxico institucional de la diferencia que funciona como categoría de clasificación de población pero que supone una identificación previa clara, informada, abierta y demostrable. Con el debate necesario introducido por Cunin sobre la creencia de que existen negros puros se esperan que sean esos negros puros (racialmente negros, culturalmente africanos) quienes puedan autoidentificarse de esa manera. A la vez se tiende un manto de desconfianza e incredulidad sobre esos que la definición nombra como mulatos, o sea negros no puros. Aquí entramos en un terreno un poco escabroso: lo mestizo. Lo mestizo aunque es muchas cosas es sobre todo una aparente desmarcación de lo racial y de lo cultural. En ese sentido, los mulatos son más o menos «negritos» pero no tienen identidad cultural. Los mulatos no logran ante el estado demostrar que son afrocolombianos y tampoco que son comunidades negras como lo veremos en los capítulos 4 y 5. No obstante, para Cimarrón las políticas públicas de acción afirmativa, reparación y equidad en derechos con los afrocolombianos no se limitan a prácticas del ejecutivo sino que deben ser consignadas en leyes. Una de sus formas de trabajo es la promoción de legislación en especial la antirracista y las políticas educativas³⁴. En este sentido Cimarrón es un promotor de la juridización del tratamiento de lo que ahora llama la etnicidad afrodescendiente o del pueblo afrocolombiano.

3.3. Conclusiones

³⁴ En el informe realizado por Cimarrón sobre la situación de derechos humanos 1994-2004 se enumeran los convenios internacionales firmados por Colombia para la protección de la población afrocolombiana como grupo étnico y las leyes nacionales que tienen la misma finalidad y que son constantemente violadas: - Convención Internacional sobre la eliminación de todas las formas de discriminación racial (1981) – Pacto Internacional por los derechos económicos sociales y culturales (1968) – Pacto Internacional de derechos civiles y políticos (1968) – Convenio 169 de la OIT (1991) – Ley 70 de 1993 de Comunidades Negras – Ley 115 de 1994 de Educación – Ley 649 de 2000 que abre 2 curules para afros en el Congreso y Ley 725 de 2001 para la celebración del día Nacional de la Afrocolombianidad (Cimarrón y Reales 2004).

La propuesta de comunidades negras como el referente de la etnización de lo negro ha significado una serie de retos que no todos están resueltos. Por una parte hay una tensión con las posibilidades de existir desde la diferencia en las ciudades. Esta disyuntiva además no se parece en la actualidad a la que se daba en los ochenta y noventa. Desde 1993 el desplazamiento forzado obligó la migración de una gran cantidad de población negra, especialmente del Pacífico. Se considera que casi el 50% de los desplazados actualmente son negros. Y que los desplazamientos provienen de aquellas zonas donde ya se habían reconocido territorios colectivos de comunidades negras. Así que el enorme esfuerzo organizativo, identitario e institucional que hizo mover la reglamentación de la Ley 70 para la entrega de territorios colectivos y otro tipo de medidas está en riesgo. Después de diez años de desplazamiento permanente y con pocas o ningunas iniciativas gubernamentales de retorno seguro y digno, las familias han reconstruido sus vidas en las ciudades. Muchos niños y jóvenes tiene el referente de la ciudad no tiene para ellos sentido ir a vivir al campo. Así las nociones de lo negro como etnicidad se tienen que mover hacia qué sería la etnicidad negra en las ciudades. Esto frente a un estado que ha creído de manera constante que lo étnico siempre debe ocupar espacios rurales, baldíos y selváticos.

De otro lado está la reproducción de la matriz racializada en el esquema del negro puro o de la competencia mestiza que no logran superar las comunidades rurales o semiurbanas de la costa Caribe que al no tener un amplio repertorio folclórico no convencen de su negridad o su africanía ni a sus vecinos ni a los interlocutores estatales o empresariales que vienen por sus tierras.

Ante estas disyuntivas precisas que abordaré con más precisión en los capítulos 3 y 4 el reto identitario se debate en dos sentidos, por un lado hacer de las categorías impuestas espacios de subjetivación y en definir qué se espera de una identidad negra. El primer sentido está siendo en buena medida disputado por el debate que plantea sobre cómo las identidades cabe o no en esos clasificadores y luego en sí tiene sentido en que se queden quietas allí. Por un lado está la propuesta del PCN ya no tanto anclada en las comunidades negras, sino sobre todo en dar sentido a lo que sería el «pueblo negro» y quiénes podrían sentirse identificados con esa propuesta que mira al presente y al futuro en Colombia y que ve en África un referente pero no un futuro³⁵. Y que apuesta por una identidad en forma de etnicidad. Del otro lado, estaría una propuesta que piensa más desde una identidad cultural/

³⁵ Sabemos que somos negros en la medida en que hay una conexión con África, pero a diferencia de mucha gente de Estados Unidos que se siente africana y quiere volver a África, nosotros nos entendemos como colombiano y nos construimos culturalmente en Colombia; eso es lo que significa que somos renacientes. (Rosero, 2012)

racial, con un amplio énfasis en lo racial y que propone que el contenido fundamental del «pueblo negro» es su carácter «afrodescendiente» y en temas de reparación más bien «afrocolombiano» . En fin una identidad que se cree a partir de lo afro con un fuerte anclaje racial.

Por último, tenemos que el riesgo de que los procesos identitarios que reclaman un reconocimiento y atención estatal desde la lectura de la diferencia a la vez juega al ejercicio del control biopolítico de las poblaciones. La heterogeneidad de las experiencias aquí presentadas muestra cómo la biopolítica no alcanza a cubrir el flujo en permanente desplazamiento de las identificaciones. Al considerar reducir el relacionamiento de la diferencia a categorías que hablan aparentemente de la heterogeneidad (raizales, comunidades negras, palenqueros, afros) pero que se sintetizan por economía del lenguaje del lenguaje en frases hechas como «los étnicos» o «los afros» , sumadas a procesos de identificación que proponen lecturas esencializantes de color de la piel y el origen, o de categorías como las «comunidades negras» que terminan imponiendo un modelo de lo negro se cae necesariamente el biopoder. Y máxime porque la urgencia de atención de situaciones de racismo estructural como la pobreza, la educación y falta de fuentes de trabajo convocan a estar en medio del ejercicio de la gubernamentalidad. Y es desde la relación con esa gubernamentalidad que las políticas de la identidad tendrían o no algo que decir.

4. LA GUBERNAMENTALIZACIÓN DE LA ETNICIDAD. LA CONSULTA PREVIA COMO TRÁMITE ADMINISTRATIVO

En consecuencia, será menester enmarcar los fenómenos de tal manera que no se desvíen o que una intervención torpe, arbitraria y ciega los haga desviar. Habrá que introducir entonces mecanismos de seguridad. Como los mecanismos de seguridad o la intervención, digamos, del Estado tienen la función esencial de garantizar el desenvolvimiento de esos fenómenos naturales que son los procesos económicos o los procesos intrínsecos a la población, ése será el objetivo fundamental de la gubernamentalidad (Foucault 2006, 404) .

4.1. LA GUBERNAMENTALIZACIÓN DE LA ETNICIDAD

Una manera plausible de realizar una descripción etnográfica de una consulta previa debería partir, por ejemplo, del momento en que se decide su realización o del momento en que son informadas las partes sobre la primera reunión. Sin embargo, en Colombia esta situación no se presenta casi nunca. A las consultas previas las anteceden trámites empresariales, demandas u órdenes jurídicas, y procesos burocráticos para determinar al sujeto de consulta. Además, los procesos de consulta muchas veces, ya iniciados, son noticia porque se detienen o son demandados ante jueces. La realización de las Consultas previas, libres e informadas (CPLI, en adelante), el derecho a las CPLI y la forma en qué deben realizarse han sido un permanente debate que ha tomado un matiz fuerte más o menos desde 2010.

En este capítulo me interesa mostrar que mientras el reclamo del derecho se expresa en lo jurídico, los procesos de CPLI promueven la gubernamentalización de la vida de los colectivos étnicos. Entiendo la gubernamentalidad, planteada por Foucault, como una tensión en tanto que es una forma de gobierno que hacen posible la existencia del Estado mediante la administración de la población con técnicas de saber-poder y dispositivos de seguridad que se sustenta en la libertad y el ejercicio de contraconductas que reclaman desplegar sus propias formas de verdad (Foucault, 2006). Una tensión entre unas formas represivas de control y el uso de libertades. En tanto que el poder gubernamental escapa del poder soberano las técnicas de gobierno de la población y las de sí no emanan del poder central del soberano, o del estado. Es más bien un deseo de ser gobernado, y hacerle frente a un gobierno que excede al gobernar (A. Lazzari 2000; Rose, Pat, y Valverde 2012: 115). Un gobierno de la población que exige y requiere su libertad. Rose plantea la urgencia del uso de la libertad para el despliegue de la gubernamentalidad, en tanto no se le opone:

Los sujetos estaban obligados a ser libres y se les requería conducirse a sí mismos responsablemente, que dieran cuenta de sus propias vidas y sus vicisitudes en términos de su libertad. La libertad no se oponía al gobierno. Al contrario, la libertad como opción, autonomía, responsabilidad de sí, y la obligación de maximizar la vida de uno como una suerte de empresa era una de las principales estrategias de lo que Rose llamó gobierno liberal avanzado [...] – porque la ética de la libertad misma formaba parte de una fórmula concreta para gobernar sociedades libres. (Rose, Pat, and y Valverde 2012: 126)

En este sentido la CPLI es definida, como veremos, como un derecho a la participación política, son los sujetos étnicos quienes deben decidir, desde su libertad, el exceso o carencia de gestiones administrativas sobre sus propias poblaciones. Sujeto étnicos que como hemos visto (capítulos 1, 2 y 3) se han constituido mediante ejercicios de autonomía que buscan ejercer gobiernos propios en relaciones de dependencia estatal. Exigir los derechos a la CPLI implica de cierta manera hacer un uso de la libertad para ser gobernado. Por otra parte, la gubernamentalidad se trata, de una técnica de gobierno que no se ejerce sobre el territorio sino sobre la población, que transforma el ejercicio de la soberanía sobre el territorio en prácticas económicas sobre la tierra que hace posible la producción (Foucault, 2006). Habría que ajustar un poco más esa noción de tierra que estaba pensada, en el siglo XVIII por los fisiócratas, para la producción agrícola por una que nos permita entender los modelos de la economía extractiva, que son el centro del debate de la CPLI y donde el objeto y el medio de la producción es la tierra. Es decir, donde el producto y el lugar de la producción están estrechamente asociados. Una mina de carbón es en sí misma la montaña y el producto, por ejemplo. Así, que la tierra es producto, medio y objeto de producción y eventualmente territorio (o mejor confluencia de territorializaciones, las de los espacios vividos indígena, campesino, colono o/y obreros temporales de las obras, las de la empresa y sus proyectos, el municipio, los parques nacionales, y de cada uno de los actores armados). En este capítulo mostraré cómo la CPLI es, sobre todo, un trámite administrativo y un espacio de confrontación. Ejecutar un proyecto en sí mismo con todas sus etapas es igualmente un ejercicio gubernamental con tecnologías biopolíticas diferentes a las del trámite delineado para las CPLIs. Ambas, son modalidades de gubernamentalidad pero no son equivalentes. En cualquier caso aquí la discusión de fondo es pensar los dispositivos de poder en tanto administración y normalización mas que (o en complemento) con los de soberanía. Para la gubernamentalidad la fuerza de lo «administrativo» en su carácter «gris», rutinario, y extenuantemente técnico. (todo esto, claro, se enmarca en la visión de Foucault de pensar las dispersiones capilares del poder) .

La consulta previa selecciona, clasifica, crea y define una población específica: las comunidades étnicas (Ver Ilustración 2). La creación misma de esa población deja fuera un amplio conjunto de colectivos que consideran y pueden mostrar que participaron de historias coloniales y republicanas de marcación de diferencia racial y cultural. Pero como el desarrollo es en sí mismo un ejercicio de crear la diferencia con la creación del sujeto de consulta no todos los marcados quedan convertidos o son asumidos como sujetos de consulta. Los sujetos de consulta se llaman «comunidades étnicas». Así que la CPLI permite el uso de la libertad de las «comunidades étnicas», y limita sus derechos frente a otras poblaciones: la nación entera, los empresarios, las multinacionales. Gestiona la tierra, la producción y los territorios. Y, por último, en ese ejercicio libre de las contraconductas permite tomar –y reprime la toma– de decisiones «autónomas» sobre recursos, tiempos y gestión de pequeñas porciones de población. Además cede la gestión de esa población a sí misma, o al menos, la gestión de reparación de daños ambientales y externos a su «integridad cultural» (Boccaro 2007, 202). La CPLI como una técnica de los dispositivos de seguridad del estado pone en tensión la gestión de la producción primaria y el dejar vivir. Reprime y permite. Por tanto, propongo que el proceso de acceder al derecho a la CPLI, por parte de los colectivos en etnización, bien de forma regular o por reclamo, conduce a la gubernamentalización de sus vidas.

Distingo a los colectivos en etnización de las «comunidades étnicas». Por colectivos en etnización entiendo aquellos «agrupamientos» en procesos de identificación étnica—con un anclaje histórico multicultural y racial/colonial. Es decir, colectivos marcados que se han visto interpelados por las formas históricas de la diferencia y buscan actuar de formas novedosas sobre ellas con las herramientas de que disponen en el presente. El eje central es que la diferencia étnica es el producto de varias capas históricas, coincidiendo en lo que Segato llama identidades históricas y Briones «trayectorias» (Briones, 2005; Segato, 2002, 2007). Pero además, los colectivos en etnización actúan de manera novedosa ya que la etnicidad aunque autorizada en el pasado está interesada en actuar en el presente, a veces acudiendo al factor cultural, a veces impugnando la raza y otras, menos evidentes, buscando emancipaciones desde la racialidad, en vez de ocultarla (este es el caso particular de negro del PCN, pero también la búsqueda aun sin salida de lo racial que intenta posiciona Cimarrón. Mucho más difícil de observar en el mundo indígena). Un elemento clave en las etnicidades negras e indígenas es que sus prácticas de presente impugnan las dominaciones del pasado y del presente. Pero a la vez actúan desde la performatividad que esas decantación de dominación generó (por ejemplo, el uso de los

cabildos como espacios de gobierno, la búsqueda de autoridad en la imagen del nativo ecológico, las alusiones a la sabiduría ancestral).

Por otra parte, la expresión «comunidades étnicas» hace parte del léxico gubernamental de la diferencia que intenta nombrar homogéneamente a los colectivos en etnización que adscriben luchas identitarias por la diferencia. «comunidad étnica» es un término sin definición puntual que se usa regularmente en todo tipo de documentación estatal pública y también privada y que intenta congrega a lo indígena y lo negro/afro. Así que mientras colectivo etnizado es un proceso inacabado de subjetivación política agenciado por colectivos marcados, «comunidades étnicas» es un término ambiguo que no necesariamente connota procesos de identificación, tan solo de clasificación. La asignación estatal o privada de un colectivo como comunidad étnica es la creación del sujeto estatal de derecho a la CPLI y por supuesto un límite poblacional. Un ejercicio racista como EL que delineé al final del capítulo 1, donde para defender la sociedad, para desplegar los dispositivos de seguridad se debe normalizar la muerte de algunos. Estar clasificado como «comunidad étnica» o en la población marcada pero sin estatus de «comunidad étnica» implica acciones de prolongar o no el dejar morir. Hay una fuerte tensión acerca de si la CPLI es un hacer vivir o es un dejar morir. esto debe ser explicado o demostrado abajo. Aunque los colectivos en etnización responde a interpelaciones estatales y en gran medida están modelados por el estado a su vez los espacios de subjetivación pueden distanciarse de la lógica estatal o en todo caso considerar, o buscar, hablar en su propio nombre y no en el del estado. En cambio, las «comunidades étnicas» son efectivas porque actúan desde la exterioridad.

Mi argumento no se detendrá en la posibilidad o imposibilidad del sujeto para acceder al derecho. Más bien, me interesa la forma en que al imponerle unos contornos étnicos a ese sujeto se gubernamentaliza la etnicidad de modo que se reduce a una opción identitaria estatizada (Boccaro 2007, 201). En tanto que las comunidades étnicas ponen límites precisos a los colectivos marcados como parte del dispositivo de seguridad, parto de suponer que la etnicidad performada por el trámite de la CPLI está fuertemente garantizada en relaciones racializadas de la diferencia. El sujeto de la CPLI desea ser gobernado, ubicado, identificado, certificado y, a la vez, desea conducirse y ser conducido.



Ilustración 3. Las comunidades étnicas. Fuente: Cartilla Abc de la Consulta Previa. DCP

Las CPLI tienen dos instancias de aplicación. Una, la consulta sobre acciones que afecten la vida por intervenciones y extracción de recursos naturales en el territorio donde se habita, que son las que estoy denominando ambientales. Y dos, aquellas que consultan sobre leyes, normas o políticas que el estado diseña para la gestión de la vida de los colectivos en etnización. La gubernamentalización mediante las consultas previas en casos legislativos mantienen una lógica de gobierno centralizado, de trámite clientelar y de creación de élites étnicas expertas que monopolizan la representatividad. En el resto del capítulo me detendré en las consultas ambientales.

4.2. LA CONSULTA PREVIA LIBRE E INFORMADA COMO TRÁMITE ADMINISTRATIVO

4.2.1. ¿Qué es y cómo se establece y regula la Consulta Previa, Libre e Informada?

Más allá del contenido mismo de la política gubernamental actual, que incide de forma directa en la posibilidad e imposibilidad de garantizar los derechos humanos, me interesa rastrear los modos en que la realización de la consulta previa introduce espacios de etnización y racialización que resignifican la diferencia cultural. Mi interés en este apartado no es explicar en profundidad los fundamentos jurídicos que sustentan el derecho a la CPLI. Pero por supuesto, primero, es necesario entender el procedimiento.

La Consulta Previa, Libre e Informada es un derecho de los pueblos indígenas y tribales promulgado en el Convenio 169 de 1989 de la OIT. Todos y cada uno de los derechos allí consignados han sido también acogidos en declaraciones de las Naciones Unidas y recientemente de la OEA. Los derechos del Convenio están orientados de forma diferencial pero se espera que sean acogidos en todos los países del mundo. No obstante,

por razones históricas en espacios geográficos como el África, hay otros convenios y declaraciones que han adquirido mayor fuerza. En América, en general, todos los países son firmantes del Convenio 169, donde tiene bastante acogida. Las particularidades constitucionales nacionales unidas a las movilizaciones colectivas y fuerza de los movimientos identitarios de cada país y a la estructura histórica de cada estado hacen que la puesta en marcha del Convenio en su conjunto sea particular en cada caso. El derecho a la CPLI tiene igualmente desarrollos, cumplimientos y procedimientos específicos en cada país³⁶. En el caso colombiano parte de las particularidades están dadas por el direccionamiento concreto de los gobiernos nacionales que se vienen alternando desde 1991.

En Colombia, el específico derecho a la CPLI no está atado a ninguna ley específica, sino a leyes que la incorporan en procesos concretos. La totalidad del Convenio 169 fue acogido por la Ley 21 de 1991 y con eso la consulta previa se convirtió en un derecho de obligatorio cumplimiento por parte del estado. Además, el artículo 44 de la Ley 70 (o de Comunidades Negras) de 1993 establece la obligatoriedad de consulta para estos colectivos. La Ley 21 de 1991 establece la consulta para los proyectos de desarrollo como infraestructura, extractivismo, estudios que afecten de forma directa el ambiente y pongan en riesgo la vida de los pueblos indígenas y/o tribales. Además, por el desarrollo acelerado del principio de autonomía (sin tocar el de libre determinación), propiciado por la militancia del movimiento indígena, se hizo urgente consultar, también sobre actos administrativos, en especial leyes. El ajuste constitucional a esta forma de consulta lo dictó la Corte Constitucional en 2008 (Sentencia C 030 de 2008). La forma de concreción de esta nueva forma de consulta para «comunidades indígenas» consistió en ampliar el alcance de la Mesa Permanente de Concertación (MPC) que ya tenía las funciones de concertar medidas administrativas en temas de tierras, salud y educación. Además había otras reglamentaciones que crearon espacios de concertación en temas de derechos humanos a causa del conflicto armado.

Para el caso de las comunidades negras, el tema es más confuso, pues se creyó que la mesa creada para el tema de tierras en la Ley 70, llamada Comisión Consultiva de Alto Nivel, podría asumir las funciones de consulta de leyes. Sin embargo esta presuposición nunca se concertó. Finalmente, años después, también por orden de la Corte Constitucional

³⁶ Perú y Chile son los únicos países del continente que operan la CPLI mediante una ley de la república. En Perú desde la fecha de su emisión en 2013 hasta la fecha se han realizado 24 consultas previas. De esas 13 ya concluyeron. En: Fundación para el Debido Proceso (2015) Derecho a la consulta y al consentimiento previo, libre e informado en América Latina. Avances y desafíos para su implementación en Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Guatemala y Perú

se creó el Espacio Nacional de Consulta Previa. En ambos casos los espacios de consulta nacional de leyes han creado fricciones internas y una cada vez más rígida verticalización de la representatividad en manos de élites indígenas con capitales culturales universitarios (en especial abogados) y asentadas en las ciudades.

Para articular el primer motivo de consulta el artículo 76 de la Ley 99 (o de Medio Ambiente) de 1993 determina que el derecho es un prerequisite para otorgar Licencias Ambientales. Para el segundo caso, la ley 70 contempla algunos lineamientos que han llevado a proponer la creación de un «espacio nacional de consulta» para comunidades negras, palenqueras, raizales y afrodescendientes que aún está en debate.

Ley o decreto	Casos ambientales	Actos administrativos, leyes, políticas	Reglamento procedimiento de consulta
Ley 21 de 1991. Art 15	X	X	Acoge la totalidad del Convenio 169 de 1989 de la OIT
Ley 99 de 1993. Ley de medio ambiente	CPLI como prerequisite para tramitar las Licencias Ambientales.		
Ley 70 de 1993	Incidencia local en cada territorio afectado. Art 44		
Decreto 1397 de 1996		Crea MPC	
Decreto 1320 de 1998	Reglamenta CPLI para la explotación de los recursos naturales		Responsabiliza al Ministerio del Interior
Sentencia T-576 de 2014 ³⁷		Ordena el Espacio Nacional de CPLI para comunidades negras, palenqueras, raizales y afrodescendientes. Y deja sin efectos el Decreto 2163 de 2012 , reglamentaba la Comisión Consultiva de Alto Nivel.	

Tabla 1. Soportes normativos de la Consulta Previa en Colombia

Para los pueblos indígenas el Decreto 1397 de 1996 creó la Mesa Permanente de Concertación con los pueblos y organizaciones indígenas. Es decir, en caso de consultar

³⁷ Esta sentencia de la Corte Constitucional (Sentencia T-576 de 2014) fue el camino elegido por algunas organizaciones afro para demandar el tratamiento general que se daba en el Ministerio del Interior a las consultas previas con las comunidades negras. Mas concretamente el tratamiento selectivo, interesado y concentrado que le dio el entonces ministro Germán Vargas Lleras. El exministro, exvicepresidente y actual candidato presidencial creo una élite negra en el país para consolidar la Alta Comisión Consultiva para tierras colectivas que creo la ley 70. Con esto le dio funciones que no le correspondían como el trámite de consultas previas y sobre todo afectó la forma de elección local y regional de representantes, dejando sin representación política efectiva a todas las organizaciones negras que no tenían título colectivo. Aunque el Espacio de Consulta ya se creó algunos líderes opinan que los niveles de manipulación estatal de forma directa de Vargas Lleras siguen siendo reales en la totalidad del país y que los representantes actuales también se eligieron a dedo. (Entrevista con Astolfo Aramburo, líder del PCN, 2016)

leyes se han generado espacios de representación nacional para la interlocución. La Tabla 1 muestra la incidencia de cada norma en cada caso.

Pero ni la ley 21, ni la ley 99, ni la ley 70, ni el decreto 1397 explicitan cómo se debe hacer una CPLI. Para resolver esa inquietud se formuló el Decreto 1320 en 1998 que estableció unas reglas de juego más o menos claras, pero sin entrar en detalles de especificidad. Cada ministro del interior ha establecido su propio procedimiento intentando ajustarse al decreto 1320. Pero desde 2013 el gobierno de Juan Manuel Santos prefirió estandarizar el procedimiento mediante la *Directiva Presidencial 10 de 2013. Guía para la realización de la consulta previa a comunidades étnicas*. El decreto 1320 es la normativa más elaborada que existe al respecto, pero el gobierno Santos decidió especificar aún más el procedimiento. Desde su fecha de emisión hasta el presente, la Directiva Presidencial 10 es el mecanismo usado por el gobierno para adelantar los procedimientos que dan forma al derecho a la CPLI.

La directiva presidencial tiene dos intenciones, por una parte, agilizar los licenciamientos ambientales a las empresas operadoras y, por otra parte, evitar las disputas jurídicas que históricamente ha ocasionado la ejecución de las consultas. Como vemos en la ilustración 2 el gobierno colombiano entiende que los colectivos en etnización rivalizan con el desarrollo. Sobre esa base las comunidades étnicas pueden armonizar con el desarrollo en tanto permitan CPLIs en los términos de la Directiva 10 de 2013. La realización de CPLI en Colombia, así como su historia se debe en concreto a dos grandes procesos de movilización social que incluyeron la acción judicial por procesos extractivos en la década de los noventa. Concretamente la puesta en marcha del Bloque petrolero Samoré en territorio del pueblo indígenas U'wa y la construcción de la represa hidroeléctrica Urrá en territorio de los embera katio (ver capítulo 2). En ambos casos, la presión social con marchas, tomas, solidaridad internacional, sumadas a la presión en las cortes internacionales forzaron a que un tercer actor entrara en la disputa. El uso de nuevos mecanismos de defensa como la tutela y de instancias como la Corte Constitucional mostraron un modelo de reclamo de derechos a la diferencia desde la promoción y defensa constitucional de los derechos. Como corolario, Colombia, que atravesaba entonces serios cuestionamientos por violaciones a derechos humanos, debió responder ante las cortes nacionales e internacionales por la vulneración de los derechos humanos a grupos indígenas y afrodescendientes. Por eso, los diferentes gobiernos han intentado frenar los motivos de queja mediante la sofisticación de los procesos burocráticos sin renunciar a sus

intereses extractivistas. (Ver Anexo 2. Tabla Sentencias de la Corte Constitucional por CPLI).

Las demandas al estado objetan el incumplimiento del derecho a la CPLI y las sentencias de la Corte Constitucional intentan proteger ese derecho, no obstante, como veremos, para los gobiernos la CPLI es un trámite antes que un derecho. La burocratización logra mostrar que se cumple con las normas sin que sea necesario cumplir con el derecho. En tanto trámite, su ejecución está garantizada mediante la Directiva 10. El resultado es que una vez que la Corte ordena restituir el derecho el estado activa un trámite. Esta situación me lleva a plantear que el manejo estatal de los colectivos étnicos y de algunos defensores del derecho a la CPLI es una articulación que habilita la gubernamentalización de las comunidades étnicas.

El gobierno insiste en aparecer como un garante de los derechos a la diferencia y usa como estrategia la presentación de datos numéricos inflados sobre la satisfacción del derecho a la CPLI. Al finalizar 2016 la DCP explicó que, entre los años 2011 y 2016, fueron solicitadas 11.025 licencias ambientales. Casi el doble de las 6.000 que se habían tramitado entre 2003 y 2010. Pero un mismo proyecto puede solicitar varias licencias (porque, por ejemplo, cambia la ubicación de un pozo). Como resultado de esas solicitudes, se realizaron 5.397 consultas previas con acuerdos entre las partes y 29 intentos fallidos. También entre 2011 y 2016. Las cifras pretenden desmentir que el gobierno violenta los derechos étnicos. Estos números en comparación con países como Perú (que ya tiene una ley de consulta) resultan totalmente desbordantes. Desde 2013 que se implementó la ley allí se han realizado únicamente treinta procesos de consulta. Las cifras siempre son especulativas aunque parezcan imparciales. En el caso del número de consultas me parece casi imposible establecer comparaciones con otros países ya que las CPLI's en Colombia, como he dicho, son un procedimiento de licencia ambiental, no una decisión sobre un proyecto determinado. Más consultas no significan un mejor acceso al derecho a decidir sobre el futuro en el que son implicadas las comunidades étnicas. Las CPLI's no son sinónimo de participación política. Aun así las cifras pueden ser un indicador, también irreal, de la sobre-intervención del territorio nacional por el extractivismo minero energético y la conectividad para los tratados de libre comercio.

Para hacer esos datos comprensibles es necesario agregar un par de cifras más. Siendo optimistas podemos afirmar que más o menos el 3% de la población colombiana se definió como indígena y el 10% como negra/afro en el censo de 2006. Es decir, que sobre el 13% de la población cultural y racialmente marcada se efectuaron el 50% de las

acciones necesarias para adelantar la extracción de recursos naturales o realizar obras de infraestructura vial. Aunque esta aproximación es cierta es del todo incompleta. El Ministerio del Interior no realiza consultas previas a las personas o grupos que se autoadscriben como indígenas o negros sino a quiénes dicha agencia considera sujeto colectivo de derechos étnicos. Así que no todos los que se consideren marcados cultural o racialmente son beneficiarios del derecho a la consulta previa en Colombia.

Adicionalmente, como en Colombia existe la propiedad colectiva de la tierra para indígenas (resguardos) y para negros o afrodescendientes (territorios colectivos de comunidades negras) podríamos argumentar que las tierras del 13% de la población es afectada con el 50% de los proyectos extractivos. Como todas las cifras, las que acabo de mencionar son engañosas. Durante los últimos veinte años el estado colombiano legalizó algunas tierras de resguardo que habían sido concedidas en el periodo colonial (resguardos coloniales) o concedió tierras a pobladores que habitaban baldíos. En algunos casos el número de hectáreas entregadas es desproporcionado. Sin embargo, para las poblaciones negras e indígenas que no habitan tierras baldías las posibilidades de tierras es casi inalcanzable. En el mapa del Anexo 1 puede apreciarse resaltados en amarillo los resguardos indígenas y en rosado las tierras colectivas de comunidades negras tituladas hasta 2016

4.2.2. La Consulta Previa, Libre e Informada y el licenciamiento ambiental

La Ley 99 de 1993 o de Medio Ambiente establece que todo proyecto de desarrollo que implique la extracción de recursos naturales debe obtener una licencia ambiental que sustente y evalúe los efectos de las obras y el funcionamiento de los proyectos sobre el medio ambiente y presente planes de manejo para mitigar, evitar, reparar y corregir los daños. A su vez, la CPLI es un paso obligatorio para obtener la Licencia Ambiental. Igualmente lo reglamenta el Decreto 1320 de CPLI. Siendo así, la CPLI no es una decisión para permitir o no la realización de un proyecto, como se suele pensar al desear el derecho al veto, ni para establecer consensos, sino un trámite que debe seguir toda empresa estatal, privada o mixta para obtener una licencia ambiental. Para la Ley del Ambiente, la consulta es parte del proceso de mitigación, reparación y compensación de impactos. Los acuerdos obtenidos en la CPLI serán parte del Plan de Manejo Ambiental (PMA, en adelante).

La CPLI se circunscribe a la concertación de impactos ambientales y la negociación de compensaciones de impactos no mitigables y no corregibles, no a la decisión de permitir o no una intervención en un territorio. Ocasionalmente, también se conduce al pago de

servicios ambientales. Al estar dentro del procedimiento de obtención de licencias ambientales, la CPLI se limita a la discusión sobre cómo se realizará la intervención y, en concreto, sobre cómo se adelantará el Plan de Manejo Ambiental (PMA, en adelante). Los Estudios de Impacto Ambiental (EIA, en adelante) delimitan qué se puede consultar y qué no dentro de la CPLI. La CPLI es un espacio de información (los colectivos en etnización obtienen información del proyecto, las consultoras obtienen información de los colectivos sobre todos los ítems del EIA) y negociación, no de decisión. Contradictoriamente, los resultados de los EIA que incluyen a los acuerdos de la consulta, sí son elementos de toma de decisiones para las empresas, por ejemplo, sirven para ajustar o modificar diseños. Adicionalmente, la CPLI no genera resultados vinculantes para el estado, únicamente se basa en la «buena fe» de las partes.

4.2.3. El flujo de la Consulta Previa, Libre e Informada para proyectos, obras o actividades

En la Ilustración 4 presento el proceso de licencias ambientales dentro del que se inscribe la CPLI. (1) En la etapa de planificación el gobierno (Departamento Nacional de Planeación –DNP, Presidencia de la República y ministerios) ha diseñado los programas de desarrollo que emprenderá. (2) Se inicia el proceso de diseño y de adjudicación a gran escala (FONADE, Agencias de los ministerios). Después (3) los proyectos se someten a licitación o se venden en ruedas de negocios (por ejemplo en el mercado de bloques petroleros o de títulos mineros) para ser adjudicados a privados para su explotación, exploración, operación y/o construcción. Hasta aquí la proyección de política, el diseño de planes y programas y la adjudicación de proyectos no se ha sometido a participación política de ningún sector. (4) Una vez adjudicados los proyectos, las empresas o consorcios tienen la obligación de obtener licencias ambientales en diferentes momentos de los procesos de estudios y ejecución y en diferentes tramos o sectores del producto concesionado (por ejemplo, sólo un sector de un bloque petrolero o un sector de un lote con título minero, o para exploración, o para el montaje de la plataforma). Como expuse anteriormente, uno de los pasos dentro de la licencia ambiental es la consulta previa, libre e informada. Pero esto sólo en caso de que haya presencia de «comunidades étnicas» en las áreas de afectación de las obras. El trámite de licencia ambiental se realiza frente la Agencia Nacional de Licencias Ambientales que anteriormente era una dependencia del Ministerio del Interior. (5) Por otra parte, la Consulta Previa, Libre e Informada es un trámite ante la Dirección de Consulta Previa del Ministerio del Interior (DCP, en adelante).

Ella es la encargada de tomar la decisión de si debe realizarse o no una CPLI. Y esa decisión está sujeta a lo que se indique en la «Certificación de Presencia de comunidades étnicas». La certificación es una competencia exclusiva de la DCP según el Decreto 1320 y la Directiva Presidencial 10. (6) Cuando la certificación confirma *presencia*, se debe realizar una consulta previa. Para que la Dirección de Consulta inicie el trámite de certificación es necesario que la empresa tercerizada que realiza el EIA para la empresa contratante del proyecto lo solicite (en el capítulo 4 revisaré detalladamente las implicaciones de la certificación de presencia). Lo que quiero señalar aquí es cómo el derecho a la CPLI toma forma en el licenciamiento ambiental y en este proceso el derecho queda convertido en un trámite evidenciado en un papel para las empresas y el gobierno.

Hasta aquí las «comunidades étnicas» no han sido partícipes en absoluto de las decisiones o del acceso a la información. Incluso las certificaciones se realizan con desconocimiento pleno por parte de las «comunidades étnicas». De momento tenemos dos o tres actores gubernamentales y dos privados o mixtos:

- Agencia estatal oferente (Agencia Nacional de Minería –ANM–; Agencia Nacional de Hidrocarburos – ANH–, etc.)
- Dirección de Consulta Previa – Ministerio del Interior
- Autoridad Nacional de Licencias Ambientales – ANLA y/o corporaciones autónomas regionales – adscritos al Ministerio del Ambiente y Desarrollo Sostenible
- Operador o empresa dueña de proyecto (pública nacional o privada nacional o multinacional)
- Consultor para EIA (empresa privada nacional o multinacional)

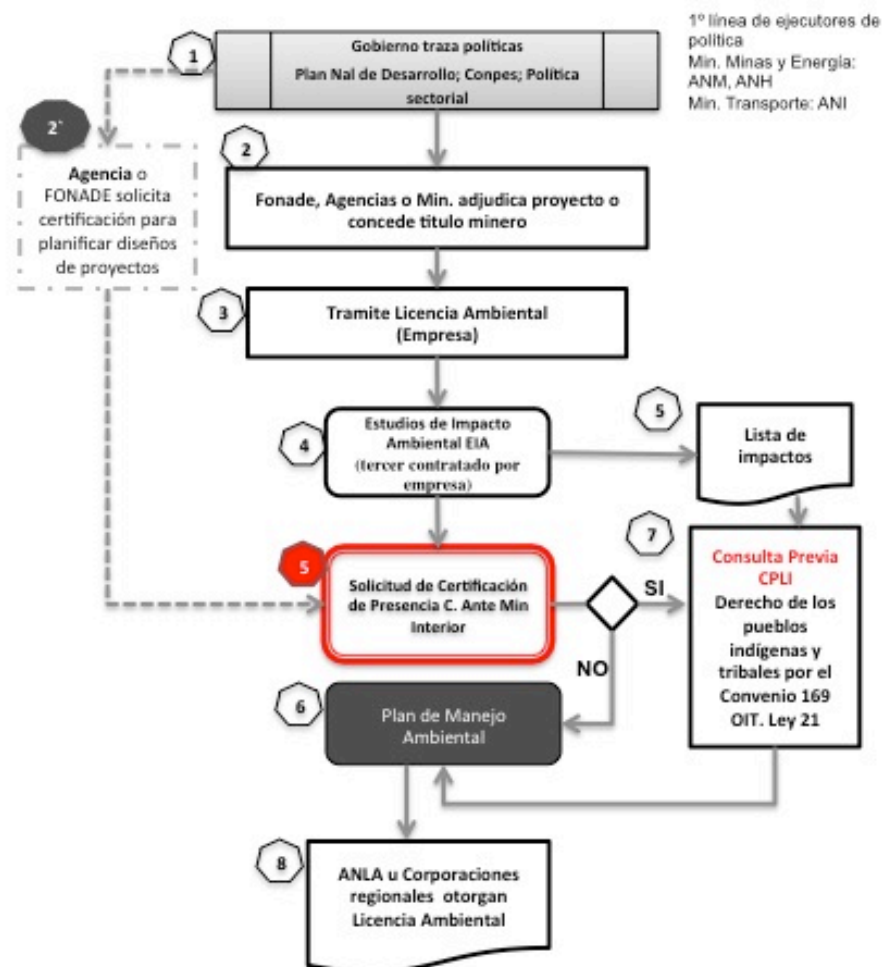


Ilustración 4. Flujo de la Consulta previa, libre e informada para minería, hidrocarburos e infraestructura

(7) En caso de que la Dirección de Consulta emita una certificación positiva de presencia de comunidades o grupos étnicos se debe realizar la Consulta Previa, esto es, se deben hacer una serie de reuniones donde se explique en qué consiste el proyecto, qué obras se realizarán, exactamente en qué lugares y explicará uno a uno (5) los impactos negativos y positivos de las obras, que han sido definidos por el EIA. Aquí vemos el ingreso de nuevos actores, finalmente la «comunidad étnica» entra al proceso junto con la Defensoría del Pueblo y la Procuraduría General de la Nación que harán las veces de garantes. En términos del deber ser, es en esta instancia donde la «comunidad étnica» puede exponer sus dudas, quejas y objeciones. Y una vez evaluadas esas objeciones por la empresa consultora, la operadora y la agencia estatal financiadora o gestiona, se espera que la empresa operadora reconsidere esas quejas y objeciones. Ese es el sentido en el que se entiende la dimensión «previa» de la consulta. (6) La otra parte de la discusión es la

forma en que se manejarán los impactos de las obras y las operaciones o sea el PMA que ha sido previamente diseñado pero que se espera se modifique durante el proceso de consulta. Por ejemplo, reubicaciones de viviendas o cultivos, reforestaciones, repoblamiento de especies, desvíos de ríos, control de vertimientos, descontaminación de ríos, construcción de represas u otras medidas. En algunos casos estos manejos incluyen preservación de lugares sagrados o prácticas de sanación por métodos propios de la comunidad afectada. Efectuados todos los pasos, hasta el 7, la Dirección de consulta previa garantiza que las partes firmen una acta o protocolo de acuerdos que será el documento que permitirá al operador continuar (8) con el proceso de Licencia Ambiental ante la ANLA.

Como la certificación de presencia de comunidades étnicas (5) es en realidad un momento de toma de decisión en que se acepta o no hacer CPLI, es también el espacio de disputa. La interrupción o continuidad del flujo es el motivo de conflicto permanente entre los colectivos marcados o colectivos en proceso de etnización o colectivos en etnización y la DCP. El flujo del paso 5 al 7 o del 5 al 8 es en realidad la delimitación poblacional de las comunidades étnicas. La certificación delimita quiénes serán los amigos y quiénes los enemigos, es decir quiénes atentan contra la vida, de quiénes hay que defender la sociedad, que en estos casos toma la forma del desarrollo.³⁸ En el último apartado, con más elementos, abordaré detenidamente este punto.

En la Ilustración 4 he dejado unas líneas punteadas para señalar prácticas comunes que no existen en la normativa. Es común escuchar a los dirigentes de los colectivos en etnización hablar de «ellos» para referirse a las empresas y las instituciones

³⁸ Aquí algunos titulares que reportan o bien el sentir del gobierno o de las empresas o de los pioneros regionales frente a las gestiones de los colectivos en etnización:

El Tiempo. «515 bloques mineros, en el aire porque no hubo consulta previa. Fallo tumba áreas estratégicas declaradas en 2012. No se afecta ningún proyecto específico» 13 de junio 2016

El Tiempo. «Las consultas previas que pasaron del chantaje a la agresión. Comunidades que exigen 30 % de dineros de peajes y pagos a asesores por \$ 2.000 millones» 26 de junio 2016.

El Tiempo. «Corte respalda a Pasacaballo en tutela contra Reficar. Avala el derecho a la consulta previa con comunidades afro» 09 de agosto 2016

El Espectador. «El espaldarazo de Santos al sector minero. Tras la votación en Cajamarca en contra de la explotación en La Colosa, el presidente dijo que presentará un proyecto de ley para aclarar el procedimiento de las consultas previas» 12 May 2017.

El Espectador. «Desde 2008, mineros artesanales de ese pueblo pedían protección del Estado. Tras decisión de la Corte sobre Marmato, podría venir demanda multimillonaria para el Estado. El alto tribunal por fin escuchó a los mineros de Marmato y ordenó la realización de una consulta previa para definir quiénes pueden explotar oro allí. Gran Colombia Gold estaría preparando una demanda por US\$700 millones de dólares» 28 Feb 2017

El Espectador. «Corte suspendió provisionalmente construcción de segunda fase de tren de carbón hacia Santa Marta. El alto tribunal consideró que no se había hecho la respectiva consulta previa a los afrodescendientes» 1 Jun 2015

gubernamentales como una unidad. Insisten frecuentemente en que las instituciones del estado sirven a los intereses de las empresas privadas. «Ellos llegaron juntos ¿ya? El gobierno con la empresa. Llegaron a hacer la preconsulta y de una vez con la consultoría, de eso venían a hablar» (Entrevista a Luis Emiro Guariyo, cabildo gobernador del resguardo Provincial Barrancas Junio de 2017). El gobernador se refería a la empresa carbonífera Cerrejón cuando les propuso desviar un río para aprovechar el carbón del lecho en el año 2010.

Escuché situaciones similares, no sólo de indígenas y líderes negros sino también de diferentes participantes de los procesos de consulta. En general, lo que ocurre es que el gobierno es quién está más interesado en que los proyectos que proponen se realicen durante su periodo. Por eso frecuentemente presionan en la agilización de los trámites. Una práctica común en estos casos es que las Agencias (de minas, de infraestructura, de transporte, de petróleos o de tierras), o sea las entidades ejecutoras del estado, prefieren saber con antelación si hay o no presencia de «comunidades étnicas» en determinados tramos antes de ofertar los proyectos de ejecución a los privados. Por ejemplo, desean saber si existen «comunidades étnicas» antes de dar en concesión un lote minero (entrevista con M. C. Méndez antropóloga encargada de la verificación de presencia de comunidades étnicas). Como en general, estos lotes se ofertan en el mercado internacional el gobierno prefiere darle certezas a los posibles explotadores. Este procedimiento en ningún caso implica para el Ministerio del Interior adelantar una consulta previa sobre el posible uso del suelo, pues esa labor le corresponde a la empresa que finalmente realizará las obras (que no necesariamente coincide con la empresa multinacional que compra los derechos de explotación). En estos casos, tampoco las comunidades étnicas se enteran del registró, o no, de su presencia en determinado sector.

Varias conclusiones y varios interrogantes deja esta somera descripción. Los colectivos en etnización no participan del diseño de políticas y proyectos que efectivamente se realizan sobre ellos y sus territorios. Dicho de otra manera, la CPLI no cumple su condición de previa y, sobre todo, no garantiza efectivamente que indígenas y negros sean consultados sobre decisiones que afectarán sus vidas. Son consultados después de la decisión. No existe tampoco una iniciativa unificada de los colectivos étnicos sobre cuál sería el mejor camino para ajustar el proceso de consulta, sus alcances ni el momento ideal de realizarlo. Este es un tema complicado porque no se entiende bien qué quiere decir «previa» : si antes del proyecto, del programa, de la concesión o de los estudios. Más que una pregunta retórica, precisar qué significa «previa» implica en la actualidad la apuesta

política de las organizaciones étnicas de base, pues no necesariamente ellas están dispuestas a que todo se resuelva en el punto 1 del flujo. Por ejemplo, existe una fuerte presión desde el PCN para que efectivamente se haga consulta previa sobre los Planes de Desarrollo de cada vigencia presidencial³⁹. Para algunos de sus líderes, la consulta para casos ambientales es sólo un mecanismo para incidir en un cambio del modelo de desarrollo del país, pero la incidencia importante y deseable se da en las instancias de planificación y destinación presupuestal. En general ellos no son muy creyentes en los resultados de la CPLI tal como se viene realizando.

Por otra parte, acordar si la CPLI debe hacerse a la vez a todas las comunidades probablemente afectadas por la explotación de un recurso (por ejemplo un bloque petrolero que recorre medio país) pero antes de iniciar su concesión y obviamente antes de los estudios, es decir mucho antes del proceso de licencia ambiental, no es fácil. Esta no es una respuesta simple. En la actualidad muchos resguardos indígenas y territorios colectivos ven en las consultas previas de proyectos específicos la posibilidad de conseguir servicios que de otra manera no les llegarían porque los gobiernos no los van a realizar como carreteras, acueductos, alcantarillados. O porque les conceden cosas que otros resguardos o veredas tienen como canchas de fútbol o polideportivos. Por ejemplo, la expectativa que generaron las explotaciones petroleras en el departamento del Meta, han hecho que los resguardos que no tienen pozos petroleros los deseen para poder ser consultados y realizar negociaciones de compensación de daños.

Adicionalmente, es evidente que ni el estado ni el gobierno son una unidad. Aunque el gobierno central se juegue intereses concretos en algunos proyectos eso no significa que todas las instancias del gobierno jueguen de la misma manera. Por ejemplo, aunque el Ministerio del Interior comande el proceso de CPLI está limitado en su accionar por las decisiones de la ANLA y de las políticas del Ministerio del Ambiente y Desarrollo

³⁹ [2] Esta sentencia de la Corte Constitucional (Sentencia T-576 de 2014) fue el camino elegido por algunas organizaciones afro para demandar el tratamiento general que se daba en el Ministerio del Interior a las consultas previas con las comunidades negras. Más concretamente el tratamiento selectivo, interesado y concentrado que le dio el entonces ministro Germán Vargas Lleras. El ex ministro, ex vicepresidente y actual candidato presidencial creó una élite negra en el país para consolidar la Alta Comisión Consultiva para tierras colectivas que creó la ley 70. Con esto le dio funciones que no le correspondían como el trámite de consultas previas y sobre todo afectó la forma de elección local y regional de representantes, dejando sin representación política efectiva a todas las organizaciones negras que no tenían título colectivo. Aunque el Espacio de Consulta ya se creó algunos líderes opinan que los niveles de manipulación estatal de forma directa de Vargas Lleras siguen siendo reales en la totalidad del país y que los representantes actuales también se eligieron a dedo. (Entrevista con Astolfo Aramburo, líder del PCN, 2016)

Sostenible, pero a la vez, estos dos están delimitados por las directrices de las Agencias estatales financiadoras o gestadoras.

4.3. EL PROCESO DE CONSULTA EN ACCIÓN

4.3.1. Dos «expertas ambientales» haciendo un proceso de consulta

En los proyectos suele haber tres tipos de profesionales, los ambientales, esto es ingenieros, biólogos, ecólogos, geógrafos y otros que hacen los análisis físico-químicos, bióticos y ambientales. Los sociales, antropólogos, sociólogos, trabajadores sociales, filósofos se encargan en términos generales de lo que han llamado el «relacionamiento con la comunidad». Y comandando todas las operaciones, están los técnicos, es decir, los ingenieros jefes que dirigen el proyecto y las obras. Ambientales y sociales hacen parte de los procesos de licenciamiento ambiental y una vez que concluye su labor se van del terreno. Por extensión, las personas en campo, los dueños, poseedores o habitantes de las tierras que están siendo intervenidas, los llaman a todos por igual: ingenieros e ingenieras. Ante el modelamiento que sufrió el campo colombiano con el conflicto armado las empresas multinacionales, las agencias de cooperación y los organismos multilaterales trabajan en campo con medidas de guerra llamadas «medidas de seguridad». Algunas medidas son extremadamente ruidosas, por ejemplo entrar a la zona con un convoy militar, con carros perfectamente marcados con logos de la empresa o agencia por todos los tres lados visibles. Y claro con el uso de uniformes, bien sea chalecos, petos u overoles con los logos y colores de la empresa o entidad estatal y, dependiendo de la obra, con cascos de seguridad. Por esto, los consultores de los Estudios de Impacto Ambiental (EIA) llevan puestos uniformes de la empresa operadora y los del gobierno, chalecos, gorras y carnets de los ministerios o entes de control. En general estos atuendos se diferencian del overol del trabajador raso que hace labores eminentemente manuales. Ellos se distinguen por el uso y porte de herramientas y no son ingenieros. Los demás todos sin importar la profesión y el cargo hacen las veces de ingenieros frente a sus anfitriones. Pero adentro de este grupo las relaciones no son tan horizontales y los ingenieros de la parte ambiental no son tratados como ingenieros técnicos. Al menos, esa es la lectura que nos ofrecen Jennifer Pedraza una ingeniera química y doctoranda en ingeniería química y María Fernanda Ospina una bióloga especialista en ingeniería ambiental que hicieron parte de esta red de relaciones para uno de los muchos que se han realizado en Puerto Gaitán – Meta, en concreto para la

exploración del bloque APE CPO- 08 en los resguardos Iwiwi y Domo Planas (Ver en Anexo 1. Mapa caso 3):

JP: - Pues en el proceso que yo estuve era un bloque exploratorio de un proyecto para Ecopetrol en Puerto Gaitán aquí [me indica en un mapa improvisado e imaginario al comienzo] en el resguardo de Domo Planas y en otro. Ecopetrol maneja una estructura como más, o manejaba, ahorita por toda la coyuntura política, manejaba una estructura similar para cada uno de sus proyectos. Por línea de ellos, estaba el coordinador de la consulta que era un social, antropólogo, que ya tenía varias consultas al hombro, por decirlo así. Otros dos profesionales sociales y profesionales ambientales. Y los profesionales técnicos eran profesionales del proyecto un ingeniero de petróleos y un ingeniero civil que como eran del proyecto y contratados por Ecopetrol pues se marcaba esa diferencia. Nosotros que éramos de la consultoría éramos más conscientes de lo que significaba llegar a la casa de otra persona a tratar de compartir con la comunidad y todo. Pero ya los ingenieros, el de petróleos y el otro manejaban un rango como más alto. Yo particularmente estuve en la etapa de caracterización del territorio, identificación de impactos, la parte de medidas de manejo. Ya en la parte de preacuerdos y acuerdos ya fue un tema del líder del proyecto, el coordinador de la consulta, un social y la gente de la autoridad.

Pero siempre en la etapa de identificación de impactos nos demoramos bastante en esos dos resguardos. Y en esos dos resguardos se manejaba mucho la diferencia porque el que era mucho más pequeño, para ellos era su primera consulta, su primer proyecto hasta ahora.

En este resguardo se notaba más la predisposición y que estaban muy abiertos a lo que nosotros queríamos hacer y todo. En el otro resguardo, digamos que este es nuestro bloque, y en el otro había otro bloque. Pues entonces esos pozos, del otro bloque, ya estaban en explotación ahí ya había pasado la fase exploración y explotación. Ellos ya tenían su experiencia con acuerdos incumplidos, de contaminación, invasión del territorio. Los bloques se corrieron tantas hectáreas de donde se iba a manejar el cercado y entonces la empresa cercó un poquito más o un poquito menos, que no hizo señalización. Entonces tenían todo eso en la cabeza, entonces con ellos la caracterización fue un poco más larga y difícil. Y se hablaban con los de acá y comenzaban a decirles: «tengan cuidado, miren» . Y ellos, obviamente, se infiltraban, uno perfectamente veía ahí estos no son de este resguardo. Entonces fue un proceso bien diferente en los dos resguardos, en uno, hubo acuerdos de identificación, acá, entonces uno salía contento porque había hecho un buen trabajo, estaban dispuestos. Pues por lo menos nosotros como grupo social y grupo ambiental queríamos que ellos entendieran. Era como nuestro deseo que ellos entendieran qué era la actividad que se estaba haciendo. Que ellos mismos lo explicaran. Entonces eran unas jornadas muy productivas.

Pero cuando llegábamos acá, mira había días que no hacíamos nada. Es que se paraban y empezaban «es que no me cumplieron y es que después van a venir y esto y es que después el ganado» y seguía el ataque entonces eran días que no hacíamos nada. O había días que no podíamos iniciar. Se sentaban en la palabra y no se podía hacer nada. Esta comunidad, en cambio, era más pequeña, no recuerdo cuántas comunidades hacían parte, pero si era más pequeñita y habían más comunicación entre cada uno de los líderes de las comunidades entonces en una parte si había más diferencia entre ellos porque, como una parte del resguardo si está involucrada con el otro porque allá había otro proyecto, entonces se sentían en desventaja de los beneficios o de los acuerdos a los que habían llegado con el otro operador. Entonces ustedes tuvieron más nosotros menos, entonces se sentían esos roces entre ellos. (Entrevista a Jennifer Pedraza y María Fernanda Ospina, 2016)

Hasta aquí el relato de Jennifer Pedraza deja ver varias cosas que parece dejar por fuera la normatividad que se esfuerza en cumplir el gobierno. Ciertas comunidades están sobre-intervenidas. Puerto Gaitán es un caso muy complejo. Entre 2008 y 2016 tuvo un boom petrolero manejado por una empresa de propietarios venezolanos y capital canadiense llamada Pacific Rubiales que entró a explotar los pozos petroleros construidos por la empresa nacional pública Ecopetrol (Ver en Anexo 1. Mapa caso 4). El municipio es el más grande del departamento y posee nueve resguardos indígenas. Casi todos los resguardos tienen pozos petroleros en uso o en abandono, en otros aún se proyectan nuevas exploraciones. En los pozos ya abandonados funcionan empresas privadas de levante de cerdos a las que los resguardos les arriendan las tierras. Casi todos los pozos, casi todos los bloques han tenido problemas entre el gobierno y los resguardos por falta de garantías para la consulta previa, por incumplimientos. Y en otros casos existen serias demandas de la manera en que Pacific entró a la región buscando que las negociaciones dentro de las consultas fueran rápidas y efectivas. Para esto dicen algunos líderes utilizó dos modalidades: el dinero y las armas.

Modificando el flujo de la consulta que antes expuse, algunos líderes indígenas insisten en que Pacific entró asesorando a algunos líderes indígenas para que fueran a convencer a otros de firmar rápido a cambio de prebendas monetarias individuales. Por supuesto, el conocimiento de la región y sus actores no es algo que las empresas aprenden con el EIA. Han logrado tener información clave antes de entrar al terreno. Pronto los líderes indígenas tenían camionetas 4X4, armas y casas bien dotadas. Esto generó serias fracturas organizativas que algunos líderes denunciaron dejando en evidencia que el Dirección de Consulta Previa y la ANH conocían los hechos y los avalaron. Algunos líderes denunciaron y mostraron pruebas de cómo la Dirección de Consulta Previa había falsificado actas de acuerdos y protocolización de consultas que no se habían realizado. Igualmente colectivos de abogados defensores de derechos humanos denunciaron asesinatos selectivos de líderes indígenas y de sindicalistas. Como siempre algunos casos se han resuelto mediante sentencias de la corte, otras tutelas aún no tienen respuesta. Al cabo de los años, la empresa se declaró en quiebra por malos manejos financieros y los pozos pasaron de nuevo a manos de Ecopetrol. Aunque he reseñado el caso de Pacific Rubiales, es común escuchar versiones similares en varias regiones del país asociadas a diferentes empresas:

Otra cosa que nos parecía curiosa en la parte de identificación de impactos es si el territorio, el agua, el aire, la contaminación, los derrames y todo se involucraban en los talleres todos opinaban. Pero a la hora de los acuerdos nos quedábamos solos con los líderes de la comunidad y qué pedían? Pues tantas cabezas de ganado, tantas reses. Y lo que nos decían cuando íbamos a almorzar o a cenar, un ejemplo, en Planas la vereda tiene un caserío como el centro poblado de la vereda y pues ahí llega todo el mundo de las operadoras. Cuando nos sentábamos ahí pues nos contaban si es que tenían 5 tractores y los vendieron a precio de huevo pidieron no sé cuántas motos. O les pedían tantas cabezas de ganado y se las vendían al de la finca de al lado.. (Entrevista a Jennifer Pedraza, 2016)

Muchos proyectos a gran escala (PGE, en adelante)⁴⁰ parecen seguir el mismo modelo: durante el proceso de preconsulta la empresa enlaza a uno o dos líderes o personas exitosas económicamente, que viven un poco en la periferia de las comunidades y que ejerzan influencia sobre los demás para que un sector apoye la firma rápida de acuerdos. Estos enlaces emplean entre sus argumentos las ventajas económicas y ofrecen serias sumas de dinero o bienes a los líderes políticos o naturales locales. La organización llega fragmentada a la consulta. Las demandas y reclamaciones frente a la empresa o la Dirección de Consulta o entes de control no tienen efecto porque se presentan de forma sectorizada, los líderes se leen todos como «corruptos» y pierden legitimidad. Muchos otros al ver la ineficacia de la consulta buscan obtener también recursos. Finalmente, la consulta busca la forma de ofrecer al menos en menor proporción una satisfacción a todos.

MFO:- cuando comienza un proceso de licenciamiento la consulta de si existen resguardos o comunidades afro, pues la primera directriz es hacerle el quite a eso. No es que los proyectos ya estén. La Agencia Nacional de Hidrocarburos tiene el país en pedacitos este es el bloque tal este tal y entran a rueda de negocios y se adjudican unas áreas. Entonces, le entregamos el contrato con unos compromisos que usted tiene que hacer exploraciones pero en ese proceso la empresa es libre de decidir qué área licencia: todo el bloque o no. Porque igual no todo el bloque suele ser viable. Por ejemplo, por estas cosas, porque haya indígenas, porque haya resguardos, porque haya pozos.

JP:- el óvalo de exploración se llama. O sea dónde es más probable que la reserva esté concentrada. Entonces ellos empiezan a delimitar como esas áreas que es donde se empiezan a ubicar esos pozos.

MFO:- Porque hace unos diez años los EIA eran una cosa vastísima, porque se preocupan por tener toda el área adjudicada y ya al entrar bueno nos vamos por aquí o por acá. Pero los requerimientos en impacto ambiental empezaron a ser tan rigurosos que no daba: «para que vamos a hacer un estudio en esta área si nosotros vamos a la fija. Como la sísmica no requiere licencia ambiental [pues está en ese proceso es como ambiguo lo que pasa es que dicen que no iba a generar impactos entonces no requería medidas de manejo]. Porque la sísmica es el primer chisme, la primera prueba que ellos tienen para decir nos podemos ir por aquí o por acá. Y le apostamos recursos a eso. Entonces, en un escenario donde no

⁴⁰ Tomo este concepto de Lins Ribeiro: para él los PGE son sistemas discretos y recurrentes que se caracterizan por su gigantismo, aislamiento y existencia temporaria. Además, exhiben una ritualidad que permite generar adhesiones y simpatías (Ribeiro, 1985).

requiere consulta pues con esa información de la sísmica van a la fija y la sísmica es donde podamos, dónde menos nos cueste, ahí metámosla toda. Entonces es sólo recortar la zona donde no haya reserva ambiental, donde no haya parques, que esté lejos del municipio.

JP:- de hecho con los resguardos mirábamos eso. Dónde están los posibles pozos, acá, acá, acá. A que distancia están de los resguardos. La intención también del proyecto es pasar lo más lejos posible de los resguardos. Que tocó pasar la vía por ahí pues la pasamos, que definitivamente tocó pasar el pozo. O qué tan lejos se puede hacer pues del resguardo y de las otras restricciones. Entonces está como presente evitar ese tipo de cosas.

MFO: - y luego viene la cosa complicada y es hasta dónde van los impactos. Porque listo el pozo no va a estar acá ¡pero! Y esos deben ser cuantificables para poder delimitar la cosa deben tener un dato. Si desde la parte biótica es un rollo. De la parte biótica se echa mano de lo forestal. Pero si tienes especies migratorias y hablamos de la parte biótica es obligatorio mostrar toda la influencia, entonces esto va hasta Canadá o ¿hasta dónde? Cómo se mide. Entonces eso también listo. Si en lo tangible es complicado medir hasta dónde van los impactos imagínate en lo social. Cuando va a empezar a repartir servicios cómo hago yo aquí pa' no impactar aquí. Esos son acuerdos que hay que hacer y hasta ese momento no hay proyecto ninguno. No es tan previo [el proceso de consulta] porque hasta que no se tiene delimitado qué área de influencia ¿qué?.

JP:- además hay otro tema que es problema. Es que hay muchos resguardos que están en proceso de ampliación del territorio. Sobre todo en Iwiwi, nosotros les decíamos vamos y nos muestran su delimitación hasta dónde va, y ellos nos llevaban hasta la frontera con el otro bloque. Es que ellos nos decían, no es que estas fincas antes eran de nosotros porque. Bueno en el proceso de caracterización hay la caracterización social los temas de vivienda, los alimentos, los bienes, servicios pero también estaba el tema de sus vivencias ¿si? De cómo habían llegado a ese resguardo. Y en la parte física era más relacionado con la tierra, con los cuerpos de agua, sus lagunas, sus cementerios. Entonces en ese tema de su historia, entonces tradicionalmente los Llanos eran territorio indígena. Y ellos eran nómadas. [...] Hubo desplazamiento, hubo asesinatos. (Entrevista a Jennifer Pedraza y María Fernanda Ospina, 2016).

No quisiera repetir lo que el relato narra, sino más bien enlazarlo con el diagrama de flujo y las dificultades de dónde ubicar de forma efectiva los procesos de consulta y cómo hacerlos. ¿Cómo definir el carácter previo y cómo el carácter informado? Ni hablar de las posibilidades de hacer procesos libres en medio del conflicto armado que se une indiscutiblemente a las economías de enclave. La referencia al óvalo de exploración y las determinaciones que conlleva para los inversionistas nos muestran cómo quedan realmente por fuera de las consultas previas los colectivos étnicos en los casos petroleros. Si se analizara con detalle el funcionamiento de la entrega y concesión de títulos mineros para minas subterráneas y de cielo abierto tendríamos otro tipo de connotaciones. El negocio tiene otros ritmos. No es posible estandarizar. La construcción de infraestructura tiene, igualmente otras implicaciones. Entonces, la diversidad de formas de extracción, de mercados de esos productos y la posibilidad de realizar la vida junto a esos procesos siguen diversidad de caminos. Máxime cuando las historias locales, como en este caso las

Jaramilladas, ya han dejado una huella de intervención bien concreta en esos territorio que desde la ciudad se ven aún como el nicho del salvaje. Por otra parte, no me queda más que reiterar que los actores de la consulta no son homogéneos. La heterogeneidad dada no solo por los rangos en la clasificación y distribución del trabajo en campo y del trabajo en el engranaje general del licenciamiento ambiental, sino también por las expectativas en campo y el uso de los saberes.

Es necesario seguir rastreando empíricamente lo que vengo considerando como un modelo previo de intervención. Esas incursiones de agentes cercanos a las empresas y cercanos a los colectivos étnicos que ofrecen prebendas y favores a cambio de no oponerse en los procesos de consulta. Intervenciones que son sobre todo de carácter político toda vez que fragmentan e ilegitiman las organizaciones de base a la vez que legitiman los PGE. Observé esto en el caso de Urrá con los embera Katio del Alto Sinú y en diferentes resguardos y consejos comunitarios en la Guajira con El Cerrejón. Igualmente me lo referenciaron los u'wa con la petrolera OXY. Para ampliar y dar contexto al relato del resguardo de Domo Planas relataré mi propia experiencia con la concentración de proyectos, empresas operadoras y consultoras en los nueve resguardos del municipio de Puerto Gaitán.

4.3.2. LA CONSULTA AFUERA DEL SALÓN DE REUNIONES

En julio de 2015 contacté a Benancio⁴¹ capitán general del resguardo indígena Vencedor Pirirí en Puerto Gaitán – Meta. Había aceptado que nos reuniéramos en Villavicencio para conocernos y explorar la posibilidad de acompañar la Consulta Previa que se acercaba por la Sentencia T- 764 de 2015 para la exploración del campo petrolero la Quifa (Ver en Anexo 1. Mapa caso 5). En la mesa se sentarían con Ecopetrol y Pacific Rubiales. Más o menos desde el 2000 el gobierno había cedido los contratos de exploración y explotación de hidrocarburos más importantes de todo el país a Pacific Rubiales. El campo petrolero Quifa prometía ser la absorción definitiva del municipio de Puerto Gaitán por la petrolera que ya había tenía en funcionamiento el inmenso Campo Rubiales. Una mañana Benancio llamó y yo no pude responderle. Al devolverle la llamada, en la tarde, me dijo que me había necesitado para una reunión ANH en Bogotá para coordinar la CPLI: «necesité asesoría pero ya estoy viajando de vuelta» . Yo quedé decepcionada y sin saber más. Finalmente, un día respondió a mis múltiples llamadas y me

⁴¹ Nombre cambiado

dijo «la consulta se cayó». También el antropólogo de Ecopetrol, me dijo que la negociación se había caído y que no sabía las razones. Las razones las encontré meses después en el periódico digital Actualidad Étnica (producido por CECOIN, una organización que desde los ochenta ha acompañado los procesos de movilización y organización indígena y asesora del marco de la diferencia en la asamblea constituyente de 1991). Todo parece indicar que la CPLI en Vencedor Pirirí no se cayó como me informó el capitán. Más bien se negoció diferente.

El 14 de abril de 2016 hicieron la reunión de *Preconsulta* en el resguardo aunque nueve de los quince capitanes locales no asistieron. El resguardo estaba representado por Benancio, quien a la fecha había sido destituido en una asamblea general del pueblo sikuani. El Ministerio del Interior ignoró la destitución del capitán Benancio y el nombramiento del nuevo capitán. Y realizó la preconsulta con Benancio. Ya en la consulta en una reunión de análisis de impactos ambientales Benancio, ya destituido, ordenó callar a la asesora política (no indígena) del resguardo, quien argumentaba en contra de Pacific. Benancio, avalado por la DCP ordenó sacar por la fuerza a la asesora y amenazó con atacar con lanzas y flechas a los capitanes rebeldes. En efecto, parte de la guardia tenía en alto los arcos. La policía tuvo que intervenir y sacar a salvo a la asesora. Para sorpresa de todos los capitanes, mayores y asistentes el funcionario del Ministerio del Interior continuó la reunión sin inmutarse hasta lograr la firma del acta de inicio formal de la consulta con las autoridades destituidas (Actualidad Étnica 2016⁴²).

Un grupo de capitanes descontentos sostiene que el capitán destituido recibió dineros porque «es joven y no entiende muy bien el riesgo que corre el resguardo con el pozo» (Actualidad Étnica 2016). Por esto, algunos de los capitanes disidentes junto al nuevo capitán viajaron a Bogotá a intentar hablar con la Dirección de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior porque ella es la verdadera encargada de avalar a las autoridades de cada resguardo y no la DCP. El Ministerio explicó que por un trámite administrativo no reconoció la nuevo capitán mayor. En la asamblea en que destituyeron a Benancio produjeron dos actas, una de destitución y una de elección, y eso para el Ministerio no era un procedimiento correcto. Según dicen los capitanes la razón detrás de la negativa a aceptar el nombramiento, hecho con anterioridad a la visita de «preconsulta», se

⁴² Actualidad Étnica, «Un remedo de Consulta Previa promueven Pacific Rubiales y MinInterior» Abril 28 de 2016

<http://www.actualidadetnica.com/politica/9240-un-remedo-de-consulta-previa-promueven-pacific-rubiales-y-mininterior.html>

corresponde más bien con los intereses de ciertos funcionarios para favorecer a Pacific Rubiales. Y esa es la razón por la cual el capitán ahora destituido firmó el acta de inicio de la consulta y frenó la discusión interna sobre los impactos ambientales del Campo Quifa («Un remedo de Consulta Previa promueven Pacific Rubiales y MinInterior» 2016). Finalmente, tras muchas quejas sobre Pacific Rubiales y su declaratoria de quiebra, dejó de explotar el campo y sus pozos. Así que Ecopetrol, la empresa nacional de petróleo, retomó la explotación de todos los pozos de Puerto Gaitán y se dispone a darlos en cesión nuevamente.

Los procesos de consulta no son iguales en todas partes, no obedecen a los mismos ritmos y no tienen los mismos intereses, sin embargo, hay variables que parecen repetirse o mejor, incorporarse como prácticas comunes. A este panorama se suman dos situaciones contrastantes, un reclamo por hacer valer el derecho sumado a un deseo genuino de ser consultado, en algunos casos y, a la vez, un desconocimiento pleno de qué es y para qué sirve para consulta previa. En julio de 2017 en Nabusimake en la Sierra Nevada de Santa Marta conversando con Alejandro Urrutia, coordinador de territorio, nos dábamos cuenta de que sus expectativas o las expectativas de casi todos los líderes eran que en las consultas fueran seriamente escuchados cuando planteaban que no querían los proyectos. Es decir, ellos creen que en verdad el derecho del 169 y de la ley 21 los habilita a decir que no pero que los funcionarios del ministerio los ignoran.

Mientras la propuesta de algunos líderes es modificar totalmente el procedimiento y proponer protocolos alternos a los hasta ahora ejecutados, otros líderes proponen abandonar sutilmente el mecanismo de consulta previa. Por ejemplo, varias organizaciones de la Guajira llevaron a cabo un proceso al que denominaron «consulta autónoma». Los u'wa se niegan radicalmente a adelantar procesos de consulta porque consideran que significa vender el territorio y que las empresas y el gobierno procuran engañarlos. En cambio, gente de la Sierra Nevada de Santa Marta propone alternativas de protección del territorio evitando siquiera que se acuda a la figura de CPLI. Presento algunos ejemplos de alternativa en el capítulo 6.

Lo cierto, es que en la práctica las posiciones al respecto responden por una parte a intereses particulares de miembros de los colectivos étnicos y al mismo tiempo a un profundo desconocimiento de en qué consiste la CPLI. Existe un sinnúmero de capacitaciones, cartillas de las organizaciones, cartillas de la ONU y un grupo sólido de abogados cada vez más expertos, pero las prácticas inmediatas y la voluntad política de las partes no tienen cabida en la pedagogía que se pueda impartir sobre los derechos de los

pueblos indígenas y afrodescendientes. Es lo que escapa a las cartillas justamente lo que deben saber los indígenas a la hora de participar en las consultas. Ahora ese desconocimiento y esas prácticas no son exclusivas de los funcionarios del estado y las empresas, los líderes, en especial, las élites burocráticas negras e indígenas conocen y participan de esas prácticas también. Es decir, ni el desconocimiento ni el uso de esas prácticas son exclusivas de un sector o de un colectivo en su conjunto. Hay toda una disparidad de posiciones e historias por parte de todos implicados. No obstante, sin duda, los colectivos en etnización que enfrentan los proyectos de forma local entran en las negociaciones en condiciones de profunda desigualdad.

4.4. LA CREACIÓN DE LAS COMUNIDADES ÉTNICAS

4.4.1. La Directiva 10 de 2013 y la cartilla de la Consulta Previa

Desde el año 2013 las consultas previas, libres e informadas se realizan en Colombia bajo los parámetros establecidos por la Directiva Presidencial 10 del 7 de noviembre de 2013 que, a falta de una ley específica sobre CPLI, habilita al ejecutivo para definir el *protocolo* que haga efectivo el derecho. La Directiva 10 establece que la entidad «responsable de los procesos de consulta a las comunidades étnicas» es la DCP. La Directiva es, en realidad, un manual de procedimientos y funciones y ordena que todos los implicados se deben ceñir a «lo dispuesto en la Guía para la realización de Consulta Previa con Comunidades Étnicas, que se anexa a la presente directiva y forma parte integral de ella». La guía mantiene la estructura y redacción de un manual. La Directiva por supuesto tiene un carácter transitorio, aparente, durará lo que duró el presidente Santos en el poder, pues al ser una directiva presidencial puede ser cambiada por el próximo mandatario. Las tentativas de implementar una ley significan que la directiva queda activa de forma indefinida con modificaciones que radicalizan los puntos que enseguida expondré. Algunos puntos señalados por la guía nos permiten ubicar mejor, dentro del flujo de la Ilustración 3, los relatos del apartado anterior. Para empezar nos explican la razón de ser de la Directiva su contexto:

Es deber del gobierno nacional y del Estado garantizar el goce efectivo de los derechos de las comunidades étnicas y la implementación de la Consulta Previa como mecanismo para su protección y pervivencia, por lo que se hace necesario establecer disposiciones que permitan una mejor coordinación interinstitucional para la garantía de este derecho, bajo los principios de eficacia, economía y celeridad administrativas, mediante el acoplamiento de las autoridades encargadas de llevar a cabo el proceso de consulta previa con las comunidades étnicas (Colombia, 2013).

La designación de la CPLI como un derecho es ambigua. Al inicio se la caracteriza como un *mecanismo*. Para luego decir que es un *derecho*, sin mencionar cuál o a qué y acto seguido se la define como un *proceso*. ¿Qué es pues para el gobierno colombiano la consulta? No quisiera restringir esta pregunta a una definición de diccionario. Espero poder responderla mediante el trazado cartográfico que supone la puesta en marcha de lo que unos consideran un derecho y otros un procedimiento. Para el Decreto 1320, en cambio, la CPLI es un análisis que ofrece el derecho de participar de él a los colectivos en etnización:

La consulta previa tiene por objeto analizar el impacto económico, ambiental, social y cultural que puede ocasionarse a una comunidad indígena o negra por la explotación de recursos naturales dentro de su territorio, conforme a la definición del artículo 2° del presente decreto, y las medidas propuestas para proteger su integridad (*Decreto 1320 de 1998 de Consulta Previa*).

La Guía de la Directiva 10 presenta la consulta previa (nótese que el documento no dice «consulta previa, libre e informada, como es el nombre completo del derecho) como un procedimiento que se divide en cinco etapas:

- Etapas 1. Certificación presencia comunidades
- Etapas 2. Coordinación y preparación
- Etapas 3. Preconsulta
- Etapas 4. Consulta Previa
- Etapas 5. Seguimiento acuerdos

El procedimiento precisa cumplir de tres pasos previos a la CPLI. Ni el decreto 1320 ni la Directiva 10 fueron consultadas con los colectivos en etnización, por tanto las etapas uno, dos y tres son una decisión unilateral. Nunca fueron contemplados por el Convenio 169 ni por la Ley 21. Igualmente, la directiva convierte la etapa 5 en un momento independiente y posterior a la CPLI, no como parte de la misma.

Además de la Directiva, el Ministerio del Interior difunde la cartilla *ABC de la consulta previa. Guía para el desarrollo del proceso de la consulta previa* para dar a conocer su versión de la Directiva 10 Consulta previa, libre e informada. La cartilla está diseñada en color, con ilustraciones en todas las páginas. Es una iniciativa de la DCP y se entrega desde 2015 a servidores (empleados y contratistas) públicos locales y regionales, a funcionarios de empresas estatales y privadas y, en general, a todas las instituciones que tienen alguna relación directa con grupos étnicos. También a las organizaciones indígenas y negras. A diferencia de la Guía de la Directiva 10, la cartilla sí tiene una definición de CPLI:

En pocas palabras...

... la consulta previa es un diálogo intercultural que busca garantizar la participación real, oportuna y efectiva de los grupos étnicos en la toma de decisiones de proyectos, obras o actividades que los afecten, con el fin de proteger su integridad étnica y cultural (DCP 2015, 20).

Ahora la CPLI no es ni derecho, ni proceso, ni mecanismo, ni análisis sino un diálogo intercultural. Debemos deducir que los » grupos étnicos» tienen una cultura diferente a los agentes del estado y las empresas que se sientan del otro lado en las reuniones. Pero también nos informa que ese diálogo tiene el propósito de proteger la integridad étnica y cultural. Si volvemos sobre el texto el tema más relevante es la participación. Podemos conjeturar que la CPLI es un derecho a participar. Pero como vimos más arriba no es un derecho a decidir. Igualmente el Convenio 169 de la OIT invita a ejercer un derecho de participación sobre el usufructo y las ganancias de los recursos extraídos, no invita a la toma de decisiones. Claro que esa es la versión de la Directiva 10 de 2013 porque la Corte Constitucional tiene un planteamiento diferente:

«la **participación** de los pueblos indígenas y las comunidades afrodescendientes se concreta en tres facetas del mismo derecho: (i) la **simple participación** asociada a la intervención de las comunidades en los organismos decisorios de carácter nacional, así como la incidencia que a través de sus organizaciones pueden ejercer en todos los escenarios que por cualquier motivo les interesen; (ii) la **consulta previa** frente a cualquier medida que los afecte directamente; y (iii) el **consentimiento previo**, libre e informado cuando esta medida (norma, programa, proyecto, plan o política) produzca una afectación intensa de sus derechos, principalmente aquellos de carácter territorial.» (énfasis agregado) (*Sentencia T-376 de 2012*).

La Corte Constitucional evoca el principio de proporcionalidad en términos de grado de afectación para determinar si se debe pensar en una participación activa como la de otros ciudadanos dentro de una asamblea informativa o una audiencia pública, o hacer todo el proceso de CPLI. Y por último, introduce el consentimiento previo, libre e informado, dejando el último fuera del ámbito de los temas ambientales y ubicándolo en el nivel de las políticas, es decir, en el paso 1 del diagrama de flujo. No obstante, esta versión de la Corte es muy citada y reiterada por los colectivos étnicos y los defensores de derechos humanos, no es procedimiento o un criterio de ejecución del ejecutivo, ni lo ha sido en el pasado con otros gobiernos.

Después de enumerar las mismas cinco etapas que presentó la Guía de la Directiva 10 la cartilla plantea la pregunta que tantas veces nos hacemos: «La directiva 10 de 2013 presenta cinco etapas de la consulta previa, pero ¿cómo se desarrolla realmente el proceso consultivo?». Y enseguida nos responde: «Las 5 etapas de la directiva 10 de 2013 se desarrollan a lo largo de dos momentos o fases misionales: A Certificación de Presencia y

B Gestión». Es decir, las cinco etapas se han distribuido en dos equipos de trabajo claramente diferenciados. Unos expertos realizan la etapa 1 dentro del momento A; y otros, ejecutan las etapas 2, 3, 4 y 5 en el momento B. Esto es fundamental porque está es la forma en que ocurre en la realidad, hay dos grupos de trabajo diferenciados dentro de la DCP y cada uno se encarna exclusivamente de uno de los dos momentos. Las personas que hacen certificaciones no saben cómo ocurren los procesos de gestión, y al contrario.

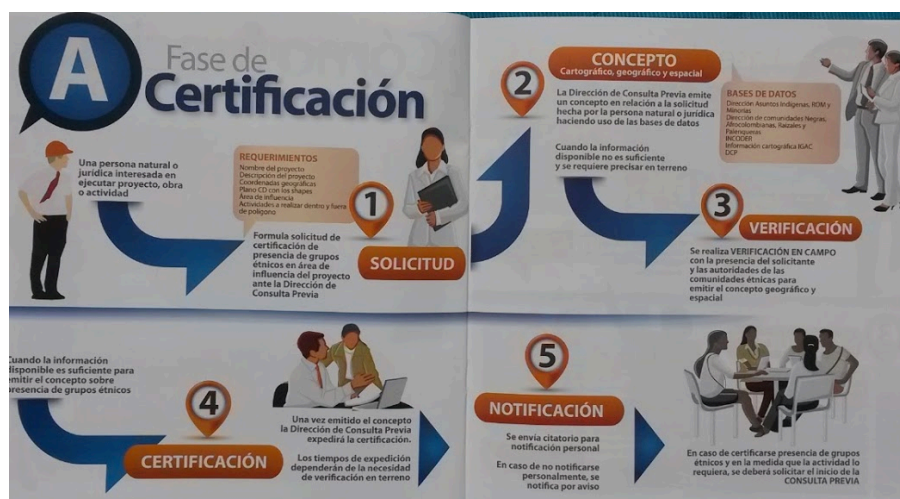


Ilustración 5. Momento A Certificación. Cartilla Abc

La cartilla dedica dos páginas para ilustrar la etapa de certificación (Ilustración 5), que como vemos vuelve a presentarse como un flujo de cinco pasos. El equipo A espera una solicitud, emite un concepto, realiza una verificación, produce la certificación y finalmente hace una notificación. De allí pasaría el trámite al equipo B. En otras dos páginas (Ilustración 6) se comprime el momento de gestión siguiendo las etapas 2, 3, 4 y 5 de la Guía. Para presentar la consulta propiamente dicha (etapa 4) basta un sólo recuadro dentro del momento B. hasta aquí hacen falta algunas rectificaciones acerca del Momento de Certificación. Primero no toda solicitud se verifica en campo, la verificación del momento A no es un paso obligado. Además, la notificación no se hace. Se entrega la certificación al solicitante pero las «comunidades étnicas» no son notificadas (ver: Anexo 4. Ejemplo Certificación de Comunidad Étnica emitida por la Dirección de Consulta Previa).

. Las comunidades étnicas se enteran por primera vez al ser llamadas para coordinar la preconsulta, es decir, la notificación es la etapa 2.

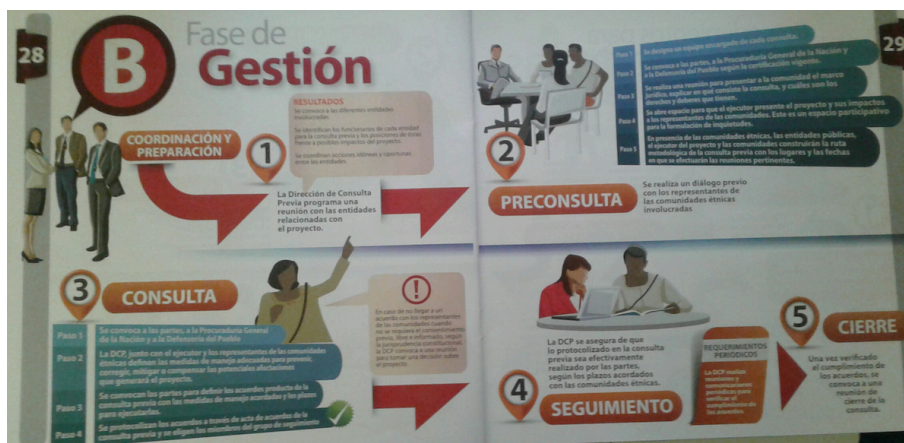


Ilustración 6. Momento B o de gestión. Cartilla Abc

En *Abc de la consulta previa*, la diagramación de este proceso muestra el lugar de la consulta dentro del mapa mental de la DCP. Como se ve en la Ilustración 5, el paso 1 corresponde a cuestiones logística de coordinación de agendas y notificación. El segundo paso, la Preconsulta, es también un arreglo logístico y de establecimiento de reglas de juego que la DCP, desde años, viene llamando con ese nombre. Preconsulta también quiere decir: que los acuerdos allí establecidos no pueden ser considerados como resultados de la CPLI. Es decir, la firma de actas de Preconsulta no sirve para tramitar la Licencia Ambiental. El paso 3, que corresponde a la CPLI, no tiene mucha ilustración gráfica. La cartilla se limita a describir la CPLI en una actividad de cuatro pasos:

1. Se convoca a las partes, a la Procuraduría General de la nación y a la Defensoría del Pueblo
2. La DCP, junto con el ejecutor y los representantes de las comunidades étnicas definen las medidas de manejo adecuadas para prevenir, corregir, mitigar o compensar las potenciales afectaciones que generará el proyecto.
3. Se convocan las partes para definir los acuerdos producto de la consulta previa con las medidas de manejo acordadas y los plazos para ejecutarlas
4. Se protocolizan los acuerdos a través de acta de acuerdos de la consulta previa y se eligen los miembros del grupo de seguimiento. (ver Anexo 5. Ejemplo de Acta de Protocolización de acuerdos de CPLI emitida por la Dirección de Consulta Previa).

La caracterización de impactos relatada por Jennifer Ospina y María Fernanda Ospina corresponde al paso 2. El paso tres, como relaté antes, a veces se discute antes de la caracterización o en un espacio paralelo. Como narra Jennifer Ospina, ni siquiera ella, fue invitada a ese momento. Es decir, en la práctica no necesariamente las medidas de manejo trabajadas por el consultor del EIA se corresponden con los acuerdos finales que se protocolizaran entre el proyecto y la comunidad étnica. Durante todos los pasos de la CPLI la DCP hace las veces de maestro de ceremonias. Es posible que durante la Preconsulta ofrezca un taller de capacitación en el que explique en detalle la Cartilla Abc de la

Consulta Previa... pero su labor se restringe a ser el secretario técnico de las reuniones. Además, harán las veces de garantes de las reuniones oficiales ocurridas dentro del salón de reuniones los entes de control del estado (Procuraduría y Defensoría del Pueblo).

4.4.2. Comunidades étnicas certificadas

Los consejos comunitarios de Barú iniciaron una acción de tutela contra el ministerio del interior y al ministerio del ambiente y desarrollo sostenible por negarles el derecho a la CPLI. la corte constitucional exigió restituirles el derecho negado criticando a la Dirección de Consulta Previa porque certificó que no existían comunidades negras o afrodescendientes en la zona en que se proyectaba construir un hotel (Sentencia T-485 de 2015). Tampoco la DCP certificó adecuada y oportunamente la presencia de los consejos «de la comunidad negra de las veredas Trapiche, Carrizales, El Naranjo, La Guinea Alta y Baja, La Puerta, La Victoria y el corregimiento de Zabaletas, Loboguerrero, Zelandia y Juntas» para negociar la ampliación de la doble calzada en la carretera Loboguerrero – Buenaventura (*Sentencia T-693 de 2012*). La parcialidad indígena wayúu de Tamaquito Guajira fue reubicada por la empresa minera El Cerrejón al dejarla sin vías de acceso pero como la DCP dio certificación confirmando la no presencia de comunidades negras o indígenas en la zona, sus miembros no tuvieron derecho a la CPLI. También las comunidades negras e indígenas de Nóvita – Chocó lograron algo similar cuando demandaron el Programa de Erradicación de Cultivos ilícitos que, al asperjar con glifosato, dañaba sus cultivos lícitos (*Sentencia T 236 de 2017*). Igualmente, interpusieron demanda para ser reconocidas las comunidades indígenas awá del Alto Temblón en Orito Putumayo frente a una exploración petrolera (*Sentencia T-359 de 2015*). Por su parte, el resguardo wayúu de la Media Luna 2 exigió ser consultado por la expansión de Puerto Bolívar propiedad de El Cerrejón (*Sentencia T-704 de 2016*). El común denominador de todos estos casos, y muchos más, es que la DCP certificó que esos colectivos no estaban presentes en el área de influencia directa de cada uno de los proyectos mencionados (Anexo 2. Listado de Sentencias de la Corte Constitucional sobre CPLI).

El objetivo preciso de la certificación es «determinar si en el área de un proyecto, obra o actividad se certifica o no la presencia de una comunidad étnica» . Pero ¿qué significa estar presente en un área? Mejor aún, ¿qué significa que un grupo humano determinado esté presente en un área?, ¿cómo delimitar una presencia física, sin delimitar al sujeto que se supone presente o ausente? (ver Anexo 4. Ejemplo Certificación de comunidad étnica emitida por la Dirección de Consulta Previa). Axel Lazzari ejemplifica

una situación similar en Argentina en los procesos de relevamiento territorial. la oficina encargada negó la certificación de ocupación porque la comunidad no habitaba de forma explícita el territorio, pues lo referenciaban eran actividades de pastoreo. La oficina negó esa asociación hombre-animal como parte del habitar y además negó que esa acción tuviese alguna profundidad histórica (A. C. Lazzari 2018, 23-24).

Según C. Mamián, un contratante de la DCP durante 2016 quién tenía la tarea de dar fundamentación científico-antropológica a las certificaciones a través de una verificación en campo, «se certifica si habitan o usan parte del área que será usada por el proyecto». Sin embargo, para M. C. Méndez, quién desempeñó las mismas funciones en ese mismo año, la certificación asigna o niega implícitamente la etnicidad de un grupo particular de personas: «El problema es que en términos de competencia Consulta Previa no debería estar diciendo, pues, quién es y quién no es indígena». El lenguaje hace su propio trabajo en las acciones de tutela que interponen las organizaciones étnicas cuando se les niega el derecho a la CPLI porque la certificación fue negativa. Así se suele decir: «es que no nos certificaron».

En mi concepto el proceso de certificación modela la etnicidad, directa o indirectamente. No sólo decide quién es étnico o no, también define cómo se debe ser étnico. Las certificaciones imponen un estándar de etnicidad. La Directiva 10 señala tres pautas para determinar cuándo hay o no presencia de comunidades étnicas.

1. Asentamiento de comunidades en las áreas de influencia
2. Desarrollo de usos y costumbres por parte de comunidades en esas áreas
3. Tránsito de comunidades étnicas en las áreas de interés del proyecto u obra

Para determinar la presencia de comunidades étnicas en un polígono (formado por las coordenadas georeferenciadas que indica toda solicitud de una empresa a la DCP –paso 5 del diagrama de flujo) se debe comprobar al menos una de estas tres condiciones.

4.4.2.1. Verlos allí. El espacio como principio organizativo de la diferencia

En cuanto a determinar el área de asentamiento, se comprueba que el polígono del proyecto se intersecte con territorios titulados o en proceso de titulación a favor de comunidades étnicas. En teoría, en estos casos basta con cruzar las coordenadas ofrecidas por la empresa con las bases de datos diseñadas la entidad nacional encargada de tierra, es decir, de la Agencia Nacional de Tierras. Además, deben consultarse las bases de datos de la Dirección de Asuntos Indígenas y de la Dirección de Comunidades Negras, Palenqueras,

Raizales y Afrodescendientes (ver Ilustración 2) encargadas de llevar el registro de los cabildos, consejos comunitarios y organizaciones de carácter étnico.

Según Raúl Delgado (2016), el proceso de certificación empieza cuando un geógrafo es designado para la tarea. Se le hace entrega de un expediente físico con los datos del proyecto y de proyectos anteriores, si los hay. Con esto el encargo hace dos tareas simultáneas, busca en las bases de datos y consulta con sus pares. La conversación arroja posibles datos de presencia, problemas anteriores o datos a tener presentes. La idea es que «el concepto [técnico] no se equivoque y "se cuide"» (Delgado, 2016, 77). El concepto es el resultado analítico que ofrece el experto y que da sustento a la certificación. Después se cerciora de tener la información precisa y suficiente del solicitante o procede o solicitarla. El número y formato de coordenadas es clave pues el proceso sólo se realiza con coordenadas en un sistema específico. Además se considera que a mayor cantidad de puntos y precisión el proyecto es de mayor envergadura que uno que ofrece coordenadas menos precisas y por tanto con menos puntos. Esta información se consulta en «el sistema de información geográfica oficial para su interpretación cartográfica, el ArcGis» (Delgado, 2016,79). El programa permite visualizar las coordenadas dentro de un mapa de Colombia. Además con las coordenadas se genera el polígono de la actividad o *shape*. Así cada coordenada se convierte en un vértice de la figura dando forma al área del proyecto. Una vez trazadas las coordenadas se sobreponen los datos cartográficos de las bases de dato (de tierras colectivas), como capas. El ejercicio consiste en determinar si hay o no traslapes. Finalmente genera un mapa y se redacta el llamado «concepto geográfico y cartográfico». Delgado nos advierte que a pesar de los datos de precisión, el concepto cartográfico es básicamente una interpretación visual del geógrafo. Si por la información de colegas u otros datos se tiene duda de la presencia de «grupos étnicos» se puede decidir adelantar una verificación en terreno.

No todos los indígenas del país viven en resguardos (reservas o parcialidades) y no todos los que viven en zonas rurales tienen reconocidos esos asentamientos como territorios propios. Del mismo modo, la adjudicación de territorios colectivos a comunidades negras no ha concluido. Además, el conflicto armado y los proyectos de desarrollo continúan forzando desplazamientos masivos. Por todas esas razones, el decreto 1320 no exige, de ninguna manera, que sea condición para acceder al derecho a la CPLI ser propietario colectivo del asentamiento en que vive. Es por estas razones que la búsqueda en bases de datos es insuficiente. El segundo y el tercer requisitos solo pueden ser cumplidos refiriendo a etnografías previas o por la visita a terreno. La función real del

grupo de antropólogos, abogados y geógrafos de la DCP consiste en realizar una visita de uno o dos días a la zona de afectación y mediante alguna suerte de ejercicio etnológico rápido determinar si existe presencia o no de comunidades étnicas.

4.4.2.2. Estar allí. La verificación en campo de las comunidades étnicas

Para C. Mamián y M. C. Méndez esta delimitación de lo étnico restringe los procesos de identificación a una forma precisa de territorio en función del polígono que se establece para la realización de un Estudio de Impacto Ambiental. Es decir, para ellos, la idea de presencia en un área fuerza una forma territorializada de etnicidad. La delimitación de la etnicidad como georeferenciada es puesta en debate constantemente en las acciones de tutela que reclaman el derecho a la CPLI. Como vemos dos de las condiciones para establecer presencia son netamente territoriales y sólo la segunda propone una lectura etnológica de la diferencia. En una entrevista M. Méndez me contaba:

Uno, son asentamientos. Digamos que en la definición de la directiva dicen pueden ser asentamientos permanentes, pueden ser asentamientos dispersos. O sea son asentamientos. Que la comunidad esté ahí asentada. Los otros son usos y costumbres. Usos y costumbres es prácticamente rasgos culturales de un valor colectivo. Ahí hay una cosa que siempre reflexioné. Decía bueno, si yo, por ejemplo, tengo una chagra, yo estoy haciendo una práctica cultural de mi pueblo. Pero si yo estoy solo ¿cómo se ve el valor colectivo? Ahí es cuando el valor de lo colectivo también está confuso. Porque la interpretación de lo colectivo es que en ese lugar se reúnen. Y es la casa de un taita y todos van allá pues sí, es espiritual. Uno tiene que entrar a sustentarlo muy bien como antropólogo. Pero, puede ser visto por un abogado como ah eso es solo un predio no todos están asentados ahí. Eso para ellos [la DCP] no es una práctica porque si él desaparece, no va a desaparecer la comunidad, pongamos. O sea, lo podemos reubicar o lo podemos yo no sé. Pero entonces el valor de lo colectivo es también difícil de entender porque siempre todo se ve desde propiedad privada. Puede que sí sea una propiedad privada pero que si tenga un valor colectivo. Y la tercera, zonas de tránsito y movilidad. A mí me parece la más terrible de todas pero, a mí me gusta, por cuando tú lo haces juicioso y tienes el tiempo de ir con la comunidad, o sea yo lo que hacía cuando iba con ellos, o sea yo no me ceñía tanto al proyecto [al polígono] sino que yo hacía una caracterización de toda la comunidad. (Entrevista a M. C. Méndez, 2016).

Al realizar visitas de verificación, el antropólogo debe llegar sin previo aviso. al igual que la empresa, que ya ha estado en la zona, no ha tenido ninguna responsabilidad de informar sobre sus acciones a las «comunidades étnicas» ni no étnicas. Además, la antropóloga del Ministerio tampoco está obligada a comentarles o explicarles el proyecto. A modo de experimento positivista, con la visita sorpresa se espera que las comunidades ofrezcan la información que se les pide desde la «verdad» de lo que hacen en el territorio. La lógica subyacente es determinar elementos clave sin que ellas conozcan de antemano los límites de polígono que será «objeto de intervención» . Es decir, las personas

contactadas para dar la información desconocen los límites del área que la empresa reportó a la DCP. Por eso M.C. Méndez insistía en que si el antropólogo quiere entender más allá la territorialidad no puede basarse en esa premisa de descubrimiento positivista. En campo, los tres criterios de evaluación de presencia o de etnicidad de la presencia se complejizan porque esos criterios se vuelven antojadizos para la referencia de etnicidad de los funcionarios que no van al campo y para los van también:

Y que para el caso colombiano se nos ha vuelto esencial hacer notar esa diferencia porque nos toca sentar al funcionario que va a hacer esa consulta o que va a acompañar el proceso. Nos toca educarlo desde el punto que dice ahí no hay comunidad étnica haga lo que quiera. Yo no sé si tú ya revisaste muchos de los procesos que están en el Ministerio del medio ambiente donde se expide la primera certificación para los proyectos mineros o ambientales o lo que sea. Los actos de los funcionarios públicos donde dice pues si hay mucha gente con características raciales negroides pero no hay comunidad étnica, no hay población étnica. Entonces para ellos, aparte de lo racial, que es fácilmente identificable, las características étnicas que deben tener las poblaciones pues no lo son. Entonces llegan y no ven lo que esperan ver y por tanto no es población étnica. Eso es lo que lo hace tan complicado en este tema en particular. Desde el tema de la sola certificación hasta el tema de la protocolización (Entrevista Eliana Antonio –líder del PCN--, 2016).

A diferencia de la cartilla, la Directiva 10 grafica de forma diferente el proceso de certificación y explica qué se espera obtener administrativa y técnicamente de cada momento.

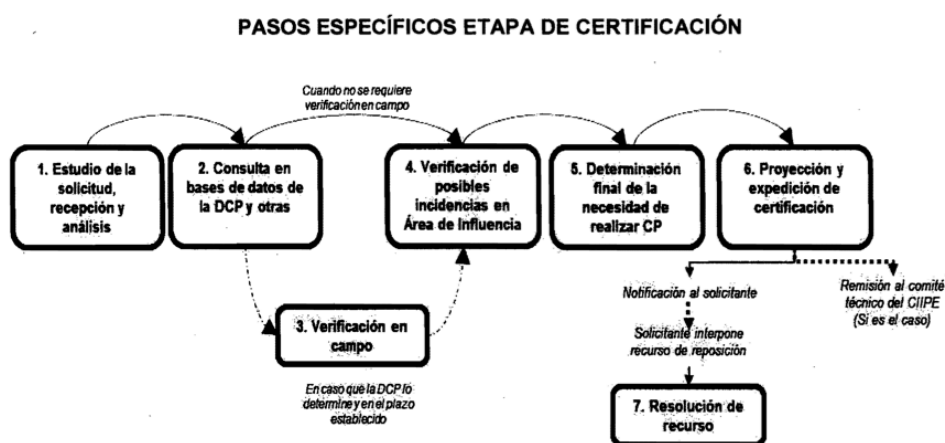


Ilustración 7. El proceso de certificación según la Directiva presidencial 10

4.4.2.3. La etnicidad sin polígonos

Como se puede ver en la Ilustración 7 el paso de verificación en campo no es obligatorio, está sometido a la discrecionalidad del director de consulta previa, a los recursos económicos, de personal y de tiempo. Durante el año 2016 únicamente tres antropólogos desarrollaban el proceso de verificación viajando por todo el país. Según

ellos, lograron aproximadamente ciento cincuenta verificaciones. Lo complicado de dejar al azar el proceso de verificación es que las comunidades negras, afro y palenqueras, por ejemplo, que no son poseedoras de títulos de territorios colectivos, deben confiar en que confluyan todas las variables para que se les realice la verificación en campo. Y en que sus respuestas convenzan al antropólogo verificador. Esta situación se agrava porque el antropólogo debe en primera instancia verificar las bases de datos locales, esto es, confirmar que una alcaldía municipal determinada, avala y certifica el registro de consejos comunitarios. Según los antropólogos antes referenciados allí se pueden ver los intereses, fisuras políticas y formas de exclusión racial, pues muchos alcaldes niegan las certificaciones, tal cual lo comentaba la líder negra Eliana Antonio. Aunque la directiva ha trazado unos elementos de identificación, la Dirección de Consulta prefiere identificar la presencia en la certificación expedida por las alcaldías antes que por criterios antropológicos (entrevista a M.C. Méndez). De esta forma se obliga a las comunidades a que autocertifiquen su presencia mediante ese documento municipal que les suele ser negado, ya que el criterio del alcalde pasa por negociaciones racistas o clientelistas:

Pues mira en la misma Asamblea Nacional Constituyente decían yo si he visto negros pero ellos son parte de la sociedad mayoritaria, ellos ya se comportan como nos comportamos nosotros y por tanto no deberíamos reconocerles ningún derecho. Entonces está el funcionario que simplemente dice que si que él es un ciudadano como cualquier otro, simplemente que es negro. Entonces no debería reconocerlo como parte de un colectivo diferencial y es esa primera mirada de: sí hay negros, pero yo no vi nada más. Por lo tanto, no es un pueblo negro. Ahí hacen una diferencia racial clara. Es negro pero no es étnico. Diferente al negro que encuentran en la ciudad y lo discriminan por ser negro, independientemente de que tenga o no la etnicidad. En los casos de aplicación de consulta previa en territorio, para nosotros eso es algo que va más allá de la raza y es más el tema del respeto por los territorios y las tradiciones y la misma visión tradicional que se aplica en esos territorios pero eso es algo que no se va a ver si no se busca, digamos. O si por lo menos no se toman la molestia de hacer una interlocución con esas comunidades. Incluso hay casos de alcaldes. Es que no recuerdo que proyecto fue. De un alcalde afro que decía: no, aquí no hay necesidad de hacer consulta previa porque aquí no hay negros (Entrevista Eliana Antonio –líder del PCN–, 2016).

En casos como los que señala Eliana Antonio es muy difícil suponer que la Certificación de Presencia únicamente verifica unas formas materiales de habitar o usar determinado espacio físico; sin duda, también obliga unas formas de ser étnico que no están claramente delimitadas por las normas sino por el sentido común del funcionario o contratista que participa de la formación nacional de alteridad y lee desde el lugar en el que las relaciones de identidad le hacen estar o desear estar:

Eso se ve, por ejemplo, en el comportamiento de los funcionarios. En el desempeño de sus funciones. Muchas veces no tienen conocimientos específicos sobre los escenarios con pueblos indígenas o de comunidades afro. Bueno. Entonces tienden a asociar una noción muy basada casi en cuadros de costumbres. Bueno en el caso de comunidades indígenas ellos hacen un estudio mucho más juicioso a través de un estudio etnológico. Pero con la DCP se atienden comunidades que, por ejemplo, no tienen estudio, que no tienen nada. Deberían entonces en principio referirse a que se hiciera el estudio etnológico pero como eso es tan lento, entonces resulta en la persona encargada de definir esto, a veces van antropólogos, a veces no van. Entonces están a las orientaciones que son muy pocas basadas es en la directiva, digamos que ese es el instrumento que tendría un funcionario. Y si tú lo ves, todo está basado en, como en términos que son coloniales en cuanto a: zonas de asentamiento, usos y costumbres. Y ahorita pues lo han ampliado un poco a sitios sagrados con todo lo que ha pasado en la S.N.S.M. y con las tutelas, pero no. Pero se tienen muy en cuenta los imaginarios típicos asociados sobre todo a bueno: ¿tiene lengua o no tiene lengua?; ¿cómo son sus lugares de vivienda? A veces se ve mucha gente diciendo: no pero están como muy civilizados o que los chicos se visten de cierta forma o ya han adquirido tal. O sea, todo se ve como muy rígido (Entrevista a M. C. Méndez, 2016).

Para la Directiva 10 el producto central de la verificación en campo es la comprobación de presencia con esos tres criterios delimitados exactamente por el polígono. Si se considera que hay presencia, se requiere la identificación certera de un representante político que hará las veces de interlocutor en las reuniones de consulta previa. Esa identificación, aunque se registra, no queda en el documento final que expide la DCP para que la empresa continúe su trámite de licencia ambiental. Otro producto muy valorado es la actualización de las bases de datos del Ministerio: la adición de resguardos o territorios colectivos de comunidades negras que, aunque titulados, no están en las bases de dato o la creación de nuevos cabildos o consejos comunitarios. A eso se suma un informe técnico que conjuga el trabajo de campo del antropólogo, la lectura geográfica y cartográfica de un geógrafo y la lectura minuciosa de un abogado. Este informe es la base para la expedición de la certificación.

Según C. Mamián el informe es un espacio de confrontación especialmente con los abogados porque el trabajo del abogado es garantizar que el texto no tenga fisuras que puedan dar espacio a otras interpretaciones y generar nuevas tutelas y sentencias de la Corte Constitucional.

Pues son muchos momentos. Por ejemplo, En la directiva número 10 aparece: zonas de tránsito, entonces en algunos casos o en la mayoría: *¡No! Mejor*. Comienza la puja, entonces, si son zonas de tránsito de esas comunidades *¿hay traslape con las áreas del proyecto? O ¿hay afectación?* Si, el tránsito no es exclusivo sino itinerante, o, lo usan compartido. Entonces muchas veces intentan, o sea, eso muchas veces hace más débil el argumentar que hay presencia. Porque de alguna manera el Ministerio exige que sea una zona exclusiva de tránsito. Entonces ahí hay una discusión porque ¿por qué tiene que ser exclusiva? ¿si?

Me entero por la insistencia de los que revisan, los abogados. Pues parece ser que la mirada del Ministerio es mucho más limitada. Y que quizás tenga claridades, pues es la directiva

10 el marco que defiende su visión, su perspectiva. Pero lo que ha sido ahora importante es que también hay una ejercicio pedagógico entre entidades para que sepan que el tránsito no tiene que ser una forma exclusiva, quizás muchas veces no tiene que ser permanente sino... por ejemplo los sikuani que son seminómadas, bueno ahora, porque poco a poco el mismo contexto los ha ido volviendo más sedentarios. Ese tránsito por ejemplo es itinerante. Depende de unos ciclos de tiempo ¿no?

Sucedan otras pujas, por ejemplo vamos a un resguardo, claro el resguardo está a dos kilómetros del área solicitada para hacer la actividad entonces: *No hay presencia*, porque el Ministerio cree que el territorio es esa área delimitada al resguardo, y que de ahí para allá, o sea, no hay derecho. Y lo que yo manifestaba es que esos resguardos eran muchas veces lugares de pues de protección ambiental, espiritual (C. Mamián, antropólogo, 2016).

4.5. Conclusiones. Las etnicidades certificadas

¿En qué consiste entonces una etnicidad certificable? Después de este panorama me parece que la respuesta se acerca bastante a la problematización que propusieron Gupta y Fergusson sobre los isomorfismos culturales (Gupta & Ferguson, 2008). Las economías de enclave y las infraestructuras que planifican y ejecutan proyectos de gran escala requieren hacer coincidir de forma exacta organizaciones sociales vinculadas culturalmente con espacios físicos específicos y discontinuos. La discontinuidad en el espacio físico, bien por los asentamientos sedentarios, por los usos y costumbres, el uso de los suelos, o bien por el manejo exclusivo de caminos es la condición idealizada de la cultura en su forma tradicional, es la versión antropológica clásica de grupo étnico. Si las prácticas culturales humanas se pueden encerrar geográficamente el espacio físico puede ser controlado. Hacer de la diferencia un asunto verificable en el lugar, asignable en el espacio físico y medible en coordenadas geográficas significa la producción y control de poblaciones en referencia directa a los polígonos de interés. En este caso el isomorfismo cultura-lugar requiere que la cultura sea delimitable, pero más aún que sea cuantificable, que los límites fronterizos de la cultura sean tan nítidos como los vértices del polígono que formaron las coordenadas. Esa precisión situada de la cultura es un cálculo preciso de la economía política.

La lucha por situar exactamente la población significa la posibilidad de realizar un proyecto y de saber exactamente cuál es el costo de la reparación social y política del mismo. Delgado (2016) explica que muchas coordenadas no producen polígonos, sino líneas (como los ductos de gas o petróleo o las carreteras) pues aunque el ancho de las mismas, más el derecho de vía implique que la línea se convierta en un área, no son considerados polígonos. Tanto los ductos como las carreteras deben permitir flujos pero no deben tropezar con otros flujos. En esos casos, la DCP exige que el geógrafo se cuide ya que su función principal no será emitir un concepto técnico sino uno político sustentado

con experticia técnica. En general, lo que está en juego nunca es el área precisa del proyecto u obra o actividad sino el área de afectación o de impacto indirecto. ¿Cuál es?, ¿qué extensión tiene?, ¿cómo medirla? Eso nos lleva de nuevo por el camino que nos trazó líneas arriba María Fernanda Ospina: si ya es difícil medir lo biótico, es imposible medir lo social. Esa porosidad de lo social es lo que desea contener el mapa del polígono. ¿Cuál es el costo político para un proyecto y sus pioneros –parafraseando de nuevo a Lins Ribeiro– si una comunidad indígena se declara afectada por una obra frente a la comunidad internacional? O en términos mucho más concretos, ¿qué tan viable resulta que una obra se pare mientras la Corte Constitucional estudia el caso y exige no reanudar las obras sino una vez concluidos los procesos de Consulta Previa? La hidroeléctrica de Urrá duró sin entrar en operación más de un año, la obra de la vía Loboguerrero- Buenaventura se ha prolongado por infinidad de causas, por más de cinco años, entre ellas la exigencia de CPLI de la Corte Constitucional. En estos casos la delimitación de la diferencia cultural implica la determinación del riesgo, entendiendo por riesgo esos problemas que obligan a desplegar nuevas tácticas en el dispositivo de seguridad. La medición del valor de una «comunidad étnica» no es geográfica, no es de usos y costumbres ni es de tránsitos, sino que pasa por qué tanto vulnera la vida de los que el Estado decidió «hacer vivir» .

La certificación es a la vez un espacio de disputa y una estrategia securitaria que puede ser bien o mal planificada. Los procesos de CPLI suelen ser demorados como en el caso relatado de las «ambientales» en el que el proceso de caracterización (uno de los pasos de la CPLI) tardó tres meses. Durante ese tiempo la consultora mantuvo en terreno a su personal y a éste hay que adicionarle el que insume los acuerdos y su protocolización. En general, se insumen seis meses en los casos que las cosas se hacen bien y las certificaciones son positivas y remiten directamente a la consulta. Transcurrido ese lapso, la Agencia Nacional de Licencias Ambientales (ANLA) debe terminar el proceso de licenciamiento ambiental para que finalmente se inicien las obras. Las empresas que ya han pasado por este tipo de procesos han aprendido que deben considerar la CPLI dentro de la planificación del tiempo. Así, la ubicación precisa del nicho del salvaje dentro de la geografía de la administración y la geografía de la imaginación debe incluirse dentro de la geografía de la planificación. Las coordenadas se convierten en tiempo y dinero.

Podemos concluir que la certificación de presencia de «comunidades étnicas» es una estrategia securitaria de planificación del riesgo a la hora del encuentro con el otro peligroso. La determinación eficiente del riesgo depende de precisar la diferencia cultural, allí es donde el isomorfismo entre cultura y localización debe ser eficaz. Una «comunidad

étnica» tendría usos y costumbres transparentes a cualquier observador que aportan certeza y ayudan a conformar la verdad administrativa. Tendría también un asentamiento que en el mejor de los casos se inscribe normalmente en la geografía de la administración. Una «comunidad étnica» no migraría, no se desplazaría, ni denunciaría desplazamientos forzados. Una «comunidad étnica» no debería transitar hacia afuera revelando lo poroso de sus fronteras, no compartiría caminos ni establecería alianzas. Por supuesto, debería estar dispuesta a asumir el papel de «el otro», es decir, a performar la otredad reconocida por la voz autorizada, esto es, parecer un indio, hablar como indio y comportarse como indio (nunca como comunidad negra, si eso escapa a lo indio). Por último, una «comunidad étnica» debería delegar su representación política en formas conocidas, reconocidas y establecidas por el Estado. Debería permitirse ser conducida por esos representantes y ser capaz de autogestionarse una vez entre en contacto con el proyecto.

Pero retomando el epígrafe de Foucault en este capítulo, en que sentido la gubernamentalización de la vida de las colectivos en etnización fomenta los procesos vitales de esa población. En últimas las CPLI buscan garantizar los procesos económicos y el mejoramiento de la población, administrando la vida/la muerte. El recorte poblacional de la diferencia étnica vía la certificación también puede incidir en que esa comunidad sea el objeto de una política de vida, al menos teóricamente. La lucha se establece, en todo caso, en términos de la gubernamentalidad biopolítica.

5. DE LO ÉTNICO QUE DILUYE LA RAZA, DE LA RAZA QUE ASEGURA LO ÉTNICO. LA DISPUTADA CONSTRUCCION DE «COMUNIDADES ÉTNICAS» EN UN LITIGIO JUDICIAL POR CLPI

5.1. LA DISPUTA DE LO ÉTNICO-RACIAL EN LAS CORTES

5.1.1 Obertura

En la instalación de Congreso Nacional de Minería, en Cartagena, en mayo 2017 el presidente Juan Manuel Santos manifestó:

la consulta previa es un derecho constitucional que, como Gobierno, tenemos la obligación de respetar y garantizar [...] Pero también consideramos, porque se nos ha vuelto a nosotros un dolor de cabeza, que es fundamental reglamentarlo, aclarar su procedimiento. Eso también requiere consulta previa, pero queremos ordenar este sistema porque realmente para ustedes, para el gobierno y para mucha gente se ha convertido en un gran dolor de cabeza.⁴³

Su discurso se dirigió especialmente a devolver la «confianza» a los inversionistas internacionales y nacionales frente a varios hechos que habían ocurrido en el país en los meses previos al evento. Desde enero del mismo año el gobierno recibió noticias poco agradables para el sector minero. La Corte Constitucional ordenó eliminar la minería de los ecosistemas montañosos conocidos como páramos dejando sin alternativas a las empresas dueñas de títulos mineros en esas zonas. Varias sentencias de la misma Corte estaban obligando a las empresas a replantear sus licencias ambientales, a frenar sus proyectos y/o a retirarlos definitivamente. También en varios municipios se activaron consultas populares para decirle no a las extracciones minero-energéticas en sus territorios. Los argumentos centrales del gobierno, las empresas y algunos políticos han sido que estas nuevas medidas chocan y violan la seguridad jurídica con la que llegaron al país las empresas mineras multinacionales conocidas como «los inversionistas». No obstante, el mensaje del presidente también iba dirigido a las «comunidades étnicas» y al modo creciente en que reclamaban ser consultadas. Los reclamos por el derecho a la CPLI y los modelos de consulta sobrepasaban la tolerancia del gobierno. El objetivo central de Santos era, en ese entonces, gestionar una ley de consulta previa para tener mayor control sobre situaciones complejas.

⁴³ Caracol radio, «"La Consulta Previa se nos ha vuelto un dolor de cabeza": Santos». *Está listo el proyecto de ley para agilizar el trámite que obstaculiza actualmente grandes proyectos según el Gobierno*, en http://caracol.com.co/radio/2017/05/13/politica/1494628187_5689 (consultado el 5 de mayo de 2017).

Un año atrás, el 26 de abril de 2016, el vicepresidente, Germán Vargas Lleras, concedió una entrevista para explicar algunas confrontaciones personales que protagonizó frente a un grupo de habitantes en algún tramo de la doble Calzada Córdoba - Sucre. Vargas Lleras en tono desafiante y, casi a los gritos, llamó «extorsionistas» a los manifestantes. Para él el asunto se explicaba así:

En unos casos el mecanismo de consulta previa se ha convertido en un mecanismo extorsivo para exigirles a los inversionistas y ejecutores de las obras compromisos que no hacen parte de la misma [...] No es que quiera desconocer las consultas previas. Fui ministro del Interior [2010-2012] y nunca tuve problema con ellas. Pero hoy tenemos unos casos en que este mecanismo, como la entrega de los predios, se han convertido en un dolor de cabeza para la ejecución de los proyectos (EITiempo.com, 2016).

Por supuesto, el debate no se hizo esperar. Los colectivos en etnización respondieron airados ante el comentario. La ONIC emitió un comunicado que finalmente logró apresurar las decisiones para que el estado financiara el Foro Internacional de Consulta Previa en 2017. También reaccionaron los defensores de derechos humanos en favor de la consulta previa. Por su parte, antropólogos y gentes cercanas a los colectivos en etnización, así como militantes negros e indígenas mantuvieron distancia. Si bien pocos de ellos tienen afinidad con el vicepresidente —de quién se dice que maneja todos los recursos de las inversiones de las carreteras y hace proselitismo con las casas de interés social que construye el estado— tampoco desmentían los excesos en la forma y contenido de las demandas de algunas comunidades étnicas en las consultas previas. Más bien, sabían cuáles podían ser las comunidades a que se refería el vicepresidente y, aunque leyeron en perspectiva el comentario como una forma de delimitación política y recorte de derechos, también conocían los contextos que ocasionaban el comentario. En concreto, el caso se refería a seis nuevos grupos étnicos que reclamaron su identidad en 2015, vía tutela, durante la construcción de la doble calzada Córdoba-Sucre en la costa Caribe. Pero lo mismo venía ocurriendo desde 2009 en la doble calzada Buga - Buenaventura, en la costa Pacífica. Vargas Lleras estaba en un grave aprieto en el caso Loboguerrero-Buenaventura en que las protestas por la construcción de la doble calzada habían incrementado demasiado los costos previstos y los tiempos. Además él no iba a tener oportunidad de inaugurar las carreteras a tiempo para retirarse y lanzar su candidatura presidencial en 2018. En el caso de la carretera Córdoba - Sucre los nuevos grupos étnicos solicitaban 2.000 millones de pesos para financiar a los asesores⁴⁴.

⁴⁴ El Tiempo. 2016. 24 Abril Consulta previa se volvió mecanismo extorsivo, Vargas Lleras

En este capítulo me concentro en mostrar cómo la ejecución, solicitud y usos de la consulta previa restringen la etnicidad de las comunidades negras en clave de la comunidad étnica mediante complicados desplazamientos entre raza y etnicidad. Las disputas jurídicas en torno a las consultas previas, al poner en tensión las relaciones de las organizaciones con el estado, revelan la complejidad de las nuevas subjetividades que, en interacción con sedimentaciones previas, desafían las ideas hegemónicas de lo étnico, la raza y la cultura. Por una parte, el desarrollo de las consultas previas confronta los recién adquiridos derechos a la diferencia con los derechos a la igualdad, lo que supone poner en competencia derechos étnicos con derechos ciudadanos. Pero más allá de la forma estatal de esa tensión están las formas más políticas y performativas de las acciones de reclamo que ponen en entredicho una y otra vez cuáles son los límites entre raza y etnicidad. Vale decir, se ataca el consenso que admite la diferencia étnica a condición de que sea pura, transparente, dócil y ajena al presente histórico. El material de este capítulo proviene de la revisión exhaustiva de las sentencias de la Corte Constitucional que se pueden acceder en línea y que compile en el Anexo 2. Listado de Sentencias de la Corte Constitucional sobre CPLI. Me concentro especialmente en una sentencia y un informe antropológico. Además entrevisté a algunos funcionarios del Instituto Colombiano de Antropología e Historia, entre ellos, al autor del informe y a algunos excontratados de la Dirección de Consulta Previa.

Este capítulo propone una articulación de lo planteado ya en los anteriores. Si bien el capítulo 2 referido a las etnicizaciones de lo indio y el 3 a las etnicizaciones de lo negro, se concentraron en desplegar las trayectorias históricas diversas escondidas bajo lo indio/indígena y lo negro/afro, las etnicizaciones también implican una forzosa relación la juridización. Por otra parte, el capítulo 4 describe el modelo del proceso de consulta previa y argumenta que la certificación de presencia una forma administrativa subrepticia de creación de «comunidades étnicas» —guiada por la gubernamentalización biopolítica de la etnicidad—.

En este capítulo abordo la gubernamentalización del sujeto de derecho étnico prestando atención a los informes que rodean las sentencias jurídico-constitucionales. Veremos que a la subjetividad ideal denominada «comunidad étnica» se le yuxtaponen otras que aparecen en los procesos judiciales en tribunales municipales y las altas cortes. En especial, me interesa mostrar cómo se piensan y performan estas subjetividades en las que la etnicidad escapa a la esencialidad. Propongo entender este fenómeno como un indicio de la confrontación entre modelos cerrados de etnicidad y etnicizaciones en proceso.

En efecto, en los documentos se muestran argumentaciones que enfatizan una fundamentación cultural de la etnicidad, e incluso que rondan los eufemismos racializados, contra ideas que sostienen la politicidad de la etnicidad. veremos que una cosa es el modelo de consulta estandarizado y otra, lo son los pedidos de informes que requiere la corte. el primero produce una verdad administrativa, en cambio, los informes son asesorías para un dictamen jurídico y la toma de decisiones.

Desde que la Asamblea Nacional Constituyente creó en 1991 la Corte Constitucional como una alta corte diferenciada de la Corte Suprema de Justicia y garante constitucional del estado de derecho y, en este caso, de la acción de tutela, como mecanismo de denuncia por la violencia o negación a los derechos fundamentales, se han emitido al menos cien⁴⁵ sentencias de la Corte Constitucional que protegen o limitan el derecho de las comunidades étnicas a la Consulta Previa Libre e Informada (Para una descripción de cada sentencia desde 1993 ver Anexo 2. Listado de Sentencias de la Corte Constitucional sobre CPLI). Igualmente se han expedido otras sentencias cubriendo otros derechos étnicos como la participación política, la salud propia, la educación propia y la identidad. Muchas reclamaciones, demandas y acciones de tutela nunca llegan a la Corte Constitucional y son resueltas en juzgado locales, regionales, en la Corte Suprema de Justicia o en Consejo de Estado. Pero los jueces de tribunales ordinarios no alteran el bloque de constitucionalidad pues su veredicto solo tiene incidencia en el caso concreto y no tiene fuerza de ley en otros casos, por eso no los incluyo. Y aunque la Corte Suprema ha hecho pronunciamientos claves –por ejemplo, que los acuerdos de las consultas previas no son vinculantes– tampoco ha mostrado interés particular en incidir en el tema como sí lo ha hecho la Corte Constitucional.

Presentaré un caso en el que la Dirección de Consulta Previa certificó la no presencia de comunidades étnicas en el polígono longitudinal de la Doble Calzada Loboguerrero – Buenaventura. El caso fue estudiado y juzgado por la Corte Constitucional en la sentencia T 693 de 2012 y de su lectura se pueden inferir las continuidades y

⁴⁵ He realizado este cálculo aproximado trabajando con base en un listado que preparó la publicación digital Actualidad Étnica (que no cuenta con más lectores que los líderes indígenas, afros, los defensores de ddhh, las ong de ddhh y ambientales y algunos académicos. <http://www.actualidadetnica.com/legislacion/noticias-legislacion/consulta-previa/9162-sentencias-sobre-consulta-previa-relacionadas-por-corte-constitucional.html>.

He depurado este listado revisando una a una las sentencias publicadas en la página de la corte constitucional. A ellos he agregado información de otras fuentes como artículos académicos y de periódico, páginas de facebook de militantes y publicaciones oficiales. Además he tenido presente un listado elaborado por la Presidencia de la República y publicado digitalmente con el nombre de *Compendio legislativo para población Afrocolombiana, Negra, Palenquera y Raizal*.

contradicciones entre los conceptos de raza y etnicidad que maneja la Corte y con los que considera indispensable pensar a las comunidades negras. La corte delimitó conceptualmente a las comunidades étnicas distinguiendo—elementos objetivos de elementos subjetivos. al analizar los documentos que sustentan la sentencia así como el proceso que prosiguió reflexiono sobre el papel que juega la idea de raza, así como las practicas de corrupción y clientelismo al momento de emitir la certificación de presencia. El objetivo principal es delinear hasta dónde un proceso de etnización en marcha puede albergarse en la noción estatal de «comunidad étnica». Lo que resulta novedoso de este caso es que la demanda de tutela que lo ocasionó fue tramitada por una empresa y no por un colectivo etnizado, no obstante lo cual el resultado protegió el derecho a la CPLI de dos consejos comunitarios negros en contra de los intereses de la empresa. Con esta sentencia la Corte asumió las funciones del Ministerio del Interior y expuso un criterio en contradicción con el concepto técnico del Instituto Colombiano de Antropología e Historia, la entidad de carácter académico y estatal que hace las veces de experto en temas de etnicidad. De este modo, la juridización de los derechos se extendió a la determinación de la identidad étnica al ser declarados como étnicos los consejos comunitarios negros a través de una sentencia constitucional y no mediante estudios etnológicos o antropológicos.

Me interesa reafirmar que las comunidades étnicas no pueden ser anteriores a los proceso de certificación, aunque así lo deseen los expertos, pues son creadas por la certificación. por otra parte, destaco que los procesos de etnización se mueven cada vez más en el marco de contiendas con las empresas ejecutoras de proyectos. En este sentido, la creación de la diferencia nace vinculada a la violencia del desarrollo, aunque sea tramitada mediante usos legales de la diferencia cultural. Los colectivos en etnización pueden estar preparados o no para enfrentar una consulta previa y ser considerados comunidades étnicas pero la diferencia cultural, dentro de los procesos de certificación y CPLI, es performada, por una parte, por las múltiples articulaciones que trae un proyecto de desarrollo concreto a un sitio determinado, las identificaciones étnicas de que disponen los colectivos afectados y los entramados político-jurídicos que ya tienen una experiencia de más de veinticinco años en la gestión de la diferencia étnica y su fundamentación legal.

5.2 LA ACCIÓN DE TUTELA EN RELACIÓN AL PROYECTO DE LA DOBLE CALZADA LOBOGUERRERO - BUENAVENTURA

La carretera Loboguerrero – Buenaventura, y de forma más extensa Buga – Buenaventura, hace parte de las autopistas 4G, uno de los programas del gobierno del presidente Santos para agilizar el transporte y garantizar la eficacia del flujo de mercancías solicitada por los tratados de libre comercio que ha firmado el país. Buenaventura sobre el Pacífico, es el puerto marítimo más grande del país. En el Anexo 1. Mapa se puede ver el trazado de la carretera indicado con el número 6. La ampliación y rediseño del puerto fue iniciado por el presidente Uribe con el Plan de Expansión Portuaria en 2005 e incluyó la ampliación de la doble calzada Buga-Buenaventura. Es decir, una de las obras clave para la ampliación del puerto es la ampliación de su carretera. El inicio de las obras fue parte de las negociaciones del tratado de libre comercio con Estados Unidos en 2006, también tramitado por Uribe. A la fecha, el puerto y la carretera aún están en construcción y según la última reprogramación estaría terminada en 2021⁴⁶. El gobierno ha dicho varias veces que la tardanza se debe a la presión por consultas previas que exigen improvisados consejos comunitarios en la zona (ver: Anexo 3. Archivo de prensa noticias CPLI 2015, 2016 y 2017).

La ampliación de la doble calzada Loboguerrero (Dagua) - Buenaventura se concesionó a varios operadores privados por sectores y tramos. Para el segmento que conduce de Mediacanoa a Loboguerrero un grupo de personas reclamó ante el Ministerio del Ambiente que la empresa constructora violaba su derecho a la CPLI como comunidades negras. Diferentes peticionarios que incluyeron líderes negros, mineros, concejales y alcalde enviaron cartas al Ministerio de Ambiente. El proyecto no obtuvo la licencia ambiental del Ministerio y por tanto la empresa interpuso una acción de tutela contra éste por violación al debido proceso.

Las cosas ocurrieron así. En 2006 la empresa solicitó la certificación de presencia de comunidades étnicas al Ministerio del Interior para el tramo 07, de 54 km, correspondientes al municipio de Dagua. Recordemos que la certificación es el requisito para determinar si se deben realizar o no consultas previas y que no se otorgan licencias ambientales sin que se hayan realizado las consultas necesarias. Un funcionario del Ministerio del Interior (DCP) viajó a la zona y certificó que no existían comunidades

⁴⁶ Una de las principales obras del puerto es La Terminal de contenedores de Buenaventura que tiene inversión y manejo de capital público y privado nacional y mayoritariamente privado multinacional: Grupo Empresarial del Pacífico (GEPISA) 20,8 % de las acciones; el Terminal de Contenedores de Barcelona (Grupo Marítimo TCB) con el 66,2 %; la Corporación Autónoma Regional del Valle del Cauca (CVC) con 5 %; la Gobernación del Valle del Cauca, Alcaldía de Buenaventura y Accionistas minoritarios con 8 % (CNMH, 2015:66).

negras ni comunidades indígenas. Al año siguiente, la empresa rediseñó el proyecto dividiendo el tramo en tres sectores, por tanto necesitó solicitar, nuevamente tres certificaciones, una por cada sector. El Ministerio del Interior emitió nuevas certificaciones en 2008 reafirmando que no había comunidades étnicas en la zona. Pero en diciembre de ese año anunció que se debía adelantar un estudio etnológico porque había dudas. En abril de 2009 la DCP entregó los resultados del estudio y confirmó por tercera vez la no presencia de comunidades étnicas respaldadas con el informe etnológico realizado por un sociólogo. Asimismo, en 2011 la agencia estatal encargada de tierras manifestó que el área no se cruzaba con tierras colectivas de comunidades negras ni con resguardos indígenas.

Con la certeza que le había ofrecido el Ministerio del Interior el consorcio finalmente solicitó la licencia ambiental al Ministerio del Ambiente en 2009 y presentó las certificaciones de no presencia que le habían entregado en 2007, 2008 y 2009. Aun así, el Ministerio le solicitó actualizar las certificaciones pues le habían llegado solicitudes por parte de algunos colectivos para suspender el otorgamiento de la licencia hasta ser consultados. La empresa se negó a solicitar las certificaciones de nuevo y el Ministerio de Ambiente denegó la licencia. Entonces la empresa inició una acción de tutela apoyada por el Ministerio de Transporte. Un tribunal descartó la tutela porque no era el mecanismo adecuado para la defensa de intereses empresariales. La empresa insistió y en enero de 2012 el Consejo de Estado le ordenó al Ministerio de Ambiente continuar el proceso de licenciamiento, pero para esa fecha el Ministerio sabía que en la zona había consejos comunitarios pues la Dirección de Asuntos para Comunidades Negras, Afrocolombianas, Raizales y Palenqueras, oficina del Ministerio del Interior (ver la Ilustración 2), había hecho el registro y validación de los Consejos Comunitarios de Zabaletas y Loboguerrero.

Casi al mismo tiempo la Corte Constitucional seleccionó la acción de tutela y el fallo del tribunal para un análisis constitucional y en agosto de 2012 emitió la Sentencia T 693 de 2012 en la que le ordenó a la Dirección de Consulta Previa del Ministerio del Interior adelantar los procesos de consulta previa necesarios dentro del trámite de licenciamiento ambiental. Igualmente instó a la empresa a obedecer. Además ratificó el fallo del tribunal diciendo que la acción de tutela no era el mecanismo adecuado para que la empresa reclamara derechos. Finalmente, le dio a la empresa y al Ministerio del Interior un plazo de 48 horas para iniciar el proceso de CPLI.

La Corte Constitucional manifestó que a todas luces el veredicto del Ministerio del Interior pronunciado en las tres certificaciones era contrario a los derechos de las comunidades étnicas porque negaba la presencia de unos consejos comunitarios que

evidentemente existían. Al ordenar, vía sentencia, la realización de la tutela, las comunidades negras de Loboguerrero y Zabaletas fueron certificadas no por el Ministerio del Interior sino por una sentencia de la Corte Constitucional. La tarea de certificar había sido desplazada de la órbita del Ejecutivo a la del Poder Judicial. El reconocimiento de la etnicidad había abandonado el escenario de las verificaciones empiristas, llevadas a cabo por expertos en terreno en el marco de las administraciones de la CPLI, y se había transformado en un veredicto judicial. Aunque el litigio estratégico es una práctica bastante reiterada de los colectivos en etnización, este caso es particular porque el accionante resultó ser el sancionado y los beneficiarios fueron los consejos comunitarios que no activaron acciones de tutela.

5.2.1. Los argumentos en voz alta

5.2.1.1 Antes de la sentencia. El estudio etnológico de la Dirección de Consulta Previa del Ministerio del Interior

El alegato de la Sentencia T-693, además de acudir a la jurisprudencia, debatió los resultados del «estudio etnológico» que presentó la última certificación de no presencia emitida por la DCP. El estudio etnológico, como dijimos, fue en realidad una verificación en campo realizada por un sociólogo. La corte analizó detenidamente el informe y encontró que sus argumentos no permitían concluir que no había presencia de comunidades étnicas. Veamos estos argumentos. Lo destacable es que no se pone en cuestión la etnicidad de las comunidades ni la racialidad en las que aquella se apoyaría. El sociólogo negó la certificación porque el ejercicio de la CPLI podría ocasionar «conflictos sociales». En efecto, el informe desarrolló una serie de puntos en los cuales se argumentó que las comunidades reclamantes cumplían los requerimientos de una comunidad negra pero consideró que el reconocimiento estatal de esa condición podía convertirse en un factor de riesgo de conflictividad social. Sin embargo, para la Corte el informe era un poco más complejo y ponía en duda la legitimidad cultural de esas comunidades:

No obstante, el informe del sociólogo que visitó la zona a principios del año 2009, evidencia que tales comunidades sí estaban presentes en la zona de influencia del proyecto muchos años antes de que éste fuera anunciado, de manera muy similar a otras comunidades negras reconocidas legalmente en otras zonas, esto es, con prácticas etnoculturales propias de comunidades negras, con auto reconocimiento como comunidad negra a pesar de la existencia de un alto mestizaje, de la aceptación «utilitarista» de la figura de la junta directiva del consejo comunitario como autoridad propia y del retraso en

la constitución formal como consejo comunitario. Y tan presentes estaban que fueron registradas como consejos comunitarios en el año 2009 (Sentencia T-693, 2012b).

El sociólogo sintetizó su análisis en nueve categorías y sobre cada una dio su parecer. Uno, el registro de los consejos comunitarios estuvo ligado únicamente a la expectativa de la construcción de la carretera y la posibilidad que tienen las comunidades negras de ser consultadas. El sociólogo visitó la zona en 2009, es decir, antes de la radicación definitiva de los consejos comunitarios ante la oficina correspondiente del Ministerio del Interior y antes de la emisión de títulos de propiedad colectiva, pero lo que le importó es que las radicaciones de los consejos ante la alcaldía de Dagua y posteriormente ante el Ministerio ocurrieron después que se anunció y presentó el proyecto de la carretera en 2006.

Dos, el autoreconocimiento, que a su juicio obedecía al interés de ser consultados pero no a «una dinámica sistémica o endógena de concientización, recuperación y asimilación étnica» (Sentencia T-693, 2012b). Según el informe, las personas tenían serias dudas de cuán conveniente era convertirse en consejo comunitario y dejar de ser Juntas de Acción Comunal y el afán de algunas personas no negras de hacer o no parte del consejo. Lo que el sociólogo denomina «dinámica sistémica y endógena de concientización y recuperación» es una apreciación que el mismo informe, en el punto siguiente, desacredita pues, al comparar el proceso con otros consejos comunitarios en la zona, encuentra que hay similitudes en ese aspecto. El informe considera que el temor por adoptar una figura de representación política como el consejo comunitario es prueba de falta de conciencia étnica. Aunque los consejos comunitarios son una iniciativa de la concertación de la Ley 70 entre los líderes negros y el estado esto no quiere decir que no sea una figura exógena» para las comunidades negras. Los cabildos indígenas, la figura equivalente en el mundo indígena, resultan igualmente exógenos. Los consejos comunitarios pueden ser, por una parte, una instancia de congregación asamblearia que da sentido a la colectividad de las organizaciones de base llamadas comunidades negras, pero por la otra, son una instancia de representación política indispensable para el estado, que no sabe hablar con colectivos sino con representantes. En ese sentido, los consejos comunitarios en todos los escenarios de movilizaciones de base, tanto en el Pacífico como en otras regiones del país, han pasado por serios cuestionamientos y su consolidación no es una realidad plena para nadie. No hay una acción de autoreconocimiento implícita a la obediencia y aceptación de la figura del consejo comunitario. Los procesos de etnización implican un espacio de pedagogía y seducción con la figura del consejo y una identificación pero no es un asunto dado, fácil o

definitivo. En tanto que no hay nada inherente a que lo negro pueda evidenciarse en un consejo comunitario, no es fácil argumentar que el auto-reconocerse negro lleve consigo aceptar la figura del consejo comunitario sin ningún tipo de dudas. Entiendo que la reflexión al interior de las veredas de Loboguerrero sobre la consolidación del consejo se le haya presentado al sociólogo como poco desarrollada o como muy nueva. En este caso la pregunta que surge es: ¿qué tan adelantado debe estar un proceso de etnización para que sus agentes sean considerados «comunidad étnica» por los agentes estatales?

El concepto del autoreconocimiento del informe pregunta por la presencia y uso de las juntas de acción comunal y de las fronteras raciales. Dentro de los procesos sociales precedentes al multiculturalismo (especialmente desde la década del sesenta), el reclamo de tierras en Colombia acudió a una estructura de base denominada Juntas de Acción Comunal (Restrepo, 2011). Las juntas de acción comunal pueden tener bases barriales urbanas o veredales en las zonas rurales. Son juntas de vecinos que no hacían, ni hacen distinciones étnico raciales, sino que más bien pretendían trazar identidades de clase en el sector urbano: lo barrial/popular/clase obrera, y en la ruralidad: campesinos sin tierras o campesinos dueños de minifundios o pescadores (Torres Carrillo, 2006). Las juntas no desaparecieron aunque los reclamos de tierras y las luchas campesinas y de clase se hayan transformado de diferentes formas en el país en los últimos treinta años. En cierto sentido, las juntas perdieron su poder reivindicatorio y movilizador al ser capturadas por los poderes hegemónicos que las enlazaron en la mecánica electoral local y nacional, pero en realidad siempre mantienen una relación de tensión. Bajo las figuras de « caciques electorales» las juntas de acción comunal suelen estar asociadas con la maquinaria política electoral y con las prácticas clientelares de la elección popular de alcaldes, gobernadores, corporaciones públicas y presidente (Borrero, 1999; Ocampo, 2003). En general, estas estructuras tienen formas regionales e históricas. En épocas no electorales, las juntas, acudiendo o no a la práctica clientelar, gestionan las necesidades colectivas de sus asociados de modo que el acceso a servicios estatales sigue mediado por esas instancias en las zonas rurales y urbanas del país.

En ese sentido, muchas organizaciones de base indígenas y negras/afro han atravesado serios tropiezos a la hora de reemplazar o conciliar la existencia de representaciones políticas etnizadas con las anteriores juntas de acción comunal⁴⁷. Por su larga y actual presencia considero que las juntas de acción comunal son parte de esas

⁴⁷ En la sentencia T601 de 2011 se discutió la forma en que un gobierno municipal tramitaba los presupuestos en relación a las juntas de acción comunal dejando fuera a los cabildos indígenas.

prácticas consuetudinarias de los colectivos en proceso de etnización en lugar de formas exógenas que se les oponen (Gupta, 2015; Lomnitz, 1994). Las juntas también fueron introducidas como la idea y noción colonial de cacique, y en ese sentido su proceso de apropiación, identificación y desidentificación depende de los procesos locales. Es difícil argumentar que el autoreconocimiento implique, de facto, una desidentificación con las juntas de acción comunal (Restrepo, 2011). También es claro que un proceso de subjetivación política novedoso intente desplazarlas o replantearlas pero sólo las dinámicas internas pueden decidir si ambas figuras son opuestas, contradictorias o complementarias (aunque ante el estado deben estar diferenciadas).

En el tercer punto el informe reconoce la legalidad de los consejos comunitarios y por tanto la existencia de comunidad negra: « Desde el punto de vista jurídico-formal, el municipio de Dagua y su población reúne las condiciones necesarias para la constitución de Consejos Comunitarios» (Sentencia T-693, 2012b). Aunque la Ley 70 no se restringe a la cuenca del Pacífico, en el informe se hace notar que la zona en cuestión está localizada en el Pacífico, la zona por excelencia de la ley, lo que a juicio del sociólogo la hace merecedora de ser comunidad étnica y tener territorios colectivos. Dagua y toda la carretera están localizados en uno de los cinco departamento que conforman la región Pacífica, la misma que sirve de paradigma de lo negro en la topografía moral racializada de la formación nacional en Colombia. Asimismo, las tierras habitadas por los consejos comunitarios en cuestión, en efecto, son baldías, es decir, propiedad del estado. Las familias son poseedoras pero muchas tienen cartas de compraventa de los predios de los que no tienen titularidad, de manera que, si bien no tienen títulos legales sobre las tierras, ejercen formas de posesión de propiedad privada que iría en contra del sentido de propiedad colectiva que se deriva de la constitución del consejo comunitario (aunque muchos consejos no tienen títulos colectivos). Por lo tanto, necesitan un mecanismo que haga que su posesión sea legítima⁴⁸. No obstante el punto es que los predios son baldíos y «la interpretación que tienen los líderes y representantes es que por el hecho de estar en área de Ley 70 tales tierras no pueden tener un destino distinto que su titulación a comunidades negras» (Sentencia T-693, 2012b). Esta situación fue para el sociólogo la prueba de la intencionalidad estratégica de convertirse en consejo comunitario.

⁴⁸ La posesión de terrenos sin títulos legales impide no sólo ejercer derechos de propiedad, sino de habitabilidad. Sin legalidad, el estado impide el trazado de acueductos, alcantarillados, valorizaciones, carreteras, entre otros.

Vemos emerger una lectura de corte anti-estratégico: la etnicidad ideal no puede permitir agentes que hagan de ella usos estratégicos⁴⁹. Otro elemento «cultural» a favor de los implicados es que «los habitantes rurales viven de prácticas tradicionales de producción, o sea de la agricultura a baja escala, la extracción de madera, la pesca, la minería y de las oportunidades comerciales que ofrece la vía» (Sentencia T-693, 2012b). Además los consejos cumplieron el requisito formal de inscribirse previamente ante la alcaldía.

Otro punto central dentro de la argumentación jurídico-formal fue que el 40% de la población del municipio «se autoreconoce» negra, según el último censo [2005]. Aquí enlazamos con el último argumento del indicador anterior. La población de la zona no es exclusivamente negra sino que convive en relaciones de vecindad y/o parentesco con población no negra. No hay continuidad territorial entre las familias negras. El 60% de la población del municipio, además, no se autoreconoce ni como afro, ni como indígena. Para el informe la novedad de traer a la arena política una lectura diferencial étnica se traduce en una lectura censal racializada que, por demás, tiene detonantes organizativos a la hora de preguntar si la legitimidad de un líder social se basará en el futuro en su identidad racializada expuesta en el color de la piel. El problema, según el informe, es que algunas personas no negras tienen dudas en adscribirse al consejo comunitario porque temen entregar su representación política a líderes siempre negros. El asunto se plantea como de competencia racial y por tanto como un detonante de conflictos sociales a ojos del informe. El reconocimiento de la diferencia, es leído, por un agente estatal encargado de certificar la diferencia, como un posible detonante de conflictos sociales. Cuando la antropología habla de relaciones interétnicas se refiere a situaciones donde las fronteras étnicas están, aparentemente, claramente delimitadas. Sin frontera étnica no hay cultura diferente. Para el caso colombiano nos hemos acostumbrado a que esas fronteras, desde lo indígena al menos, sean obvias en el espacio físico; vale decir, predomina la idea de que los indios han estado confinados en zonas concretas. Aunque a lo negro también se le han asignado zonas concretas, éstas nunca han sido de uso exclusivo de poblaciones negras (salvo, quizá, en el caso de San Andrés isla, como vimos). La primera definición de comunidad negra es que estaban aislados en las zonas ribereñas de la cuenca de la selva del Pacífico, justo como en este caso (notar en el Mapa del Anexo 1 que la carretera está inserta dentro de la zona

⁴⁹ Cuando propuso analizar ciertas identidades como esencialismo estratégico hablaba de la forma en que son constituidos los sujetos colectivos y sus necesidades radicales de identificación al inicio de los procesos de colectivización pero el sentido común y la imaginación sociológica han supuesto que las identidades estratégicas usan la identidad como estrategia.

demarcada en rosa, la convención usada para las tierras asignadas a comunidades negras). La ubicación precisa de lo étnico nos evita pensar en otras formas de límites como los culturales o raciales e introduce falsos presupuestos de pureza garantizada. En este caso nos encontramos con la vieja concepción antropológica de las culturas como islas incomunicadas. Como lo negro no fue considerado como lo culturalmente diferente en la historia del país, sino que comparte de forma relacional y situada referentes de racialidad o ciudadanía diferente (Wade, 1997), tenemos entonces que si no encontramos todo lo negro viviendo junto y en condición de aislamiento la frontera étnica dibujada en el espacio debe reponerse de otras maneras. Para la carretera en Loboguerrero, el sociólogo repone esa frontera en el color de la piel. En términos de la identidad étnica se ha insistido en que lo racial no cobra relevancia, pero acá estamos ante una realidad diferente, a la hora de constituir identidades etnizadas en el terreno el indicador principal, analizado por el sociólogo, es el color de la piel. Pero no es fácil delimitar una identificación étnica basada en lecturas racializadas cuando la presencia de otros contamina el espacio físico.

El autor provee el dato de la identificación censal por color para aclarar que Dagua es el cuarto municipio con mayor proporción de gente negra en el departamento el Valle del Cauca (departamento con la mayor concentración de población negra, según el mismo censo, con Cali, su capital, a la cabeza en población negra) y de allí pasa al punto cinco en el que hace comparaciones con Buenaventura, el segundo municipio con más población negra:

Desde el punto de vista de la composición étnica y cultural de otros consejos comunitarios constituidos en el vecino municipio de Buenaventura y que incluso ya fueron consultados por tener titulación colectiva o tener un registro previo al anuncio del proyecto, la situación no difiere radicalmente respecto a los cuatro casos verificados. Es el caso del Consejo Comunitario de Cisneros que a simple vista tiene una importante proporción de personas que no son de raza negra, además de que su patrón de asentamiento especial y económico guarda una misma línea de continuidad con los cuatro consejos comunitarios verificados. (Sentencia T-693, 2012b) (énfasis agregado).

Contradictoriamente, en este punto la composición racial deja de ser relevante, pues incluso en Buenaventura, hay consejos comunitarios de comunidades negras con gente no negra⁵⁰, así que la composición censal racial (¿o deberíamos decir étnica?) no es relevante.

⁵⁰ Aunque el informe señala que incluso en 2009 los consejos comunitarios de Buenaventura, incluido el de Cisneros ya había sido consultado por cumplir sin problemas con los requisitos los informes del Ministerio de Transporte parecen decir otra cosa. En el informe de 2012 se dice que Cisneros corresponde al tramo 3 donde hubo desacuerdos a la hora de la consulta previa, pero que finalmente se han solucionado y recién se han remitido al Ministerio del Ambiente para terminar el proceso de Licencia Ambiental (INVIAS, 2012).

El argumento nos devuelve al inicio, el tema de cuándo da inicio el registro del consejo comunitario ante las instancias estatales del municipio y el Ministerio. Nos queda claro que, en términos de prácticas del uso del espacio y la economía, así como de la composición racial y cultural, la población de los consejos comunitarios de Buenaventura es muy similar a los de Loboguerrero. Es decir, hay una continuidad de prácticas de comunidades negras a lo largo de la carretera. Lo que no hay en Loboguerrero es una reivindicación de derechos con una profundidad temporal como la de Buenaventura que entró en la discusión en 1990. Por eso el punto cinco insiste en que Loboguerrero (Dagua) hay un rezago en la apropiación de la ley 70 pues mientras en la región el proceso con comunidades negras tiene más de una década, «Dagua se configuró como una especie de muro de contención al movimiento negro». Agrega, que el interés reciente se debe a que el gobierno ha abierto plazas escolares para afrodescendientes y algunos maestros han iniciado un proceso de promoción al respecto y en relación al reciente tema de la carretera. Es decir, no ha habido una búsqueda de derechos sino que ante la apertura de acciones afirmativas la gente se ha sentido interpelada. Esta alternativa parece no ser muy válida para el autor del informe. No obstante, es interesante que ante el intenso proselitismo de los negro en el Valle, aún muchos sectores poblacionales no se hayan sentido interpelados por el discurso de la etnicidad. Creo que este es un ejemplo para entender cómo funcionan los procesos identitarios, pero no para conferir o no derechos.

Sexto, «la figura del consejo comunitario ha sido públicamente promovida como la única instancia a través de la cual es posible obtener compensaciones y una gestión social cualitativa y cuantitativamente superiores», en especial porque hace más viable la propiedad colectiva. Y el séptimo indicador es de nuevo una delimitación del concepto de lo étnico como frontera de competencia por derechos:

De hecho, bajo la figura de Consejo Comunitario entrarían familias, veredas y corregimientos localizados por fuera del área directa de influencia del proyecto. Solo si se estableciera que hacen parte de una unidad colectiva llamada comunidad negra podrían entrar en el proceso de concertación y negociación de las compensaciones; lo cual ha actuado como un factor que estimula la adopción social de dicha figura reservada para las negritudes (Sentencia T-693, 2012b)

Volvemos otra vez a la estrategia y el utilitarismo. Recordemos que un punto central de las certificaciones de presencia es que el polígono del proyecto debe intersectarse con las tierras habitadas o de uso exclusivo de la comunidad étnica. Pues bien, una carretera, aunque tiene espesura, básicamente es una línea que puede atravesar

parcial o totalmente un terreno de comunidad étnica o servir de límite o hacer las veces de costado de un territorio de comunidad negra.

Para el informe no hay duda que los consejos comunitarios tiene como única finalidad negociar una posible consulta previa, que allí no hay proceso de identificación étnica y que hay una estrategia para involucrar a la totalidad de una vereda en el proceso, aunque no haga parte de la zona de influencia directa. La condición veredal⁵¹ del consejo comunitario no sólo amplía el espectro espacial del derecho a la consulta previa, sino que además amplía su base racial. Si el consejo comunitario es veredal, su impacto es veredal espacial y poblacionalmente. Así es cómo, inferimos del informe, se rompe la continuidad racial y quedan incluidos no negros en el consejo comunitario. En realidad, ese tipo de consejo comunitario, a ojos del informe, amplía el sujeto de la consulta, que aunque *reservada para las negritudes* deviene multiracial o multiétnica. Obviamente, el concepto negritud aquí no es el concepto político de negritud desarrollado por Césaire, Sédar y Damas sino, más bien, una forma de nombrar lo negro étnico/racial colombiano . Aunque dentro de las definiciones más precisas de comunidad étnica o de sujeto de derecho se apele de forma explícita a la racialidad, es obvio, que es un factor que siempre se juega y que en este caso cobró relevancia bajo diferentes argumentos. En última instancia, una delimitación concreta de comunidad étnica es la continuidad racial.

En conclusión, ante la carencia de una delimitación espacial racial y cultural precisa y autoevidente como el aislamiento, es necesario reponer diferentes formas de frontera étnica para contornear con precisión una comunidad étnica. Por una parte, es preciso evidenciar la garantía racial metafóricamente, la piel es el límite en tanto la raza funciona como identificador de apariencia asignada y auto-asignada. Aunque las conceptualizaciones de lo negro de algunas organizaciones de segundo orden como el PCN proponen un deslizamiento de la noción racial de negro a la noción de pueblo negro como identificador de presente, los interlocutores de los colectivos negros, etnizados o no, recurren a la definición de lo negro como color, y al asignarlo a la piel como raza. En este sentido, la etnicidad no hace parte determinante de la definición de comunidad étnica. Sin embargo, esa sería una versión incompleta, no toda la discusión que he repuesto aquí hace alusión a la raza como color de piel. Hay también todo un cuestionamiento al proceso organizativo y a las formas de representación política étnica de los sujetos en cuestión. En definitiva, es la vuelta a una vieja pregunta de la antropología colombiana, ¿pueden los

⁵¹ Las veredas son las divisiones político administrativas de las zonas rurales. Un municipio, puede tener corregimiento y veredas o sólo veredas. Suele haber una junta de acción comunal por cada vereda.

negros (en tanto raza) ser cultura? Para avanzar más sobre este aspecto, que incluye algunos de los elementos de un proceso de etnización (en términos de Hall), veamos los últimos indicadores que analiza el informe:

Finalmente en la actual reclamación de los cuatro casos verificados se percibe el cruce de dos tipos de fenómenos: por un lado, un proceso relativamente nuevo e incipiente de reivindicación y organización étnica liderado por personas vinculadas al fenómeno regional; y, por el otro, una expectativa social acrecentada en torno al proyecto de la doble calzada. Bajo estas circunstancias la figura del consejo comunitario ha sido políticamente promovida como una alternativa secular de agregación de intereses coyunturales, otorgando de momento dos réditos igualmente políticos: un reposicionamiento y empoderamiento de lo negro en el municipio al punto de convertirse en un factor movilizador, y la adhesión de importantes sectores rurales y pobres a lo étnico para obtener ventajas que de otro modo no obtendrían (Sentencia T-693, 2012b). (Énfasis agregado)

Al autor del informe parece causarle cierto malestar que la organización tenga como motivación previa un proyecto de desarrollo. Para él, la condición étnica debe necesariamente anteceder a la llegada del desarrollo. Tenemos entonces que el concepto de comunidad étnica desarrollado por el agente del Ministerio del Interior es similar al concepto clásico de etnia de la antropología más que al concepto de etnicidad y grupo étnico desarrollado por los colectivos en etnización durante la Asamblea Nacional Constituyente. Hay una garantía de pureza o autenticidad en el hecho de que lo étnico preceda al proyecto. Las comunidades étnicas deben tener una esencialidad que se manifieste en la consulta previa, pero deben existir desde antes. En este sentido, los diez años de rezago identitario de Loboguerro con respecto a Buenaventura son la manifestación de una cultura fabricada, una prueba de inautenticidad. Aquí estamos en el viejo paradigma donde lo construido es falso. Las teorías constructivistas de la identidad y la cultura no son clave de análisis del estado. Pero en realidad el foco de la discusión está en la injerencia de los líderes regionales y la reciprocidad de favores. Analizo este punto en el último apartado del capítulo.

Para el sociólogo no existe la posibilidad de que el proyecto desarrollo preceda a la diferencia. La consulta previa en Colombia tiene dos antecedentes precisos de reclamos de derechos que, además de fuertes movimientos identitarios y acciones colectivas, acudieron al litigio estratégico. En ambos casos ganó el derecho a ser consultados en la Corte Constitucional. He analizado uno de esos casos, los embera katio del alto Sinú frente a la represa Urrá y pude notar cómo la misma empresa Urrá y los agentes estatales insistieron una y otra vez a los embera que adoptaran el modelo de cabildos ya establecido en la legislación y burocracia colombiana. Desde 1996 conformaron el cabildo y la figura resultó tan disruptiva como potente; si bien mediante el cabildo lograron hacerse actores

políticos, el proceso de subjetivación involucro serias y profundas rupturas organizativas. De un cabildo resultaron dos y con el paso de los años hay ya diecisiete. No obstante, allí nadie negó que los indios tuvieran cultura. El proceso de etnización que de alguna manera tiene un hito en la conformación del cabildo obedeció de manera contundente a la llegada del proyecto de desarrollo. Los embera estaba allí desde antes, pero la etnicidad embera emergió con la resistencia y diálogo con la represa.

El informe etnológico parece avanzar en el sentido contrario a los planteos de Arturo Escobar que afirma la diferencia y el conflicto social racializado aparecen al fabricarse la diferencia pues si esta fuera auténtica no sería conflictiva ya que tendría contornos precisos (Escobar, 2010). Si Escobar nos muestra cómo el desarrollo hace emerger, crea, fabrica, performa y exacerba la diferencia, el informe nos advierte que todos los conflictos que aparecen son sociales, pero que la diferencia debería estar presente desde mucho antes y su presencia, por sí misma, manifestarse (Escobar, 1996). Según el sociólogo, los líderes sociales al hacer aparecer la diferencia después del proyecto, pero no a causa de él, promueven lo negro como factor movilizador amenazante. Advierte que una vez pasado el boom es posible que desaparezcan las tensiones que enuncian desde la diferencia. O que al menos, esas diferencias ya creadas, ya activas no tengan un interlocutor directo porque aunque la carretera quede, la empresa (una unión temporal) desaparecerá. Y continúa diciendo:

A todo esto habría que agregarle la crisis fiscal del municipio que le impide hacer inversión social, reforzando la fórmula virtuosa a favor de lo negro como opción política. Es perfectamente posible que una vez pasado el boom del proyecto el proceso de negritudes vuelva a sus justas proporciones y que los sectores que se han sentido convocados por razones instrumentales se replieguen a sus propias búsquedas (Sentencia T-693, 2012b).

Las diferencias materialmente decantadas en formas de diferencia social que vienen, también, rezagadas de años y proyectos de intervención anteriores, han devenido diferencias de clase, de género y de raza y ahora amenazan con juntarse alrededor de un identificador que las condiciones de existencia hace posible: la etnicidad. Entonces, las comunidades étnicas no deben exhibir etnizaciones, sino caracteres (rasgos) étnicos que las hagan claramente diferente pero en la vida real el desarrollo adelantado sobre escenarios físicos y sociales de racismo estructural, evidencia las diferencias en prácticas consuetudinarias que no necesariamente nos hablan de ritos y elementos exóticos o remisiones al África ancestral. Muchas veces nos hablan de formas de tramitar la exclusión en el estado poscolonial tales como la corrupción, como argumenta Gupta (Gupta, 2015). Probablemente no deseamos un escenario así, menos si pensamos la etnicidad como una

articulación posible del trazado de alternativas contrahegemónicas, pero es justamente en ese tipo de prácticas donde mejor se reproduce la diferencia. Más adelante presentaré otros datos que hablan clara y abiertamente de esa idea de corrupción que se cuela en el informe, en las alocuciones del ejecutivo y en el sentir de los funcionarios públicos.

El autor del informe nos recuerda que el municipio de Dagua tiene un «déficit de desarrollo» que hace que ocurra «una reclamación étnica masificada y hasta cierto punto frágil» ante un «macro proyecto de alto impacto», y estos tres elementos juntos le permiten concluir que «lo cierto es que el nivel de desdibujamiento de la organización étnica es tan alto que no es posible observar de forma clara e inequívoca la existencia de comunidades negras.» Al confluir prácticas económicas y de asentamiento propias de comunidades negras con intereses de clase que son interpelados por un proyecto de desarrollo y les hacen tramitar sus demandas mediante el uso de las herramientas étnicas disponibles acompañadas de prácticas consuetudinarias (como la gestión de favores de líderes regionales poderosos), los negros dejan de ser comunidades negras y se convierten en negros raciales, es decir, en subalternos sin agencia política. Al desconfiar de los intereses de los líderes regionales la pregunta sobre la posibilidad de agenciamiento de los consejos comunitarios queda inmediatamente clausurada.

Una vez decretado que no eran comunidades negras, es decir, que el Ministerio del Interior no les dio la certificación, ocurrió una nueva victimización. Al salvar al subalterno, el estudio etnológico le negó la posibilidad de hablar, de darse un espacio para enunciarse, dejándolo en el mismo lugar de no agencia. En conclusión, el informe considera que la gente de la carretera y de las veredas de Loboguerrro y Zabaletas es una población racialmente negra, económicamente pobre y políticamente desarticulada; son racialmente negros pero no poseen potencialidad de comunidad étnica. Es decir, la comunidad étnica puede descansar en la racialidad de sus miembros pero desvanecerse al aparecer condiciones de clase o de exclusión política históricas. Las comunidades étnicas son agregados culturales preferiblemente aislados o aislables pero sin identificación o continuidad con otras formas de identificación como la clase.

Mediante la propuesta teórica de Hall es posible dimensionar que el flujo social que se desarrollaba a lo largo de la carretera podía ser el inicio de un proceso de etnización. Aunque también podía no serlo, es decir, era un proceso sin garantías (Hall, 2010: 136). En especial si entendemos la etnización como el hacerse un lugar de enunciación, propio y novedoso que, aunque apele a forma de identidad de las etnicidades tradicionales, no está cimentado en una autenticidad probada de diferencia histórica, sino en una formación de

diferenciaciones históricas que lo han obligado a abandonar espacios de enunciación. La etnicidad en la forma de las nuevas etnicidades rompe el sentido común de lo que se entiende por cultura y por raza (Hall, 2010: 309). Por supuesto, se corre el riesgo de que no siempre tenga la potencia de rearmar un sentido novedoso que le permita agenciarse. En este sentido, la consulta previa activó la posibilidad de identificación al aparecer en el horizonte pero el uso de ese espacio requería de articulaciones más sofisticadas, requería de un proceso de etnización. Un proceso de etnización articula el posible lugar de enunciación pero también aquello que quiere enunciarse y esta segunda parte es la subjetivación política que más trabajo requiere. La pregunta que subyacía a la discusión es si la etnicidad era el lugar elegido de forma consensual y política para enunciarse, y qué es lo que se quería enunciar. Y por supuesto lo enunciado no está relación directa con la negociación de CPLI, sino con su lugar político en la formación nacional de alteridad.

En cambio, para el estado existen dos alternativas para clasificar a la comunidad étnica: (1) tener un proceso de etnización que tenga algo que enunciar y lo enuncie al hacerse el mismo lugar de enunciación o, (2) permitir que las representaciones de la otredad le den cabida, es decir, acudir a la culturización/racialización, o sea a la esencialización de la raza o la cultura. Pero el medio camino entre la interpelación y el inicio del proceso de etnización no parecen ser un argumento válido para que el estado decodifique que allí hay una comunidad étnica. Sin embargo, los procesos de consulta previa parecen ser justamente eso, el lugar donde se visibiliza la emergencia de la construcción de la diferencia y por tanto la potencialidad de hacer emerger identificaciones con esa diferencia que devengan en procesos políticos como la etnización y en procesos de exclusión como las reracializaciones, como en este caso. Entonces la economía política de la diferencia cultural está seriamente atravesada por la economía política de los proyectos de flujos de mercancías como la carretera.

4.2.1.2 La sentencia de la Corte Constitucional

La Corte coincide con el estudio etnológico en que es problemático que exista «un alto mestizaje», aunque no explica a qué se refiere con eso y en todo caso no explica por qué resulta relevante hacerlo notar. Agrega que es bien posible que haya una decisión «utilitarista» de la figura del consejo comunitario -que pone entre comillas- pero, a diferencia del sociólogo, considera que eso no es un obstáculo para concederles la certificación como comunidad étnica. El punto central de la Corte es que no existía un

momento preciso o previo para constituirse como consejo comunitario, una instancia de carácter jurídico administrativo para gestionar la etnicidad. Por eso le recordó al Ministerio del Interior que en la normatividad de la consulta previa no es un requisito la existencia de consejos comunitarios ni la posesión de títulos. Insiste en que el proceso de consolidar las organizaciones étnicas no ha concluido en el país. La Corte pretende hacer notar que la «existencia sociológica» (en sus palabras) de una comunidad étnica, en este caso una comunidad negra, no tiene que estar basada en una forma de organización política establecida por la normatividad del estado.

Recordemos que la sentencia es del año 2012, un año antes de que la DCP emitiera la Directiva presidencial 10 de 2013 que en la actualidad explica qué es una comunidad étnica y qué requisitos debe cumplir. Por ese entonces la sentencia ideó el criterio de los elementos objetivos y subjetivos de la etnicidad. Años atrás la Corte Constitucional ya había avanzado en el tema argumentado que lastimosamente el Convenio 169 de la OIT no proveía de elementos suficientes a los estados para que aplicaran el Convenio ajustados a una definición más precisa de pueblos indígenas y tribales. Aunque el elemento principal es la auto-adscripción, que como vimos puede ser cuestionada, se adicionaron los elementos objetivos, es decir las pruebas materiales o materializables de la diferencia:

la definición de los miembros de las comunidades afrodescendientes, no puede fundarse exclusivamente en criterios tales como el ‘color’ de la piel, o la ubicación de los miembros en un lugar específico del territorio, sino en ‘(i) un elemento ‘objetivo’, a saber, la existencia de rasgos culturales y sociales compartidos por los miembros del grupo, que les diferencien de los demás sectores sociales, y (ii) un elemento ‘subjetivo’, esto es, la existencia de una identidad grupal que lleve a los individuos a asumirse como miembros de la colectividad en cuestión’. (Sentencia T 693 de 2012)

Para R. A., un antropólogo que trabajaba en 2009 para oficina del Ministerio del Interior encargada de la consulta previa, el caso que analizamos, como muchos otros, no pasó por una discusión sobre la etnicidad, sino que fue una decisión política. «Cuando a mí me preguntaron, yo dije: hay que certificar porque en el informe dice. Pero bueno, tú sabes, los abogados dicen otra cosa». Según R. A. es más fácil y evidente verificar la diferencia étnica de los indígenas que la de los afrodescendientes: «yo sí creo que necesitamos un protocolo o una encuesta, tener unos puntos y de ahí decir quién es y quién no». Él fue consultado como antropólogo más bien a modo de consejo, pues dentro del Ministerio cada cual atendía los casos que le eran asignados y no más. En general, el asunto era quién estaba disponible para viajar a hacer la verificación y, de ser posible, adelantar gestiones para una consulta rápida. La lista de chequeo que pretendía construir R.A. iba a detalles

concretos que significaban una delimitación más precisa de lo que serían los elementos objetivos, aquellos que claramente hicieran diferente al grupo étnico. Finalmente, en 2013 la Directiva presidencial 10 proporcionó la lista de chequeo con sólo tres ítems, que coincidieron con los elementos objetivos (recordarlos y decir que algo se vio en el cap. anterior). Para R. A. así como para muchos antropólogos es claro que hay gente «tramposa» que, sin tener condiciones étnicas, se declara étnica. Él hablaba desde su experiencia en campo: a los indígenas los podía identificar como una alteridad -radical- y por eso mismo no le era fácil notar la diferencia étnica de las comunidades negras. Es decir, identificar con certeza rasgos sociales y culturales compartidos por el colectivo, en relación diferencial frente a otros. Como antropólogo, sabía que definir rasgos culturales era un tema difícil pero al estar insertos en procesos concretos en los que a un grupo de personas se les acepta la diferencia mientras a sus vecinos no, esperaba poder ofrecer un criterio claro. No obstante, el argumento del antropólogo refuerza el cuestionamiento de Eliana Antonio, líder del Proceso de Comunidades Negras no pongas tantas siglas, acerca de que lo étnico sólo es entendido en términos indígenas. R.A. me señalaba que en los trabajos de verificación con habitantes de las selvas era muy evidente saber quién era indígena y quién no, quién era colono y quien no. Y esto incluía también el aspecto físico que, de hecho, se volvía clave. Según él era especialmente notorio que en algunas zonas la gente «todavía» andaba descalza, o semidesnuda o manejaban con habilidad las canoas sin motor o conocía técnicas de pesca. No consideraba estas condiciones como formas de pobreza o marginación, ni como expresiones de carencia absoluta de vías de comunicación sino como referentes de cultura. En cambio, la gente que vivía en el límite de las ciudades, como los reclamantes del caso de la doble calzada, no logran pasar como étnicos porque no tienen opciones de reproducir «prácticas etnoculturales» de forma cotidiana, aunque efectivamente tuvieran prácticas económicas «tradicionales» . Lo cierto es que la antropología no realiza sobre sí misma un cuestionamiento sobre su racismo cuando valora el aspecto físico de los indígenas. A la inversa, nombrar lo negro habla más del racismo que del portador y por eso no es posible hablar de lo negro en términos culturales.

Un poco más complicado resulta el «elemento subjetivo» porque, si como lo he reseñado arriba, durante los diez o quince años posteriores a la Constitución hubo ejercicios de continuar con los procesos internos de etnización, la guerra impuso lógicas de desplazamiento y movilidad que enfrentaron a las familias negras a otros escenarios donde su identidad se vio interpelada no desde las relaciones con el territorio, la tierra o los procesos organizativos, sino con la muerte violenta, el hambre, el desplazamiento, las

ciudades, las negociaciones y alianzas inesperadas con agentes de la ilegalidad o los combates. Unirse a las bandas paramilitares o criminales o a la guerrilla, insertarse en la economía coquera, abandonar la minería artesanal por ayudar a las mafias mineras, huir o consolidar procesos sociales bajo la amenaza permanente de la vida. En el proceso muchos discursos cambiaron y actualmente la identificación colectiva o bien pasa por nuevas formas de victimización como el ser desplazada o amenazado –que no cuentan con identidades étnicas- o como racialmente negros sin contenido cultural efectivo o útil.

El elemento objetivo sirve para diferenciar, o más concretamente para que otros puedan diferenciar, mientras que el subjetivo sirve para identificarse diferenciándose, reconocerse como parte de. Esta forma de delimitación de la etnicidad elimina las discusiones de identidad y diferencia como procesos políticos. Aquí lo objetivo es la mismidad de la cultura cerrada, lo que un observador externo ve aquí y no ve allá, pero que no compete en modo alguno al observador externo, sino al portador. El elemento subjetivo entiende la identificación como pertenencia, desde la suma de individualidades, se es o no miembro. No considera la identidad bajo borradura como lo plantearía Hall, sino como un dato empírico. Nada nos habla de que ese reconocimiento sea un proceso político que ha significado una subjetivación. Hay identidad no identificación. Aunque reconocerse es una práctica del presente se la lee como anterior, como de siempre. Es decir, el carácter histórico de la pertenencia supone un sustrato de pasado, no una propuesta de subjetivación del presente para leerse en la historia.

Interpretar la verdad las comunidades étnicas a la luz de elementos objetivos y elementos subjetivos nos deja fuera del terreno de la diferencia y fuera del terreno de la identificación. Los elementos objetivos son construidos desde dentro y se ven afuera, los elementos subjetivos son construidos desde dentro para ser leídos dentro. Seguimos en la definición de la antropología clásica (emic /etic). Claudia Briones, reelaborando las teorías de la identidad de Butler y Hall, ha señalado que las teorías performativas de la identidad acuden necesariamente a la relacionalidad, la identidad opera siempre frente a otros u otros (Briones, 2007). El contorno fijo y definido que espera encontrar el elemento objetivo es para las teorías performativas la co-construcción del sentido de diferencia que han negociado la mismidad y la otredad que están relacionándose. Obviamente, esa coproducción no es gratuita, fácil ni se da en términos de igualdad. En la producción social de la diferencia opera la desigualdad. El afán de perfomar esencias casi siempre obedece a un régimen de verdad sobre-excedido de sentido común de esencialidad (Hall, 1996a). En

este caso la esencialidad requerida sería la soñada impenetrabilidad de los consejos comunitarios a los intereses de poderosos líderes regionales.

5.2.1.3 Después de la acción de tutela. La CPLI y el concepto del Instituto Colombiano de Antropología e Historia

Este apartado se basa en el concepto técnico emitido por el Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) para el test de proporcionalidad de la CPLI de la doble calzada. La consulta previa ordenada por la Sentencia T 693 de 2012 inició el 19 de marzo de 2013 con una reunión de preconsulta. Allí, además de las entidades encargadas, asistieron los representantes legales de los dos consejos comunitarios (1. Corregimiento de Loboguerrero y 2. Veredas trapiche, carrizales y corregimiento de Zabaletas) junto con sus asesores. No se menciona, en el concepto técnico, si asistieron otros pobladores. En dicha reunión se acordó dar inicio al Estudio de Impacto Ambiental. Esto es interesante porque en este caso la consulta dio inicio al EIA, no inició con su socialización, un procedimiento inusual pero que coincide con las sugerencias de varios colectivos que opinan que se les deben consultar si pueden ser o no objeto de estudio del EIA. Esta modalidad tiene el agravante que no se tienen insumos previos para discutir sobre impactos. Según el ICANH en la reunión de preconsulta hubo hechos problemáticos que hacían dudar de la decisión de la Corte Constitucional de asignarle etnicidad a los pobladores de la carretera:

En la primera sesión de apertura no hubo mención alguna a impactos de tipo etnocultural que afectasen el bienestar de la población y tampoco a las particularidades asociadas a la construcción diferencial del territorio. Los consejos solicitaron apoyo técnico y logístico a la empresa para capacitación en consulta previa y en ley 70, a las juntas de acción comunal de la zona y a los representantes legales de los consejos comunitarios. Es interesante observar que ya aquí aparece un primer problema relacionado con el cumplimiento de la sentencia T693 de la Corte: ninguna de las partes discute el objeto sustantivo de la consulta previa. Es decir, no se mencionan perjuicios, daños o beneficios que impactarían en la integridad física, las formas de vida, las instituciones y los planes de vida, etnodesarrollo o del buen vivir de pueblos étnicos. Las partes tampoco discutieron cuál era la relación directa entre impactos etnoculturales y el apoyo logístico y técnico a procesos pedagógicos de acción colectiva y de conformación de consejos comunitarios (ICANH, 2014: 2-3). (Énfasis agregado).

Para el ICANH era necesario que se listaran impactos de «tipo etnocultural» para que las discusiones de la preconsulta (espacio destinado para diseñar el procedimiento ético y operativo de la CPLI) fueran parte de lo que la entidad supone que es el derecho a la consulta. Es decir, las comunidades debían saber de antemano, antes de conocer con claridad el proyecto, sus actividades y el EIA y cómo la carretera les iban a afectar o no. Los impactos debían tener carácter etnocultural, es decir que el sentido de validez de la

consulta era la preservación de la cultura. También le pareció extraño que solicitaran capacitación técnica sobre el contenido jurídico (el único que poseen) de la ley 70 y de la consulta previa. Se infiere que para el ICANH un buen sujeto étnico negro debe conocer con claridad la ley 70 y que todo sujeto étnico debe conocer con claridad las leyes y procedimientos que sustentan la CPLI. Estos no son conocimientos a aprender. Al solicitar estas capacitaciones, el carácter étnico de los consejos se deshacía a los ojos de la entidad antropológica nacional. En la segunda parte del párrafo citado, se hace mención indirecta a una definición propia de CPLI, una que no coincide con los intereses de los colectivos en etnización ni con lo propuesto por otras instancias del estado como el Ministerio del Interior o la Corte Constitucional. El ICANH pretendía que las discusiones girarán en torno a instituciones, planes de vida, etnodesarrollo o buen vivir. Es decir, gravitaban en el deber ser de las conceptualizaciones académicas de lo indígena y muy lejos de las lógicas de devenir étnico en relaciones de tensión con el estado. A cambio de ser unos étnicos que pregonaban, como los intelectuales, el buen vivir, los asistentes habían preguntado por:

adecuaciones que garantizaran la seguridad, la conectividad y los flujos de movilidad interna: control de la accidentalidad, retornos, espacios peatonales, ciclorutas, etc. También se mencionaron algunos procesos de reubicación que requiere el trazado de la vía proyectado, como es el caso de la escuela en la vereda La Yolomba (ICANH, 2014: 2).

Todos estos asuntos no cumplían el perfil «etnocultural» que solicitaba el ICANH. Recordemos que el objeto de la consulta no es demostrar qué daños culturales, en sentido antropológico, ocurrirán, sino en concertar la explotación de recursos que afecten su integridad como colectividades, por ejemplo, los riesgos a la vida que implican las medidas de seguridad de una carretera en construcción y en funcionamiento o las posibilidades de acceso físico de los niños a la escuela.

La primer reunión formal de CPLI se realizó en diciembre de 2013, fecha en la que se esperaba socializar el EIA, pero a la que los consejos comunitarios no asistieron, como tampoco asistieron a las reuniones posteriores. Ante las inasistencias de los consejos comunitarios a la CPLI que la Corte había exigido para ellos, en julio de 2014 se inició el test de proporcionalidad, un procedimiento que se efectúa cuando no se puede concertar un acta de protocolización de acuerdos. El proceso se inició con la presentación de los resultados del EIA ante las entidades que siempre deben asistir más la presencia del ICANH. Según el informe del antropólogo asignado se pudo observar que los datos de población negra afectada por la carretera no eran coincidentes con los datos censales del INCODER sobre número de familias afrodescendientes al momento de tramitar la titulación de los territorios colectivos en 2010:

Una de las informaciones aportadas por el consorcio no coincidía con los datos consignados en el informe de la visita técnica que realizó el INCODER en 2010. El censo de personas directamente afectadas por el proyecto era de 275 personas, de las cuales 221 respondieron no pertenecer a ninguna organización de comunidades negras y tan sólo 5 personas respondieron que sí pertenecían a una organización de comunidades negras. Debido a la incongruencia en las fuentes se planeó una visita de verificación durante los días 11 y 12 de agosto de 2014 (ICANH, 2014).

No es claro por qué el dato de personas directamente afectadas debía coincidir con el dato de personas pertenecientes al consejo comunitario al momento de constatar un posible título de tierras colectivas. Lo que es evidente es que la preocupación era que no había una identidad étnica que soportase el proceso de CPLI aunque que la Corte Constitucional había obligado hacer la consulta certificando de paso la etnicidad. Es decir, ante la imposibilidad de realizar la CPLI por la inasistencia de los consejos comunitarios se dudó de la identificación étnica de los mismos. Lastimosamente no pude contactar con los consejos comunitarios para conocer sus razones. Durante los dos días de la visita de verificación se entrevistaron diferentes familias a fin de conocer el «reconocimiento étnico-racial y la adscripción a las organizaciones de consejos comunitarios» (ICANH, 2014). El informe no señala concretamente el número de entrevistas, la forma de selección de los entrevistados, la exhaustividad de la búsqueda ni los resultados concretos. Como resultado ofrece un análisis, o mejor, una clasificación sociológica de los entrevistados siguiendo las categorías analíticas y socio-históricas, producidas por Betty Lozano, una socióloga de la región. El ejercicio clasificatorio propone que hay sectores negros que son (1) grupos étnicos y otros que bien pueden ser (2) sectores de continuidad cultural o (3) sectores no étnicamente diferenciados. Para Lozano los sectores de continuidad cultural son los procesos migratorios que llegan a las ciudades y que logran procesos de colectivización que pueden operar como minorías orgánicas. Esas minorías se identifican con parte de las historias y prácticas culturales familiares que se pueden rastrear hasta sus lugares de origen (Lozano, 2010). Por el contrario, según Lozano, aunque no el informe, los sectores no étnicamente diferenciados están generalmente en espacios urbanos pero pueden también habitar zonas rurales y se caracterizan por no mantener relaciones de identificación con la cultura negra en general, son objeto de racismo pero tampoco articulan su accionar desde allí, es decir, no están interesados en ser interpelados étnica o racialmente. Este último sector es definido desde afuera únicamente por el color de su piel, es decir, son sujetos de fuertes racializaciones donde el fenotipo es el único referente de identificación pero no se acude a él (Lozano, 2010).

A diferencia de Lozano, el informe del ICANH conceptualiza los sectores de continuidad cultural siguiendo a Roger Bastide: «Los sectores de continuidad etnocultural son aquellos caracterizados por la movilidad social y geográfica, enmarcada en procesos migratorios y de integración con otros sectores poblacionales del resto de la sociedad (Bastide [1969] 2005)» (ICANH, 2014). Tenemos aquí un cambio, el informe troca continuidad cultural por continuidad etnocultural y abandona la conceptualización de Lozano. Es llamativa la forma en que la antropología al vestirse de teoría enfatiza lecturas esencialistas de la diferencia y motiva lecturas desde las purezas étnicas, raciales y culturales. El modelo de integración poblacional no es otra cosa que un mecanismo sofisticado para hablar de mestizaje cultural y racial. Antes de la migración había pureza, eso es lo que parece contener el enunciado teórico. El informe justifica esta lectura señalando que otro informe del INCORA, el Instituto Colombiano de Reforma Agraria encargado de titular las tierras de comunidades negras y los resguardos⁵², producido en 2010 para adjudicar tierras colectivas a los consejos comunitarios, era incompleto y general. Según el ICANH, el INCORA reseñó un proceso general de manumisiones y cimarronajes en el siglo XIX que no explicaba la llegada concreta de las familias al borde la carretera o al municipio de Dagua. Entre otras cosas dice que ese informe no hizo rastreos genealógicos de las familias registradas como afrodescendientes. Adicionalmente, señala que la configuración regional se plasmó junto con los procesos de modernización. Así pues ha sacado del orden de la identificación cultural(ista), la categoría «sectores de continuidad etnocultural», pero sin embargo propone que esta es la mejor forma de clasificación de la población asentada en la zona.

En conclusión, para el ICANH la población que conformó los consejos comunitarios del corregimiento de Loboguerrero y de las veredas de Trapiche, carrizales y el corregimiento de Zabaletas no eran comunidades negras, sino un «sector de continuidad etnocultural». La continuidad etnocultural es una especie de situación en la que el antropólogo no logra garantizar la diferencia cultural. La migración y la integración son el punto de quiebre de la garantía, la introducción de la impureza. El modelo cultural y etnicista sigue el modelo antropológico clásico donde el antropólogo asigna la clasificación étnica que considera adecuada. El anclaje político e identitario de la etnicidad se anula.

No obstante, el informe ofrece otros argumentos, esta vez de carácter fenotípico, con los que se establecen nuevas garantías de no etnicidad. Aunque el ICANCH estableció

⁵² El INCORA pasó a llamarse INCODER, Instituto Colombiano de Desarrollo Rural y en la actualidad ha sido transformado a Agencia Nacional de Tierras, por el gobierno de Juan Manuel Santos.

que no había comunidades negras según su modelo clasificatorio, propuso clarificar aún más los criterios para definir «la existencia o no de comunidades étnicas y organizaciones étnico-territoriales» (ICANH, 2014: 6). Establece que el autoreconocimiento es igual que la identificación, y procede a analizar cómo se reconocen a sí mismos los «actores» . Una vez más, el informe no se basa en las categorías identitarias locales sino que hace una construcción teórica con clasificaciones de identidad étnico-racial producidas por la academia. El antropólogo afirma que encontró dos tipos de identificaciones en la zona: la *población fenotípicamente blanco-mestiza* y la *población blanco-mestiza*. Como señalé en el capítulo 1 el concepto blanco mestizo es una construcción netamente académica con la que no es posible que se auto-identifique alguna persona concreta, a no ser un académico. Lo blanco-mestizo hace alusión directa a los procesos de dominación y silenciamiento histórico provenientes de la colonia y vividos en el presente. Lo blanco-mestizo es una relación aparentemente cultural que, mediante prácticas culturales leídas, copiadas y creadas como blancas, europeas, ilustradas, ciudadanas, burguesas ofrecen la ilusión de desmarcar las lecturas fenotípicas de los sujetos sobre sí mismos. Un mecanismo de desracialización mediante la culturalización hacia lo blanco. Son blanco-mestizos en el sentido en que el mestizaje cultural (un proceso que supone que hubo una desindianización y/o una desafricanización) permite que el alter no lea las marcas de racialidad. Dentro de la formación nacional de alteridad colombiana, toda la población que no ha efectuado procesos de etnización o reivindicaciones de racialización india o afro es blanco-mestiza, por defecto, pues no se autoidentifica (por ejemplo, en los censos) como perteneciente a una raza o una etnia. Lo blanco-mestizo es el resultado de los procesos de blanqueamiento.

Curiosamente para el informe del ICANH la diferencia entre los fenotípicamente blanco-mestizos y los blanco-mestizos «culturales» , es que los primeros son propietarios privados, es decir, personas que entraron en confrontación con la demarcación del título de propiedad colectiva de la tierra para comunidades negras. En cambio, los blanco-mestizos, sin marca fenotípica, son pobladores sin títulos de propiedad privada:

Esta población es proclive a reconocerse negra o afrodescendiente, pese a que no presentan ningún argumento de tipo etnocultural (en términos de prácticas culturales) o racial (en términos de ascendencia y rasgos fenotípicos), y a declarar que hacen parte de una organización de consejo comunitario. A este respecto tampoco tienen claridad sobre qué es un consejo comunitario, cuáles es su naturaleza y sus funciones (ICANH, 2014).

En ningún caso el informe explica porque hace una diferencia fenotípica al hablar de autoreconocimiento ni por qué define las categorías étnico-raciales en términos de propiedad privada de la tierra. Al leer el párrafo anterior se deduce que el antropólogo no encontró en las personas entrevistadas fenotipos negros, pero que tal vez encontró

fenotipos más blancos que coincidían, también, con la calidad de propietario. Concluye en que en este desbalance racial, los blanco-mestizos o no propietarios son *proclives* a optar por el consejo comunitario para acceder a título de propiedad (aunque sea colectiva). Esta tendencia es la que, coincidiendo con el informe del sociólogo de 2009, podría desencadenar conflictos sociales con argumentos raciales. Así que del informe del ICANH concluimos que las comunidades étnicas son instancias racialmente garantizadas a los ojos del verificador y que los procesos de etnización no son caminos que legitimen el carácter étnico de la diferencia. La diferencia debe ser previa por eso las garantías de la continuidad geográfico-cultural y racial son necesarias.

5.2.2 Argumentos en sordina

5.2.2.1 La Rosa de la discordia

Leyendo a contrapelo los argumentos en contra de la etnicidad de los consejos comunitarios de Zabaletas y Loboguerrero en el municipio de Dagua se puede ver que existen razones de rechazo más poderosas a las expuestas por los expertos del Ministerio del Interior y del ICANH. La asignación, negación y búsqueda de la certificación se entretienen con debates que involucran serias relaciones de poder y cultura. Si los argumentos del sociólogo son contradictorios y los del antropólogo censuradores es porque no nos ofrecen la totalidad del panorama. Ni el informe etnológico del Ministerio de Interior, ni el Concepto Técnico del Instituto Colombiano de Antropología presentan el marco regional más amplio sobre el que descansas sus observaciones. En 2012 mientras la Corte Constitucional debatía la etnicidad de los consejos comunitarios de la doble calzada participé de un EIA para un puerto en el Caribe y tuve ocasión de dialogar con la trabajadora social del Instituto Nacional de Vías y con algunos ingenieros que trabajaban en la ampliación del puerto de Buenaventura. Ella contaba que si bien la gente del Putumayo no sabía negociar porque sólo pedía camionetas para firmar las consultas previas de carreteras, en cambio Rosa Solís, en el Pacífico, era un dolor de cabeza. «Yo soy experta en Rosa Solís», me dijo alguna vez. Esos líderes regionales que asesoraban los consejos eran en realidad Rosa Solís, una abogada y maestra negra fuertemente cuestionada por el movimiento negro.

En el capítulo 3 señalé que los procesos de concertación de medidas legislativas con población negra deben realizarse en el Espacio Nacional de Consulta Previa, una instancia creada también por sentencia de la Corte Constitucional debido a una fuerte confrontación entre varias organizaciones negras y el gobierno. Algunos líderes locales y

regionales como Rosa Solís hegemonizaron los espacios de representación política nacional para el diálogo con el estado dejando sin voz al movimiento negro. Así una gran cantidad de bases formadas políticamente fueron silenciadas mediante la conformación de una élite política negra favorecida por los gobiernos y que impedía el relevo de liderazgos. Esta fuerte élite aceptó una serie considerable de medidas políticas que beneficiaban a los gobiernos y dejaban sin aliento los intereses de los movimientos identitarios trazados por más de dos décadas. Finalmente, algunas organizaciones se enfrentaron de forma legal al estado por esta situación y debilitaron momentáneamente el lugar político de Rosa Solís. No obstante, su poder, consistente en favorecer los intereses de los ministros del Interior, debilitó hasta hoy los procesos de consulta previa (locales y nacionales) de las organizaciones negras. Además el Espacio de Consulta sigue sin operar y los líderes negros siguen teniendo que debatir y defender la legitimidad de sus representaciones y reclamo de derechos. Tampoco opera a favor de los intereses de las bases la Alta Comisión Consultiva, un espacio de debate que debe terminar el proceso de reglamentación de la Ley 70 de 1993 de comunidades negras.

Si el rumor es un activador social importante, los que circularon acerca de Solís fueron argumentos poderosos. Los rumores salieron a los medios de comunicación porque ella, como una de las 21 representantes de las comunidades negras del país en la Alta Comisión Consultiva, tuvo que debatir la ley de desarrollo rural. Para parte del PCN esta representación no fue consensuada y le dio a la Alta Comisión Consultiva un papel que no le correspondía, ya que estaba diseñada para la implementación de la Ley 70 y no para discusiones de consulta previa. Según el ministro de Agricultura de la época, Rosa Solís exigía el pago de viáticos por \$700.000 diarios (el equivalente a un salario mínimo mensual de la época) a cada uno de los 21 altos consultivos para ir a Bogotá a debatir la ley. No obstante los reclamos de las organizaciones negras, ese mismo año ella fue reelegida como alta consultiva por el Valle del Cauca en una elección liderada por el Ministerio del Interior. El ministro del Interior de la época era justamente Vargas Lleras el vicepresidente que aseguró que las consultas previas eran actos extorsivos. Lleras en ese momento felicitó a Rosa Solís por la elección y la consideró como su mejor aliada y asesora en asuntos de los afrodescendientes (lasillavacia.com, 2012).

La posibilidad de hacerse elegir alta consultiva por el Valle dependía de la cantidad de consejos comunitarios que la respaldaran y es allí donde estaba el descontento de los líderes del PCN frente a la creación de los consejos comunitarios que surgieron con la Doble Calzada: Loboguerrero; Mulaló; el Piñal; veredas Guinea Alta y Baja, la Puerta, la

Victoria, Cisneros y corregimiento de Zelandia y Juntas; corregimiento El Naranjo; vereda la Garza; veredas de Trapiche, Carrizales y corregimiento de Zabaletas. Por estas razones los movimientos negros, en especial el PCN, exigieron una revisión de los mecanismos de elección de la Alta Comisión Consultiva y de sus funciones. Para algunos de los líderes que entrevisté, el manejo de Solís dentro del Ministerio del Interior debilitó las acciones locales de los consejos comunitarios en las consultas previas y deterioró los espacios de consulta. Desde la posición del PCN la etnicidad de los consejos no estaba en duda pero la representación política que articulaban sí lo estaba, pues no solo elegían un alta consultiva sino que debilitaban el proceso organizativo nacional del Congreso Nacional Afrodescendiente.

Entre de los rumores que se escuchan sobre las actuaciones de Rosa Solís se dice que le cobra a cada consejo comunitario más o menos trescientos millones de pesos por asesorarlos en una CPLI y que el Ministerio del Interior le paga la misma cantidad por lograr que las consultas lleguen a feliz término⁵³. Eran esos rumores en campo los que hacían que la lectura del sociólogo en 2009 no fuera sólo etnológica y que la antropológica de 2014 no fuera solamente técnica. El rumor pesaba sobre ellos. En última instancia, se consideraba que los consejos comunitarios eran una ficción creada por Solís, quien además le había vendido su producto al alcalde de Dagua. La figura de Solís, unida a las redes clientelares en el Valle del Cauca, producían reacciones morales frente al sentido de lo étnico y lograban desdibujarlo. Discutiendo la dificultad de acceder a los espacios de representación por las actuaciones ciertas o rumoreadas de Rosa Solís, me comentaba Eliana Rosero:

Mira yo en mi tesis doctoral hago una distinción de los tipos de identidad que existen ante lo afro. Entonces yo hablo de esa identidad como perfecta que es la de la persona que hace parte del consejo comunitario y tiene todos los rasgos fenotípicos y todas las tradiciones y el hablado y la bailada, la cultura y todos los demás rasgos, como la identidad perfecta. Y la última identidad de la que hablo es de las personas que si bien tienen todas las características morfológicas afrodescendientes no se reconocen. O sea él simplemente tiene unas características. Y los demás pueden identificarlo como parte de (Entrevista Eliana Antonio –líder del PCN--, 2016).

Cuando el estado se reduce a los contratistas que pueden estar o no de comisión por un par de días verificando los reclamos de derechos locales quedan atascados en los

⁵³ Sebastián Cabrales abogado que trabajaba para la Agencia Nacional de Minería me contaba, en una entrevista, que otro abogado de la entidad renunció y decidió asesorar comunidades étnicas en procesos de consulta previa cobrando elevadas sumas (300 o más millones) ya que sabía cuáles argumentos étnicos hacían que las empresas y el estado tuvieran que ceder. Estas acciones eran una forma de corrupción para él. Pero de la misma manera se dice que muchos gobernadores indígenas proponen fuertes sumar dinero en las preconsultas para garantizar que llegarán a las protocolizaciones. (Entrevista Sebastián Cabrales, 2015).

preconceptos ideales de un par de personas que busca esas identidades perfectas y que espera que la identidad perfecta de Eliana coincida plenamente con la definición de comunidad étnica. No obstante, Eliana problematizaba que, si bien la etnicidad es difícil de ver y de asignar de forma genérica, en cambio, las aplicaciones de lecturas racistas están a la orden del día posibilitando justamente el despliegue de acciones calificadas como utilitarias.

En la mayoría de los casos te identifican como parte de, pero eso no significa que uno tenga esa misma identidad. Entonces recibes toda la carga negativa de ser parte de, pero, primero se te está imponiendo y segundo tú no tienes nada que ver con eso, no te interesa pero si tienes la oportunidad de aprovechar esa carga para obtener beneficios entonces lo vas a hacer. Eso es súper complejo de manejar. Para nosotros usar los rasgos morfológicos si es un problema y muy grande (Entrevista Eliana Antonio –líder del PCN–, 2016).

El uso de rasgos morfológicos hacía alusión directa a la conformación de los consejos comunitarios que hizo Rosa Solís en diferentes lugares del Valle del Cauca basada en el carácter racial sin procesos de formación política que habilitaran las voces locales.

5.2.2.2 La corrupción como medida de lo étnico

Analizar la etnicidad sin los anclajes propios de las derivas políticas locales puede dejarnos con análisis y categorizaciones que no aterrizan en la realidad. El poder de los discursos sobre la corrupción sin un análisis más profundo y tomando partido desde la moralidad y no desde posiciones políticas, hizo que la censura cobrara su peso a la hora de argumentar sobre los procesos de etnización (Gupta, 2015). Pero la corrupción tenía un camino más ancho para el PCN que los supuestos dineros que ganaba Solís. La implementación de la Ley 70 supone la compra de tierras y mejoras, así como el saneamiento de predios que deben ser entregados a los consejos comunitarios y que están en manos de terratenientes, mineros y hacendados. También supone una política seria y orgánica de educación intercultural y espacios de participación política reales. Aunque el PCN y el Movimiento Cimarrón son las organizaciones de segundo nivel con mayor trayectoria y presencia en el país, su campo de maniobra en los pocos espacios de participación ha sido limitado. Acciones conjuntas entre los gobiernos y líderes como Rosa Solís garantizan que las discusiones complicadas sobre el modelo de desarrollo se debatan en las consultas previas sobre temas legislativos. Ambas organizaciones, pero especialmente el PCN, mantienen la firme consigna de que lo negro y el pueblo negro (o afro, si hablamos de Cimarrón) requieren de un cambio de modelo económico y desarrollo que frene la entrada de proyectos de desarrollo a sus territorios. Este es el debate que sigue

sin darse en los espacios de participación entre organizaciones y estado porque éste no ha permitido que sus voceros tengan acceso a ellos. Así que el tema de la corrupción como lo ven los expertos urbanos pasa más bien por debates de representación política. Para evitar involucrarse demasiado en una discusión que no podían demostrar, el complejo andamiaje de corrupción regional, fue reducido a quién representaba a quién y quién usaba a quién. No de la forma en que eran agenciadas las diferentes escalas de poder político administrativo. Lo censurable de Rosa Solís para el PCN es la negativa a hacer parte de las decisiones, es decir, a obstaculizar los espacios de enunciación que han intentado construir por largo tiempo.

Al evitar la discusión abierta sobre la corrupción y su relación con los procesos de cooptación política, los dos informes analizados buscaron argumentos garantistas de la diferencia que alejaran a los actores de posibles actos de corrupción. La maniobra resultó en una comprensión de la etnicidad bajo formulaciones culturalistas y racialistas que dejaban sin validez la existencia política de la diferencia. La condena moral, ilustrada, urbana y joven de la corrupción regional y étnica hizo que tanto el antropólogo como el sociólogo afianzaran una categorización de la diferencia que desvalorizaba el poder político de los colectivos. La idea del líder etnizado corrupto se da la mano con la idea colonial de ladino, ese ser que nunca está de ningún lado, aquel del que siempre hay que desconfiar.

En círculos más cerrados de antropólogos de campo y académicos, así como en diferentes agencias estatales, se ha ido arraigando la imagen de que las comunidades étnicas participan de forma reiterada en prácticas clientelistas y corruptas. Esta imagen da a entender que la corrupción es de alguna manera propia o connatural a las comunidades étnicas. A la vez, la antropología considera que las prácticas clientelares, corruptas o por intereses de los líderes indígenas y negros impugnan su etnicidad. Las prácticas políticas clientelares, interesadas o electorales, al deshacer la imagen de ancestralidad - autenticidad de los étnicos hace dudar del carácter étnico. Tenemos entonces dos versiones posibles: si accede a las prácticas políticas locales, el líder no es étnico, o como en el caso de los funcionarios públicos, «indios y negros» son tramposos en sí mismos. La condena de la corrupción étnica acerca las posiciones de algunos políticos con las de los académicos. A su vez, algunos líderes de base negros e indígenas condenan a organizaciones y líderes como potenciales agentes de la corrupción. A diferencia de las críticas basadas en la utopía de la alteridad o en el racismo lo que los líderes de los movimientos identitarios intentan poner sobre la mesa es que la gestión de lo étnico ha sido un modelo desbordante para la

burocracia nacional. Como Gupta ha señalado, las prácticas de corrupción locales siempre están atadas a entramados regionales, nacionales y transnacionales y hablan más del modelo estatal que de la moral de los agentes. En especial, estas prácticas evidencian formas antiguas (coloniales) de gestión política que no coinciden con los esquemas del estado imaginado por la clase media urbana. Rendir cuentas y dar explicaciones es un esquema del estado moderno que no necesariamente hace presencia en las dinámicas de lo local (Gupta, 2015). Algunos políticos y burócratas, que a su vez son dueños o socios de empresas o consorcios, en su intento por agilizar procesos y trazar caminos fáciles para la gestión de políticas y presupuestos, proponen alianzas con líderes locales. Estas alianzas tienden a beneficiar al líder en perjuicio de las bases que representan. A su vez, sin que sea un secreto o una imposibilidad, existen líderes que ofrecen ser parte de estas redes y que sus acciones resultan muy visibles.

Esta forma de actuación es amplificada por los procesos de consulta previa ya que las empresas ejecutoras de los proyectos están muy interesadas en que las obras cumplan los tiempos debidos y, sobre todo, en que las comunidades étnicas no se opongan a los diseños y actividades que proponen. Las ofertas clientelares son un mecanismo que claramente impide pensar sobre el consentimiento libre, previo e informado. Sobre esta lógica de acción los líderes indígenas y negros que por primera vez asumen negociaciones, encuentran una lógica ya trazada donde antes que evaluación y análisis de impactos se establecen formas de compensación pecuniarias más que restitutivas de los daños que se causarán. A esto debe sumarse la lógica capitalista que enmarca el uso y conservación de los recursos naturales. La idea hegemónica de que las comunidades étnicas son garantes y conservadoras del ambiente hace suponer que deben hablar a nombre del ambiente, olvidando que el ambiente habla en términos del capital. Indemnizaciones, compensaciones y servicios ambientales son parte de la jerga de la conservación pero también de los planes de mitigación y manejo ambiental. Los ecólogos han definido escalas de valores financieros para la conservación y el deterioro. Asimismo, la lógica del litigio estratégico ha hecho que los expertos en derechos humanos vuelquen sus argumentos en la defensa absoluta de la diferencia cultural. En estos casos la diferencia debe explicitarse, en especial en forma de daños (tal como lo solicitaba el informe del ICANH). Los *daños culturales* suelen mitigarse y compensarse con talleres de fortalecimiento cultural y/o político-organizativo, y en los casos donde no existe mitigación con reparaciones en dinero o en especie (los carros de los que hablaba la trabajadora social, o en otros casos motos, plantas eléctricas, etc.). Por su parte la Corte

Constitucional encuentra siempre posible la restitución de derechos mediante vías pecuniarias como multas e indemnizaciones. Esas son las razones por las cuáles las CPLI resultan ser un proceso de negociación donde a mayor cantidad de daños expuestos mayor garantía de compensaciones.

Esta lógica propia del proceso, sin duda acelerada intencionalmente por alguno de los actores en los procesos de negociación de la CPLI, es la que hace suponer que siempre existe un riesgo amplio de corrupción. Que la corrupción sea seriamente imputada a los actores de identificación étnica y que exista una sobrevaloración de su rechazo es parte de la esencialización de la diferencia. En tanto el otro radical habita los espacios de la otredad del capital y las zonas subdesarrolladas y aparentemente alejadas de los circuitos del capital (como la economía tradicional y de subsistencia), sustenta su diferencia en el rechazo a la acumulación. Llegados a la realidad estas situaciones no ocurren. La acumulación y el consumo interpelan por igual a los sujetos etnizados como a los no etnizados. El límite de acceso o no acceso a grandes flujos de capital pone de un lado u otro de la corrupción a los sujetos etnizados. Esto no quiere decir que no existan prácticas interesadas e incluso tramposas pero, sin duda, la calificación como corruptos pesa de forma marcadamente racial sobre los sujetos etnizados. Como todo acto racista se condena la totalidad de lo negro o todo lo indígena, no a actores concretos.

Lo que podemos concluir de estos debates es que de una u otra forma los procedimientos de consulta previa tal como se están realizando en el país están desbordando la capacidad del gobierno, que cada vez más frecuentemente debe acudir a nuevos mecanismos de burocratización, institucionalización y favoritismo. Esta situación obedece sin duda a los intereses económicos centrados en el modelo de economía extractiva neoliberal que Colombia viene desarrollando desde 1990, pero también a la forma en que se han reglamentado jurídicamente los derechos étnicos. Ante la carencia de una política étnica consistente los gobiernos han apostado por un multiculturalismo de estado expresado en leyes y normas que no se cumplen y en instancias de participación ambiguas e inoperantes. Frente a esto los movimientos identitarios, algunas veces con planteamientos fuertes, otras con intereses puntuales han jugado el juego de los gobiernos presionando, con medidas de hecho y cada vez más con mecanismos jurídicos, el cumplimiento de acuerdos sin tampoco plantear del todo una alternativa de política étnica satisfactoria para la vida de los pueblos.

5.3 CONCLUSIONES

Raza, grupo étnico, cultura, etnicidad y representación son artefactos culturales bastante diversos entre sí en los análisis académicos antropológicos, no obstante los espacios que se cruzan y entrecruzan y no siempre fáciles de discernir con breves visitas de campo a las mesas de la consulta previa. Es decir, asistir a un proceso de consulta, es decir, a las reuniones entre empresas, estado y «comunidad étnica» no es suficiente para entender la red de relaciones que se tejen alrededor de lo negociado y lo excluido de negociación. El poder y la acción política posible a través de la cultura, sin duda, implica mucho más que simplemente la lista de chequeo de los rasgos propios de la diversidad cultural. La diferencia es el resultado de los ejercicios del poder en que nos vemos inmersos y a los que no escapamos tan fácilmente cuando nuestra mirada está atravesada por nuestra propia subjetividad como sujetos racial y económicamente situados. En este capítulo he intentado mostrar principalmente que los caminos del poder para asignar y delimitar la diferencia no coinciden con las conceptualizaciones lisas y objetivas de las miradas expertas.

El debate entre abogados, jueces, ministerios e institutos de expertos para definir qué son las comunidades étnicas pretende disciplinar los caminos de las identificaciones atadas a las configuraciones de la diferencia que, en todo caso, los excede. Si bien es posible delimitar «comunidad étnica» haciendo uso estratégico de las definiciones de la antropología clásica sobre los grupos étnicos y las culturas, lo cierto es que los devenires de la etnicidad no se condicen con esas definiciones. La etnicidad es un espacio de subjetivación política para enunciarse y es esa tensión que produce la que hace confluír los intereses de los alcaldes, de los líderes regionales y de los ministros. La dificultad de percibir el momento de enunciación de los colectivos en etnización tiene que ver, en parte, con los niveles en los que se capilariza la gubernamentalidad de la consulta previa.

Los extensos discursos sobre la corrupción que parecen empezar a ocupar el espacio del debate público nacional tras la firma del acuerdo de desmovilización con la guerrilla de las FARC no son exógenos a la lógica de la creación de la diferencia sino parte constitutiva de ésta. El favorecimiento y su condena es la manera en que se actualiza una delimitación racial que no alcanza para garantizar la etnicidad en términos de las comunidades étnicas. Los discursos sobre la corrupción en los proyectos de desarrollo se potencializan en las consultas previas independientemente de las prácticas de favorecimiento que pueden ocurrir, no obstante las lecturas antropológicas que podemos ofrecer no tienen que asumir lugares morales, sino espacios de reflexión sobre objetos

antropológicos, como la identidad o la etnicidad. En conclusión, los entramados del desarrollo que se cuelan a través de la consulta previa intensifican los mecanismos de diferenciación sobre subjetividades que remiten a los procesos coloniales.

Las posibilidades de impugnar la construcción de la diferencia mediante los procesos de etnización, como lo apuesta el PCN, parece ser un proceso que no se puede controlar, que no tiene garantía, bien porque el estado no logra discernir raza de etnicidad y debe garantizar la etnicidad en la raza, o bien porque el camino a la etnicidad es usar la raza como el camino de partida.

6. ETNICIDADES INCORRECTAS: ALTERNATIVAS A LA CONSULTA PREVIA, LIBRE E INFORMADA

Las consultas se hacen para un problema, solucionarlo. Las consultas que nos han traído se nos han convertido en consultas para hacer más problemas. No para quitar los que tenemos.

Gelver Zapata Izquierdo

6.1. ANTI - ANTI ESENCIALISMO: LA ETNICIDAD SIN GARANTÍAS

El departamento de la Guajira, al norte del país es referenciado constantemente como un desierto, un lugar por el que transitan y habitan los indígenas wayúu, un espacio que alberga las minas de sal en las que trabajan los indígenas, la punta septentrional de Suramérica, donde está la mina de carbón a cielo abierto más grande del mundo, una tierra de gentes hostiles fuertemente armadas. Las referencias geográficas, climatológicas y de recursos minerales están de una u otra manera asociadas a la presencia casi absoluta y plena de los indígenas wayúu. Lejos de estos estereotipos, el centro y sur del departamento tiene buenas condiciones de fertilidad. La Serranía del Perijá provee condiciones para cultivos y economías agrícolas. No todo es desierto. Adicionalmente, aunque al norte del departamento se encuentra la ciudad de Uribia, conocida como la capital indígena de Colombia, hay una considerable cantidad de población que no se considera indígena. Esta tensión hace necesario para las gentes se diferencie entre wayúu y guajiro para afirmar que sólo los primeros son indígenas. Los guajiros no se consideran indígenas y hasta hace poco tiempo tampoco se consideraban negros aunque no se piensan como blancos y desde el centro del país se les lee como indígenas o negros según informa el régimen visual. Más que identificaciones netamente étnico raciales ellos se piensan como costeños guajiros, una identidad que aunque tiene componentes raciales (no negros, no blancos, no mestizos de indio) se fundamenta en la relación regional frente al resto del país.

La sobreexplotación de la mina de carbón, conocida como El Cerrejón y que data de los años setenta, se intensificó en los últimos quince años presionando a las poblaciones a desalojar terrenos. Las poblaciones o colectivos presionados tienen ahora la posibilidad de resistir mediante la solicitud de una CPLI si es que responden a la interpelación de las identidades étnicas. Tradicionalmente, la existencia de los wayúu en la Guajira ha sido restringida a el enorme resguardo de la Media y Alta Guajira que coincide con los sitios visitados, estudiados y referenciados por la antropología y la arqueología tradicionales (Ardila y Pérez Preciado, 1990). Allí se ubica también la mina Salinas de Manuare. En contraposición, en la última década se han reconocido otros resguardos wayúu en el sur de la Guajira, al sur del río Ranchería. Los resguardos del sur de la Guajira

tienen casi todos por vecino común a la mina de carbón El Cerrejón. Las presiones de expansión de esta mina afectan a estas poblaciones wayúu consideradas «menos tradicionales» en base a que, entre otras cosas, no usan trajes tradicionales, no hablan de forma regular la lengua y aunque vivan del pastoreo de chivos, también son cultivadores, viven en casas campesinas y se reconocen más como familias nucleares (sin olvidar sus familias extensas) que por vivir en rancherías o pertenecer a un mismo clan. Además se identifican como comunidades, no como rancherías. En contraposición las gentes del resguardo del norte viven en rancherías.



Foto 1. Entre la Media y la Baja Guajira - Hatonuevo

Los wayúu, al menos en la literatura histórica, etnohistórica y antropológica conformaban clanes seminómadas que habitaban entre Venezuela y Colombia que se sedentarizaron durante la colonia y se proletarizaron y concentraron con la instalación de las Salinas de Manaure a inicios del siglo XX⁵⁴. Mientras los wayúu salineros son leídos como los más plenamente wayúu, los nuevos resguardos (conformados después del 1991) del sur de la Guajira son vistos como «menos wayúu» por antropólogos e instituciones estatales. Ante la dificultad de mapear con claridad el devenir histórico que los llevó a este

⁵⁴ Nosotros antes de indios éramos obreros, obreros de la mina. Eso fue con Charo que fuimos aprendiendo que éramos indios. Si siempre fuimos wayúu nos hacían contratos diferentes a los demás, nos dejaban faltar y todo eso en respeto a nuestras tradiciones pero después todo no lo cobraban [...] Nos tocaba hacer unas filas enormes para que nos pagaran, eso nosotros nos inventamos la fila de piedras para no estar ahí todo el día al sol. Yo vine a Bogotá como dirigente sindical y me enteré de las modificaciones que se pensaban para el convenio de la OIT por ser sindicalista no por ser indio [...] Es que nosotros hasta que hicimos ese acuerdo con la mina como en 1910 fue que empezamos a saber qué era ser colombiano, nosotros no teníamos relación nada, ninguna relación con el gobierno y con otros indios menos. Nosotros no nos considerábamos indígenas porque nosotros resistimos durante toda la colonia. (Entrevista personal a Armando Valbuena, indígena wayúu y expresidente de ONIC, agosto, 2017)

tipo de vida y a esos asentamientos muchos arguyen que son «mestizos» o campesinos (Jaramillo, 2011: 157). Esta tensión se ha incrementado con las nucleaciones de familias que se dicen wayúu pero a las que no se les ha otorgado título de resguardo ni reconocimiento como parcialidades o cabildos indígenas. Parte del problema tiene que ver con reconocer o no a los colectivos como indígenas mediante estudios etnológicos.

Para el caso de la baja Guajira muchos funcionarios del ICANH y del Ministerio del Interior, entre ellos antropólogos, sostienen, que no se puede demostrar profundidad histórica en el asentamiento de las familias y que por tanto ellos no pueden reclamar los territorios proclamando ancestralidad. Por su parte, las familias que buscan reconocimiento, así como buena parte del movimiento indígena, incluidos los defensores de derechos, suelen argumentar los derechos étnicos de estas poblaciones mediante la alusión a la ancestralidad. Así hablan de territorios ancestrales wayúu. Tanto los antropólogos en ejercicios de antropología aplicada estatal como los antropólogos investigadores sostienen que los argumentos de ancestralidad son una tara esencialista.

Algunos antropólogos académicos e investigadores en universidades o en el ICANH consideran que es necesario tener conversaciones no esencialistas y que una forma de combatir el multiculturalismo de estado es justamente generar críticas antiesencialistas. Para el caso de la Guajira suelen apelar al argumento de que no hay evidencia de presencia histórica de los wayúu en la baja Guajira así que no deberían hablar de ancestralidad. No es que no necesiten tierras, pero opinan que no deberían acudir al argumento de una presencia ancestral. El argumento de defensa de los indígenas e indigenistas es que, en tanto los wayúu eran nómadas, se debe hablar de territorio de circulación y no de asentamientos fijos, y por tanto el territorio está en la memoria de los recorridos. Esta discusión vuelve y una otra vez para deslegitimar el reclamo por no tener evidencia empírica histórica que confirme la ancestralidad de la habitación. Y desde la otra orilla sostener que la memoria es el soporte de la ancestralidad. Más allá de la confirmación histórica, la antropología critica que se haga una asociación necesaria y única entre etnicidad y territorio, sobre todo, porque parece haber un sobredimensionamiento de la existencia de territorialidades establecidas y de nociones de territorio haciendo de éste un prerequisite de análisis o de argumentación académica, estatal o desde la ecología política que no necesita más explicación.

Aunque coincido con que no es necesario acudir al culturalismo ni a la hiperinflación de los análisis territoriales y de la territorialidad como atributo necesario de la definición de grupo étnico –tal como lo analice en el capítulo 4 sobre el modelo de

consulta— encuentro algunas reservas sobre la manera en que se adelanta la crítica. Me parece preocupante la profundidad política de la crítica que no se detiene a pensar y repensar la etnicidad y se direcciona a atacar el esencialismo desde un lugar de comodidad teórica. En realidad inicié con esta entrada justamente porque me interesa analizar cómo se da la crítica más que para concentrarme en el tema de la ancestralidad o el territorio, que creo son variantes del mismo asunto.

Cuando Stuart Hall reflexionó sobre el inconveniente de usar una categoría problemática como la identidad propuso hablar de identidad bajo borradura advirtiendo que teníamos que seguir pensando el asunto porque el tema no nos había abandonado pero tampoco tenía pleno sustento. Para él, un análisis como borradura supone entender que las identidades no son fijas o acabadas, sino, más bien relaciones y que se pueden pensar como suturas y en ese caso propone pensar mejor en identificaciones. Acudiendo a la teoría de la articulación, de Laclau, propuso pensar la identidad como una relación de no correspondencia (Hall, 1996: 33). Mediante una relectura de la metodología marxiana sobre la determinación sin determinismo planteó la no garantía, es decir, suturas de no correspondencia o no garantizadas. Entonces las identidades son suturas o relaciones de no necesaria no correspondencia que articulan elementos que determinan históricamente las posiciones. La teoría de la no garantía es un camino de análisis crítico mediante el establecimiento de relaciones de articulación de «no necesaria no correspondencia» (Hall, 2010: 47) o de negación de la negación (Hall, 2010: 103).

En este sentido una crítica radical al esencialismo como el antiesencialismo nos dejaría a mitad de camino para entender las identificaciones pues nos acerca tangencialmente a la no correspondencia, pero nos aleja de la cuestión de la no necesaria no correspondencia que considero un lugar mucho más político y propositivo. La idea de la no garantía nos propondría, más bien a pensar en el anti anti-esencialismo. La negación de la negación del esencialismo. Es decir, tomar distancia del sentido común en forma de esencialismo pero también en forma de antiesencialismo. Necesitamos análisis que nos permitan ir a un lugar diferente de la relación polar sin permanecer en la neutralidad. Con esto elementos quisiera leer los casos que presentaré a lo largo del capítulo, mostrando que el antiesencialismo, en casos como la ancestralidad del territorio, nos devuelven al lugar del esencialismo en tanto se limita a rastrear o verificar hechos históricos concretos y no ofrece un análisis del devenir histórico que incluya la producción de la diferencia. Y por supuesto, aquí entiendo «historia» como el lazo con el pasado y el futuro que se produce en el presente.

En el caso de la Guajira creo que aún nos debemos la pregunta sobre cómo cobraron tanta importancia el territorio y la territorialidad así como preguntarnos por las nuevas formas de enunciar las prácticas de acceso y uso del espacio físico. Al trasladar la discusión sobre la necesaria y ancestral correspondencia o no entre cultura y espacio físico al plano de lo demostrable caemos en la trampa del positivismo o del culturalismo. Allí nos atrapa el antiesencialismo. Si acudimos al argumento de la ancestralidad como sinónimo de pasado histórico estamos definiendo de entrada que la diferencia no es una construcción del presente sino una verdad histórica, asentada históricamente. Es decir, no hay proceso de identificación en términos de la etnicidad en el presente sino una verdad transhistórica. Estamos en una lectura que nos deja en el mismo lugar del isomorfismo territorio-cultura aunque creamos haberlo superado. Tanto el que enuncia la ancestralidad de la presencia, como el que pide su verificación, nos mantienen en una definición de cultura como diferencia y de ancestralidad como pasado histórico, y de grupo étnico como entidad invariable. En realidad, esencialismo y antiesencialismo nos dejan en el mismo plano de argumentación pues operan con la misma matriz epistemológica. La antropología reclama a los colectivos en etnización que abusan de categorías analíticas antropológicas que la antropología en realidad no ha deshecho, como el concepto de ancestralidad (también es interesante que los wayúu hacen énfasis en que su organización social es en «clanes matrilineales»). Como vimos en el capítulo 5, con el problema de la carretera, si bien se puede argumentar que las identidades son relacionales, flexibles, fluidas e inacabadas, la antropología no opera con ese aparato ante casos concretos.

Entiendo el llamado de Claudia Briones al señalar que las características de las identidades como suturas no nos pueden llevar a suponer que todo es identidad al punto de no poder hacer cortes que le den contorno a la definición, entre otras cosas porque las operaciones de diferenciación también operan como formas de desigualdad. Uno de los caminos que propone es acudir a la historia (Briones, 2007: 69-71). El asunto aquí es si hablamos de la historia como hecho histórico concreto en el sentido exacto de a quién le perteneció un territorio y desde cuándo. La discusión sobre la Guajira es si estamos acudiendo a la historia o a una reinstalación de las nociones de origen y del origen como verdad, es decir, al eje preciso de la crítica deconstructiva del esencialismo. Pues aunque la crítica parece hacerse desde la rigurosidad disciplinar se está asumiendo que ancestralidad es origen aunque se nombre como historia. Por otra parte, me pregunto si contamos con las herramientas disciplinares suficiente para poder historizar plenamente, a modo de peritaje, todo el territorio nacional a fin de encontrar respuestas positivas sobre la habitación del

territorio de poblaciones presentes a lo largo del tiempo. Y a la vez dejar espacio para explorar las razones por las que resulta tan urgente para los wayúu y sus aliados enunciarse desde la ancestralidad antes de presumir usos estratégicos de la identidad.

Por otra parte, me preocupa que las discusiones polares de «si o no», de verdad plena, de mentira plena, de dos caras de una misma moneda. Si, por el contrario, tomamos la opción analítica de la no necesaria no correspondencia podemos llevar el análisis a otros planos de historicidad. En un artículo que analiza las reparaciones a la violencia paramilitar en la Guajira por la desmovilización de las AUC (paramilitares) en 2006, Pablo Jaramillo propuso novedosas articulaciones territoriales. Para Jaramillo la apropiación territorial de la Guajira por parte de los wayúu se debe sobre todo a las prácticas de contrabando fronterizo que practican desde el siglo XIX (Jaramillo, 2011). El comercio les aseguró, a los wayúu, un amplio conocimiento del territorio. El contrabando (y la bonanza marimbera de los setentas) supuso, además, formas de defensa mediante el uso de las armas; así el territorio se mantuvo en manos wayúu. Según él, lo que ha estado en juego desde la década del 2000 es que las familias que se dedicaban al contrabando se vieron amenazadas por el Bloque Norte de las AUC, que tenía un control armado superior y unos objetivos bélicos concretos no sólo defensivos. Así que la tarea de los wayúu de enfrentar la violencia paramilitar supuso una nueva forma de entender el territorio y de asumir la etnicidad. Prácticas diferentes a las que venían empleando en las tareas mercantiles como el uso de armas (Jaramillo, 2011:159). En este caso el conflicto armado activó una discusión de territorio y etnicidad que debe acudir a las formas estandarizadas de la etnicidad que se daban el país como las alusiones al «territorio ancestral» que, aunque deben conversar con el estado, tenían como objetivo evadir a los paramilitares. Entonces lo que rescataría más allá de socavar la historia como pasado es entender el presente de constitución de la diferencia con entradas que exceden las políticas multiculturales aunque las determinen como en este caso la presencia paramilitar. Por otra parte, Salamanca explica que es justamente la producción de redes y la flexibilización de fronteras mediante las diferentes formas transaccionales de mercancías legales e ilegales las que permitieron a los wayúu estructurar formas territoriales sólidas aunque disputadas. Es decir, que su movilidad mercantil es su fortaleza y su debilidad (Salamanca, 2015: 127). Ambas anotaciones, sin embargo tienen mayor peso al norte del departamento.

Mi objetivo en este capítulo es analizar las maneras en que los colectivos en etnización desafían y desplazan constantemente los enfoques esencialistas y antiesencialistas de la diferencia como es el caso mencionado en torno al debate territorio-

ancestralidad. Es decir, cómo ciertas prácticas concretas pueden ser leídas como étnicamente incorrectas, en tanto deshacen el sentido común o la determinación de los enlaces identitarios aparentemente tradicionales. En el devenir de las etnicidades, los procesos de etnización logran instantes de desmarcación política que les permiten alejarse de los enclaves y garantías del racismo y la culturalización. Las etnicidades en diálogo con formas locales del conflicto armado o las remarcaciones territoriales evaden la violencia de la gubernamentalidad de la etnicidad.

6.2 LAS ETNICIDADES/ RACIALIDADES INCORRECTAS Y LA CONFRONTACION CON LOS BINARIOS

Propongo analizar estos devenires de la etnicidad como identidades étnicamente incorrectas. Para empezar diré que lo étnicamente incorrecto es contingente y momentáneo, no es característico o definitivo. Se corresponde más bien con la idea de identidad bajo borradura y la idea de no correspondencia o sutura. Propongo una categoría analítica no una clasificatoria. No planteo la idea de étnicos incorrectos en oposición a étnicos correctos. El énfasis de la incorrección no tiene que ver con una evaluación moral de mi parte, así como tampoco pretendo análisis binaristas o promover el binarismo como camino analítico. Ahora bien, la raza y la etnicidad acuden, se fundamentan y se estabilizan mediante el sentido común, entonces la explicación de las prácticas que producen y estimulan la diferencia debe socavar dicho sentido común. Y el trabajo del sentido común, como efecto de verdad, acude a la comparación binarista, se vale de la existencia material o referencial de binarios. No existirían negros sin blancos ni indios sin españoles, ni *drag queens* sin mujeres, etc. En efecto, las relaciones negro/blanco o indio/español no funcionan de forma esquemática, mecánica y siempre binaria en la práctica, pero sin duda adquieren su sentido en la garantía del binarismo, en tanto funcionan como representación y admiten o no la representación política de los sujetos. Es en este horizonte de análisis en el que propongo moverme. El binarismo es el mecanismo al que no queremos volver pero es un lugar del que nuestros marcos de intelección no han salido. Denunciar el binarismo no es equivalente a ignorarlo o dejarlo en el silencio. La producción y reproducción del antiesencialismo se instala en el sentido común, tenemos que revisar con atención la forma en que antiesencialismo deviene esencialista y esa es mi motivación epistémica al plantear las etnicidades incorrectas.

Teniendo entonces en mente que la etnicidad no está garantizada ni en formas esenciales ni como fin último de un camino político y sabiendo que puede ser atrapada en la objetualidad de la etnia o la raza es necesario leer de manera crítica y no celebratoria los procesos de etnización aunque sus protagonistas puedan identificar logros concretos frente al estado o la «sociedad nacional. Bajo esta premisa propongo las etnicidades incorrectas como un camino analítico para no confundir los logros políticos de las políticas estatales de la identidad con la constatación de la diferencia mediante la conformación de la misma en el establecimiento de las organizaciones como «grupos étnicos» o «comunidades étnicas» frente al estado. O, lo que sería lo mismo, celebrar la etnización únicamente como el logro de los proyectos multiculturalistas, entendiendo las diferentes versiones del multiculturalismo como tecnologías biopolíticas de gobierno de poblaciones articuladas con dinámicas de gubernamentalidad que rebasan los estados nacionales. Convenientemente Peter Wade⁵⁵ me ha sugerido pensar igualmente en la categoría de racialidades incorrectas que encuentro bastante pertinente.

Si volvemos sobre esos procesos que se estaban presentando en Colombia en los noventa, y que aún continúan renovándose, vale la pena preguntarse de qué manera se ha puesto en juego la identidad y para qué. Pero también qué lugar tienen ahora la etnicidad y la racialidad en esos procesos identitarios. De manera esquemática se puede advertir que desde entonces han existido dos grandes categorías étnicas en juego, las indígenas y las negro/afro y es precisamente desde estas categorías que tales procesos han interpelado gobiernos de turno, funcionarios públicos, académicos, políticos, partidos, ong's, empresarios, terratenientes y gente común (sus vecinos o habitantes de las ciudades) por reclamando tierras, denunciando de acciones contra la naturaleza (obras de infraestructura, industrias extractivas) y afectaciones por el conflicto armado. También han demandado, algunas veces con éxito, reformas constitucionales, implementación de leyes y cambios en la jurisprudencia. Por lo demás, se han negado a la homogenización lingüística o corporal.

Todas estas acciones han estado agenciadas y autorizadas por la auto-adscripción de identidades étnico-culturales que hacen parte de la identidad nacional, aunque sean colombianos marcados étnicamente. Dando por sentada una diversidad cultural preexistente a la nación han actuado bajo el consenso del respeto a la diferencia y parten del supuesto objetivo de dicha diferencia. Por «objetivo» hago referencia a la certeza de

⁵⁵ Agradezco al profesor Peter Wade que leyó apartes de este trabajo y me interrogó sobre el alcance del binarismo y las racialidades incorrectas. Buena parte de esta reflexión obedece a sus oportunos y generosos comentarios.

poder operar con y desde la otredad en tanto yo (o el otro) es indio o negro. Siguiendo a Gramsci y Hall entiendo el sentido común de lo étnico como el pensamiento práctico de lo étnico con el cual operamos sin darnos cuenta⁵⁶. Una serie de nociones de lo que suponemos qué es o debe ser lo étnico que generalmente no son pensadas sino puestas en operación (tal como vimos en los capítulos 4 y 5). Ese sentido común ha sido actualizado por el multiculturalismo al considerar lo que es la diferencia y lo que no es y se construye en relaciones de poder concretas de mismidad/otredad. Desde mi punto de vista, entiendo el sentido común de lo étnico como *lo étnicamente correcto* (Castañeda, 2012). Hago con esto referencia a los lugares y sentidos comunes que articulan racialmente la diferencia culturalizada. En virtud de que generalmente lo racial no se percibe abiertamente como la base en la que se construye la diferencia, es este sentido común de lo étnicamente correcto el que termina prevaleciendo en los procesos que hemos referido. La formación nacional de alteridad en Colombia, que determina la estructura de las relaciones racializadas, permanece actualmente en el sentido común porque el multiculturalismo, al dar paso a la celebración de la diferencia, la presupone y la declina en clave de raza aunque a través del lenguaje de la cultura.

Por otra parte, el concepto de étnicamente y racialmente incorrecto refiere a momentos de los procesos de etnización que, siguiendo el modelo antes descrito, encuentran un instante posible de enunciación que olvida o descarta el ámbito racializante de la cultura (Castañeda 2012), el momento culturizante de la etnia o el momento racializante de la raza. Lo étnicamente/racialmente incorrecto es un descentramiento de todo aquello que está en el sentido común de lo étnico y/o racial. Moviliza únicamente en y desde las relaciones de mismidad/otredad en tanto interpela desde un lugar inesperado al sentido común vigente. Lo étnicamente incorrecto opera desde la disolución de lo negro o lo indio. La etnicidad o racialidad incorrecta desindianiza lo indígena o desnegriza lo negro-afro. Enuncia desde la igualdad-comunalidad, más que desde la diferencia-otrerización racializada o etnizada. Actúa desde el presente y la coetaneidad, no desde la intemporalidad de los mundos precoloniales. Piensa desde el conocimiento constitucional y el derecho internacional o desde lo que desea como derecho pero no desde la tradición. No

⁵⁶ Entiendo el sentido común en el sentido que Gramsci le da al concepto, todas aquellas formas pequeñas, invisibles y complejas en que se concretiza el pensamiento de las personas y que permite la fijación y acción de las ideologías hegemónicas (Gramsci 1981: 99-100). Un pensamiento práctico que fragmenta, deshilvana las formas históricas que el preceden, y por tanto, es el lugar donde se naturalizan e invisibilizan las ideologías (Hall 2010:150).

se presenta desde la carencia de objetivos y proyectos, que el sentido común torna en obedientes, sino desde la negativa y el rechazo a ser dirigidos (por ejemplo, el proyecto de autonomía). Adicionalmente, lo étnicamente (o racialmente) incorrecto rechaza hablar y ser desde el lugar que le han asignado como el de la pobreza. Aunque reconozca y enfrente las asimetrías económicas, no desea ser ni permanecer en el espacio de la carencia económica. Lo étnicamente incorrecto desestabiliza el lugar de limitación política que suponen las identidades ecologizadas.

Entonces el adjetivo «incorrecto» puede ser arriesgado en tanto llama inmediatamente al binarismo en oposición a lo correcto, pero creo que lo étnica y racialmente correcto rebasaron hace rato la idea de indio/negro bueno en tanto eso que se representaba como indio no siempre está en un plano de subalternización evidente. Ahora podemos notar que la heterogeneidad dentro de las organizaciones indígenas y negras de segundo y tercer nivel ha puesto en lugares de élite a algunos mientras otros son subalternizados. Si el indio/negro bueno tiene como referente directo al colonizador no es una buena metáfora para hablar de ciudadanos que reclaman diferencia étnica dentro de un estado-nación. Si la categoría indio bueno remite a una actitud deseada desde la exterioridad, las etnicidades correctas e incorrectas admiten la relacionalidad de la exterioridad y la subjetivación desde la mismidad. Si el indio bueno es una metáfora más bien racial que alude a la individualización, las etnicidades correctas e incorrectas a refieren procesos de constitución de sujetos colectivos. Hacer mención de las etnicidades incorrectas no supone crear el binarismo, sino al contrario eludir la simplificación política del giro lingüístico.

Lawrence Grossberg retoma lo que me parece el eje de este debate al analizar el trabajo de Jacques Derrida y Stuart Hall. Hall dice que Derridá le permitió entender que «los binarios son ejemplos de *différance*» (2006:51). Así pues mi alusión a lo étnico y racialmente incorrecto es sobre todo una alerta contra las formas más sofisticadas en que producimos la diferencia o reificamos el racismo hoy. En otras palabras, pensar lo incorrecto de las etnicidades o racialidades es pensarlas como borradura y *différance* en el momento de su emergencia entre los binarios clasificatorios. En lo que sigue mostraré cómo algunas iniciativas y prácticas de diferentes colectivos en etnización se mueven en el mundo desde sentidos políticos diversos que son fuertemente corregidos con dispositivos gubernamentalizados como las «comunidades étnicas». O por decirlo de otra manera, son nuevamente lanzados fuera (de la nación, de lo no marcado) por *différance*. Esas prácticas que nunca terminan de consolidarse son las que denomino étnica y racialmente incorrectas

no porque contradigan lo correcto sino porque al intentar no estar fuera deben ser reprendidas, reincorporando una y otra vez la diferencia. Entonces, para retomar: las etnicidades y racialidades incorrectas son prácticas que procuran moverse en el plano de la igualdad desde una subjetivación de la diferencia. No son colectivos en etnización que pueden clasificarse como correctos o incorrectos. Por eso como decía Grossberg citando a Ha

Il: «tenemos que estar incesantemente deconstruyendo los binarios. Pero sólo la política puede hacer esta crítica históricamente ‘real en sus efectos’» (Grossberg 2006: 52). Lo étnica y racialmente incorrecto pretende ofrecer un espacio de análisis a ese quehacer político que busca incidir sobre los efectos de la diferencia étnica como *différance*, como ser lanzado fuera.

6.3 ENFRENTANDO A EL CERREJÓN

6.3.1 El destello del carbón

La explotación y exportación de carbón son valoradas por Colombia como uno de sus mayores negocios y los gobiernos las promueven como una de las principales fuentes de ingresos del país junto con el petróleo. Los gobiernos y las empresas operadoras presentan las minas del norte del país como los yacimientos de carbón térmico más grandes del mundo a cielo abierto, es decir, minas que no requieren de excavaciones para su extracción.

La explotación de estos carbones comenzó en 1973, pero se industrializó a partir de 1976 al encargarse una empresa estatal en concesión con una multinacional. Así, el estado constituyó la empresa El Cerrejón para explotar el yacimiento ubicado en el municipio de Albania en La Guajira. En la actualidad la mina se extiende además a Barrancas y Hatónuevo y es operada por la asociación de las multinacionales Anglo American, BHP Bilinton y Glencore. La economía y la política de todo el departamento de La Guajira y parte del departamento vecino, El César, dependen de la mina de El Cerrejón. Aunque la mina no satisface la oferta de empleo que requiere el departamento, conforma junto con la administración estatal, la única fuente de empleo estable, a pesar de que con el paso de los años la tercerización de los servicios ha ido pauperizando las condiciones laborales.



Fotos 2. Izquierda, sector de la mina en explotación. Foto 3. Derecha arriba, relación hombre camión extractor. Foto 4. Derecha abajo, acercamiento a camión de extracción. El Cerrejón - Albania

Los mineros o cerrejoneros, como se les conocen, suelen ser los únicos miembros de algunas familias guajiras que reciben salarios u honorarios por un trabajo formal. Obviamente, muchas más familias no cuentan con ningún miembro contratado. En las familias nucleares donde existe algún empleado directo o tercerizado de la mina, el nivel de vida mejora pero crea enormes desigualdades en relación a la familia extensa. Así que la mina antes que solucionar problemas de empleo es un gran vector de desigualdad social y económica.

Por otra parte, los dineros que reciben los municipios y el departamento por la explotación tampoco se ven ni en obras de infraestructura ni de servicios. La Guajira no tiene provisión de agua potable permanente ni acueductos y alcantarillados en todos los municipios. Las condiciones de las carreteras son deplorables y las escuelas y centros de salud son escasos y pobres. La Guajira es el segundo departamento más pobre del país, después de El Chocó, en el Pacífico. No es casual que mientras El Chocó es el departamento con mayor concentración de población negra en el país, la Guajira es el de mayor densidad de población indígena.

6.3.2 La mesa autónoma de Provincial

El proyecto P500 de la empresa El Cerrejón pretendía en 2010 obtener el carbón depositado en el lecho del único río de la Guajira, el Ranchería. En el Anexo 1 Mapa se puede observar la ubicación aproximada de la proyecto y la mina el cerrejón, indicados por el número 7. Las empresas implicadas emprendieron acciones para expropiar a varios caseríos y reasentar a los resguardos ya constituidos, entre ellos Provincial. Según Luis Emiro Guariyú, gobernador indígena del resguardo de Provincial, el objetivo de la empresa era extraer 500 millones de toneladas de carbón. Para ello desviarían el río algo más de veintiséis kilómetros y aprovecharían para construir una represa a la altura de las playas de Palomino. Además Pacific Rubiales haría exploraciones en busca de gas y junto con estas obras se construiría una nueva línea férrea para el transporte de carbón desde el municipio de San Juan del César (sur de la Guajira) hasta Santa Marta donde la empresa construirían su propio puerto. La extracción, línea férrea y puerto serían una inversión de la empresa brasilera MPX⁵⁷. Como un gran plan de inversión todas las empresas (El Cerrejón, BPX y Pacific) junto con el Ministerio del Interior decidieron realizar una preconsulta en los resguardos que serían afectados.

Bueno, entonces aprovechamos que muchas comunidades, de donde iba a pasar la línea férrea, se unió con nosotros y nosotros hicimos ese documento junto con ellos. Donde rechazamos totalmente la ley de consulta previa, para este tipo de proyectos, MPX, Pacífico Rubiales (sic). Entonces, todas esas empresas que estaban pendientes de hacer la consulta previa, eso se fue al suelo, no hubo consulta en ninguna de las comunidades, sí se agotó la preconsulta, pero no hubo consulta previa. Las comunidades dijeron: No, no podemos aceptar. Bueno, al fin nosotros debilitamos todo ese proceso de la consulta previa. Y comienzan muchas comunidades a unirse con nosotros, a trabajar el tema de la consulta previa (Entrevista a Luis Emiro Guariyú, resguardo Provincial - Barrancas, Junio 2017).

Luis Emiro referencia con preocupación que el Ministerio del Interior llegó acompañando y respaldando a las empresas privadas. También cuenta que el rechazo a la CPLI estaba respaldado por un proceso que venían trabajando desde tiempo atrás. A diferencia de muchas zonas del país donde se denuncia la carencia de consulta previa, en Provincial decidieron decirle no a todo el proceso. Algunos líderes jóvenes wayúu confluyeron en una asociación de resguardos del sur de la Guajira (AASOWASU) desde donde propusieron un modelo de negociación con El Cerrejón diferente al que se venía

⁵⁷ «El éxito obtenido hasta ahora en la campaña de exploración, sumado a la adquisición de un lugar estratégico para construir un puerto propio, garantizan el desarrollo de un sistema integrado con capacidad para producir 20 millones de toneladas por año», según el comunicado». Portafolio: Brasileña MPX Energía explotará 1.740 millones de toneladas de carbón en Colombia. La minera, controlada por el multimillonario Eike Batista, anunció que en 2012 iniciará explotación y esboza plan de negocios para MPX Colombia, su subsidiaria en el país y de la que es propietaria. marzo 16 de 2010.
<http://www.portafolio.co/economia/finanzas/brasilena-mpx-energia-explotara-740-millones-toneladas-carbon-colombia-326128>

gestando. Plantearon crear un escenario de encuentro al que llamaron Mesa Autónoma. Ésta tenía al menos tres propuestas políticas: por una parte, pretendía modificar la gestión del poder al interior del resguardo Provincial. Dos, buscaban hacerle entender al gobierno nacional que ellos podían mantener conversaciones de manera autónoma con la empresa El Cerrejón. Y tres, pretendían activar mecanismos propios wayúu para la resolución de conflictos, bien diferentes al intercambio de regalos y las compensaciones. Esta propuesta, así como el manejo político posterior que narra Luis Emiro fue posible por la iniciativa de los jóvenes ante las «autoridades tradicionales»:

Aquí en el sur, nosotros somos muy comunitarios, somos muy colectivos, pero ya uno arranca desde el municipio de Albania hacia allá, ya es por Ranchería, por familia, por clan. Entonces, allá el que representa es el tío materno, de esa familia, de ese clan; es el que toma decisiones por encima de su familia, pero no consulta. Entonces, allá llegaba la gente del Ministerio y con Cerrejón y decían: Bueno, ¿usted es el jefe? Sí, yo soy el jefe, yo soy el que manda en mi familia, yo soy del clan [...] Bueno esta tierra es de nosotros, aquí nosotros, tan, tan y manejaba su vaina. Y, decía: a cambio, nosotros estamos ofreciendo a cambio de desviar el río, pero ¿qué necesita? Y, el paisano [wayúu más tradicional] decía: no, aquí lo que necesitamos es cría de chivos. Bueno, ¿cuántos necesitan? Necesitamos 200 chivos, necesitamos un carro para andar, necesitamos una casa. (Entrevista a Luis Emiro Guariyú, resguardo Provincial - Barrancas, Junio 2017)

Aunque efectivamente en el sur las relaciones son más comunitarias, lo cierto es que en Provincial había problemas para consolidar una forma de gobierno bajo lo que ellos llaman lo comunitario, es decir, un modo de gestión menos vertical y aislado que incluyera visiones de futuro colectivo y no beneficios inmediatos y clánicos.

El principio cultural es que para el caso donde hay varios hermanos, un sólo hermano es la autoridad tradicional de esa familia. Vía materna, línea matrilineal. Exacto por un clan. Un clan depende de la línea matrilineal. Y en Provincial hay cinco o seis autoridades por un clan. Esto dejó que en Provincial hay varias familias, extensas que no tienen autoridades. No tienen autoridades [con poder de decisión dentro del resguardo]. Entonces esto ¿qué genera? Genera inconformismo, genera divisiones, genera. Porque allá no hay representante de una familia que no tiene autoridad que represente sus intereses. Inclusive, comunidades enteras, un sector, una ranchería que no tiene autoridad. Pero hay una comunidad que tiene 8 autoridades [en vez de una]. (Entrevista a Juan Carrillo, Hato Nuevo 2017).

Así que según Juan Carrillo, presidente de la asociación para la fecha, el primer objetivo importante al plantear la mesa autónoma fue desmontar algunas prácticas políticas que favorecían los intereses personales de unos pocos en las comunidades, siguiendo el modelo individual del contrabando que es hábilmente manipulado por El Cerrejón. El primer paso fue descentrar el poder político concentrado en algunos y ponerlo en un mismo plano que para ellos resultaba más representativo ya que incluía a todas las familias. Esta iniciativa hacía más horizontal el poder político de la representación a la vez

que se alejaba del modelo antropológico de los wayúu como clanes. Al romper con el modelo de clanes fuertes se invalidaba la negociación por prebendas. Luis Emiro Guariyú y Juan Carrillo estaban posicionando una forma de representación étnica para negociar con los intereses del extractivismo que no estaba asentada en la tradición cultural wayúu, tal como la leía la antropología.

Evitar la presencia del Ministerio del Interior, el segundo punto, tenía el objetivo de abrir un espacio para ejercer autonomía. Era afirmar que Provincial tenía un gobierno propio que podía dialogar con las empresas interesadas en explotar su territorio. Por supuesto, detrás de esta idea estaba el descrédito hacia las gestiones gubernamentales regionales y nacionales y hacia la protección de los derechos indígenas. Luis Emiro me ofreció una crítica contundente sobre la CPLI después de recordar cómo llegaron empresas y Ministerio a la preconsulta llenos de regalos para los niños, comida, música y ofertas inmediatas:



Foto 5. Casa wayúu. Resguardo Provincial



Foto 6. Único acceso al Resguardo Provincial

Para nosotros, la consulta previa no es el mecanismo, no es la herramienta jurídica para consultar una comunidad, cuando se vaya a hacer este tipo de proyectos. Por mucho que la

consulta previa nos diga previa e informada, pero no es la adecuada. Previo es que cuando llega la gente y le dice a la gente: oiga se va a hacer esto, que sea el gobierno, ¿cómo les parece? Un aviso a la gente, y la gente analizar antes. Libre es cuando la gente piensa y piensa las cosas de manera libre, la gente dice: no nos parece, ¿será? Pero tiene que ser una cosa con participación, de una cosa muy autónoma, decisoria de la gente. Y, informada se tiene que informar a tiempo las cosas. Es lo que de pronto esas 3 palabritas que dice la ley de consulta previa que produce la ley de consulta previa, no está claro para la comunidad, no está claro para la gente. Se vició la ley de consulta previa con eso. Porque muchas comunidades cuando eso pues el gobierno, a través de la ley de consulta previa comenzó a ofrecer cosas a cambio de la firma de los acuerdos para el desvío del río Ranchería. (Entrevista a Luis Emiro Guariyú, resguardo Provincial - Barrancas, Junio 2017).

La gente de AACIWASUG (Asociación de Autoridades Indígenas Wayúu del Sur de la Guajira) y de Provincial desconfiaba más del Ministerio que de las empresas porque entendían que tienen funciones diferentes. La autonomía que reclamaban frente al Ministerio era una forma de reclamar los derechos constitucionales y de protección que les debía el estado. En términos legales no se pueden hacer consultas previas para el reasentamiento de poblaciones. El reasentamiento es el único evento que tiene el privilegio del veto. La Corte Constitucional afirmó que aunque Colombia no acepta el Consentimiento Libre e Informado, es decir, la posibilidad de vetar y rechazar definitivamente propuestas, existen casos en los que evidentemente se pone en alto riesgo la vida de las comunidades (ya no en términos culturales) como los proyectos que exigen el total reasentamiento poblacional (Sentencia T-129, 2011). Justo como en el caso de Tamaquito, Tabaco, Roche y Patilla, vecinas de Provincial. Pero esto fue algo que nunca me mencionaron los líderes wayúu ni mencionó ninguna la persona del colectivo de abogados que acompañó el proceso.

La tercer propuesta de la Mesa Autónoma era su carácter. Aquí los líderes jóvenes wayúu plantearon retomar una figura y práctica wayúu para posicionarla como herramienta política de presente. Acudieron a una figura de la «cultura» para desplegar nuevas formas de representación política: el palabrero. No proponían nombrar un palabrero que tuviera la palabra, sino hacer de la Mesa Autónoma un palabrero. Es decir, que hicieron una selección estratégica de los usos de la cultura no una transformación o rechazo radical. Los palabrereros wayúu son personas especializadas en ayudar a resolver conflictos entre clanes, llevan y traen mensajes de forma diplomática, ofrecen consejos y median en conversaciones complejas evitando llegar a formas violentas de resolución de conflictos. Con la irrupción del contrabando muchos conflictos se resuelven mediante el pago de dinero que es concertado por los palabrereros. Pero el eje central de la tarea del palabrero es el manejo de argumentos. En ese sentido, la Mesa Autónoma se configuraría como un

palabrero político entre la empresa y el resguardo Provincial. Tenemos entonces que el resguardo Provincial intenta moverse de las comunidades étnicas atrapadas en lo clásico hacia otros devenires que les permitan nuevas posiciones de enunciación, la más relevante sea posiblemente la mesa autónoma, un momento de incorrección étnica.

6.3.3 De la Mesa Autónoma a la consulta autónoma

Dos eventos confluyeron en el derrumbe de la iniciativa de la Mesa Autónoma. Por una parte, El Cerrejón aceptó la mesa pero se negó a pagar por su funcionamiento, por otra las ong's de derechos humanos ofrecieron apoyo jurídico a todas las comunidades afectadas por el proyectado desvío del río. Como bien señala Juan Carrillo:

Sí, porque si el proceso lo inició una organización, lo lideró una organización, lo orientó una organización, con la llegada de la parte jurídica del colectivo de abogados se distancia el proyecto cuando debería ser lo contrario. O sea, esta gente con más formación académica y con todo el conocimiento lo que deberían hacer es lo contrario: lleguen a fortalecer más la organización con ese proceso. Pero siempre se juegan unos intereses de por medio. Los dos procesos [Provincial y Tamaquito] los apartaron de la organización y los llevaron de manera individual. Que no debería ser así. ¿Por qué? Porque ahí se pierde la unidad y la solidaridad. En caso de protesta (Entrevista a Juan Carrillo, 2017).

El Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo (en adelante, CAJAR) llegó a la Guajira a ofrecer sus servicios jurídicos y solidaridad para frenar el desvío del río Ranchería. Una vez más, la lógica de juridización entraba a medir procesos de consulta previa, a la vez que aislaba otras formas de gestión política. Por la gravedad ambiental del asunto se sumó también la organización ambientalista de mayor trayectoria en el país y filial de Amigos de la Tierra, CENSAT Agua Viva⁵⁸. También llegaría un muy reconocido instituto de investigación popular, el Centro de Investigación y Educación Popular (en adelante, CINEP). Las tres organizaciones tienen un amplio reconocimiento como organizaciones afines a la izquierda y críticas del modelo de desarrollo del país. La apuesta estratégica de las tres instituciones, integradas por intelectuales orgánicos urbanos y profesionales, era sumar fuerzas contra El Cerrejón con una campaña internacional que visibilizara los daños ambientales y la desatención de los derechos de los grupos étnicos y denunciar la injerencia de los capitales extranjeros en favor del extractivismo.

⁵⁸ El Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo (CAJAR) es un colectivo de defensores de derechos humanos que ha liderado diferentes tutelas por violaciones de derechos durante las consultas previas. Censat-Agua Viva es la organización ambientalista de mayor renombre en el país y ha estado del lado de varias demandas indígenas frente a proyectos extractivos.

Con la llegada de las ong's, la agenda política de Provincial se vio modificada. Antes que pensar en estrategias frente a la consulta previa se privilegiaron listados de derechos vulnerados. La preconsulta por el desvío y reasentamiento llegó tan lejos que varias autoridades tradicionales y los mismos José Emiro y Juan Carrillo recorrieron fincas en ventas para negociar la reubicación. Sin embargo, lo que acordaron fue solicitar una ampliación del resguardo hacia las fincas más fértiles para escapar del encierro al que estaban siendo sometidos por la compra de tierras que hacía la empresa.

Dentro de los daños ambientales se privilegiaron los efectos negativos que para la salud humana tiene el polvillo proveniente de las explosiones diarias en la mina y del flujo del tren que opera desde años atrás. Así, pronto la bandera dejó de ser el derecho del resguardo Provincial a su autonomía para presentar los derechos del río y el derecho a la salud. A su vez, la presencia de la especificidad cultural en el modelo político del palabrero dio paso a otra culturización de la vida wayúu en la sacralización del río. Esta versión ambientalista de la sacralidad del río se materializó a través del trabajo de memoria oral y fortalecimiento organizativo que adelantó el CINEP. También se hizo una profunda pedagogía en derechos humanos y derechos de los pueblos indígenas y afrodescendientes. Por su parte el CINEP, buscando nuevos mecanismos de educación popular, experimentó con la formación de investigadores culturales wayúu y con la investigación historiográfica, oral y de fuentes de primera mano.

La confluencia de los discursos de las tres ong's propuso poner el acento en el territorio y en la identidad cultural, más que en las apuestas de autonomía y descentramiento de la verticalidad interna de la Mesa Autónoma. Más precisamente, una versión cultural del territorio atada a la historia ancestral, versión que, sin descartar la ampliación de tierras de resguardo, tampoco la privilegió. Partiendo de premisas culturalistas supusieron que era necesario ofrecer un horizonte de memoria histórica sobre el territorio y una escenificación cultural de todos los actores involucrados. De este modo, leyeron y narraron a los poblados no wayúu como afros unos y como mestizos otros: «El escenario poblacional en el que se implantó el gran proyecto minero se compone de población mayoritariamente rural, comunidades indígenas, afrodescendientes y colonos.» (CINEP/Programa por la Paz, 2016: 13).

Y, nosotros dijimos que no, porque acabar el río es acabar el resguardo. A pesar de que los chivos se mantienen del agua, también aquí nosotros por tradición, por costumbre, que nosotros manejamos otra creencia que es el sueño. Todavía se mantiene, hay personas aquí en el resguardo que son interpretadoras de sueños, hay interpretadores de sueños, y también

tenemos las piache que son los médicos y las médicas tradicionales. Que curan enfermedades del terreno espiritual. Porque el río, el agua, estos médicos tradicionales tienen mucha relación con el espíritu del agua. Esa es la relación que mantienen y curan muchas enfermedades. Entonces, permitir la consulta previa, desviar el río, perdería toda esa diversidad que se encuentra en la ribera del río Ranchería, que hay muchas plantas medicinales. Por ejemplo, mi mamá. Yo ponía el ejemplo de mi mamá en muchos escenarios, que mi mamá es interpretadora de sueños, mi mamá sueña conmigo que si me va a pasar algo o algo; si alguna persona me tiene envidia, ella sueña conmigo, ella me tiene que bañar con tal planta. Pero esa planta solo indica el sueño. Ella no puede ir al río y: voy a agarrar esta planta y ya (Entrevista a Luis Emiro Guariyú, resguardo Provincial - Barrancas, Junio 2017).

Por supuesto, el relacionamiento con el río de forma pragmática (como el levante de los ganados) y mágica eran cotidianas pero no habían sido agenciadas por los wayúu como elementos de lucha frente a El Cerrejón. Las declaraciones que acabamos de leer estaban ya matizadas por la injerencia de CENSAT y el CINEP. Las Ong's no pensaban la tradición cultural como los wayúu u no estaban interesados en desplegarla sino en operar desde la esencialidad de lo cultural indígena homogenizado, no en la particularidad. La estrategia del CINEP empujó a los wayúu al camino fácil del culturalismo. Es decir, la propuesta de hacerse un espacio de enunciación como la Mesa Autónoma quedó reducido a una representación estereotipada de la cultura que hacía trizas el devenir étnico y lo convertía en expresión del nativo ecológico. Las disputas internas y el remodelamiento organizativo quedaron aplazados en una representación de la otredad para ser consumida. Los dejaba justo en el lugar del que querían salir, la culturalidad de la diferencia racial.

El peso de la juridización (a cargo del CAJAR) hizo, en buena medida que los wayúu despreciaran sus propias iniciativas a favor del conocimiento experto y normalizado de los abogados alejándolos de la posibilidad de la irrupción de lo desconocido que ofrecía la mesa autónoma. Para la gente de las organizaciones, al igual que para el Ministerio del Interior o la Corte Constitucional, parece urgente encontrar formas de materialización y concreción de la cultura para enunciar la diferencia. No obstante, algo del modelo de la Mesa Autónoma quedó a salvo. Para ofrecer legitimidad ante el estado a la decisión de no aceptar la CPLI, el resguardo de Provincial y el asentamiento wayúu de Tamaquito adelantaron una especie de consulta popular interna⁵⁹ a la que llamaron consulta autónoma:

⁵⁹ Hicieron unas elecciones que simulaban una consulta popular pero que podía serlo porque constitucionalmente es un derecho de los municipios y debe ser aprobado por la corporación pública primero. recordemos que las decisiones de las consultas populares tiene carácter vinculante mientras que las consultas previas son acuerdos de buena fe entre dos partes.

Si no que sea el pueblo quién tome la decisión mediante una democracia de nosotros con la consulta autónoma, la gente decidió por medio de unas tarjetitas: No a la minería, no a los megaproyectos en los territorios. Con esa consulta estamos decidiendo que ningún miembro de la comunidad, a futuro, puede negociar a espaldas del pueblo, de la comunidad para autorizar cualquier tipo de proyectos. Yo no lo puedo hacer, ni las autoridades, ni otros miembros, se reflejó con la consulta autónoma, se tomó una decisión. Y, aquí no vamos a permitir no exploración, ni consulta previa, ni cualquier tipo de proyecto que nos vaya a afectar a futuro. Porque hay proyectos que se pueden consultar, pero son: infraestructura, proyectos para construir un aula múltiple grande; se puede consultar porque son en beneficio de la comunidad. [...] Votaron niños de 12 en adelante y fue una votación de 304 votos. Hubo un voto nulo. Hubo un niño que, de pronto, no fue claro para él, se confundió y votó sí a la minería. Y obtuvimos esa mayoría. (Entrevista a Luis Emiro Guariyú, resguardo Provincial - Barrancas, Junio 2017).

En un marco de denuncia y confrontación con el extractivismo minero, la entrada y medios usados por las tres grandes ong's sin duda han permitido tejer una importante red de solidaridades internacionales que en su momento fue vital para detener definitivamente la desviación del río Ranchería. Se paralizó la discusión sobre la desviación del arroyo Bruno; se hizo pedagogía de los efectos desgastantes y nocivos de la mina para el sector étnico del departamento y, sobre todo, se impidió la materialización de las amenazas de muerte de las que fueron víctimas líderes como Luis Emiro. Además, se obtuvieron más tierras. En realidad la ampliación del resguardo no se dio pero El Cerrejón, fiel a su modelo de compensaciones y negociaciones pecuniarias, ofreció comprar algunas tierras cultivables para las familias de Provincial, pero alejadas del resguardo.

Desde una mirada más equilibrada es necesario retomar una reflexión que hacía Juan Carrillo, el antiguo presidente la asociación y promotor de la mesa autónoma, a cerca de cómo la estrategia propuesta anuló un proceso interno que permitía tejer solidaridad y organización entre todos los resguardos del sur de la Guajira. La juridización y la adopción de una performatividad wayúu identificable con el culturalismo, promovida por las 3 ong's, no alivia los problemas de representatividad política que los resguardos y comunidades deben seguir enfrentando a futuro. Por otra parte, algunos de los procesos iniciados de forma autónoma tendientes a la etnización fueron detenidos por el poder de los abogados. Las movilizaciones políticas, usando la «tradición» como elemento de lucha, se vieron desplazadas ante las mayores posibilidades del discurso que enlaza la cultura a la victimización. La etnización, mediante procesos de enunciación política desde la diferencia, se vio aplazada por el lobby de ong's que reciben sólidas cantidades de dineros internacionales y, que si bien pueden ser usados de forma orgánica, como estos casos, tienden a fortalecer más a las propias ong's que a las comunidades donde actúan.

Durante un evento convocado por el CINEP en Bogotá en 2015 donde se presentaba, de forma más bien académica, los retos actuales de los modelos de educación popular e investigación acción en Provincial, el responsable principal se quejaba de la enorme dificultad de convocar en territorio a las personas para las reuniones de formación de investigadores. Mauricio Archila recordaba que era casi imposible lograr iniciar a las 8 am aun cuando se hacían acuerdos la noche anterior. Asimismo, una investigadora muy joven se notaba constantemente incómoda con las aproximaciones de cortejo que un líder wayúu le hacía toda vez que tenía oportunidad. Mientras tanto, la socióloga encargada de la investigación territorial acudía a una enorme cantidad de imaginación histórico-cultural para sustentar la ancestralidad de la territorialidad wayúu en el sur. Yo escuchaba y entendía las quejas de los antropólogos e historiadores frente a la forma en que se forzaban las fuentes y los análisis en pro de la ancestralidad cultural del territorio, pero además veía la dificultad de los investigadores por mantenerse fieles a su militancia frente al extractivismo y su recién descubierta afinidad con los étnicos, a pesar de que éstos estuvieran interesados en otras formas de afinidad y no en los mecanismos de la educación popular. Varios de los ponentes y asistentes que se comían sus comentarios de forma pública habían sido mis maestros. Sin duda, allí la rigurosidad estaba a prueba frente a la militancia. Otra vez hacían surgir los binarismos.



foto 7. culturización de las luchas ambientales. marcha de la campaña no a la desviación del arroyo bruno. octubre 2017. en la pancarta el logo de la campaña. la niña wayúu, en traje «tradicional» carga un moyo de cerámica con agua del arroyo.

Meses después de conocer a Juan Carrillo finalmente se animó a conversar conmigo con tranquilidad. Me contó cómo había sido el proceso de convencer a las familias de los resguardos que nunca participaban de que lo hicieran y en general de pensar el espacio de la Mesa Autónoma. Al entrevistarlo sólo puede pensar en las formas en que

se reintroducen los pensamientos hegemónicos como, por ejemplo, la fuerza de la ley o los conceptos políticos eurocéntricos como territorio, justicia, derecho, salud o ambiente.

O sea eso no lo construimos de la noche a la mañana, de un día o dos días. Nosotros en ese proceso inicial duramos más de dos años, dialogando, conversábamos por las noches y a mí me tocaba, en muchas ocasiones me toca dormir allá con ellos. Y lo hacíamos con muchas dificultades o sea dificultades en qué sentido, en que a veces no había comida y nos tocaba que hablar hasta las 12 de la noche una de la mañana y luego a dormir. Eso lo hicimos con muchas dificultades eso no fue que esa idea se me ocurrió y ahí la plasmamos no. Nosotros duramos mucho tiempo construyendo ese tema. Y lo que concluimos fue, lo que analizamos si aceptábamos la consulta que proponía El Cerrejón, que proponía el Ministerio. Que sí, que no, que sí, bueno. Analizando experiencias de consultas en la Guajira dijimos: no! no hay garantías que seamos nosotros los que estemos ahí (Entrevista a Juan Carrillo, Hato Nuevo 2017).

El tema no era simple, consistía en enfrentar a las familias que habían tomado el poder dentro del resguardo. La autoformación política que fueron generando al calor de conversaciones pequeñas, no en grandes reuniones formales, le dio fuerza a líderes como Luis Emiro. Romper un esquema político basado en el contrabando que antropólogos y wayúu justifican mediante las relaciones clánicas fue un trabajo que quedó trunco ante la enorme presencia que tuvo en los medios la defensa del río bajo el esquema propuesto por las tres ong's. Claro que pudieron no haber competido ambos intereses.

Provincial es un claro ejemplo de porque las etnicidades incorrectas con un estar en vez de un ser y de cómo pueden ser cooptadas con rapidez las propuestas incorrectas dentro de lógicas hegemónicas de lucha popular. Mientras la mesa autónoma se perfilaba como un espacio étnicamente incorrecto, las tres ong's solo podían concebir y dirigir al resguardo Provincial y a sus vecinos hacia las etnicidades correctas con las que podían dialogar.

6.3.4 ¡Mi sitio no me lo van a explotar! La apuesta de Tamaquito 2

Tamaquito fue la otra «comunidad» wayúu que realizó una consulta autónoma, mediante votación, para decirle no a la consulta previa (ver Anexo 1 mapa caso 7). Tamaquito 2 es el nombre del lugar de reasentamiento de la parcialidad indígena Tamaquito. Antes de que la empresa BPX proyectara su llegada al país los inversores de la empresa El Cerrejón ampliaron la mina hacia el norte y el oriente entre 1996 y 2002. A su paso reconfiguraron el ordenamiento político administrativo del departamento y un municipio resultó adjudicando parte de sus tierras a otro con el fin de facilitar la extracción carbonífera (el corregimiento de Calabacito pasó a hacer parte del municipio de Maicao). Como parte de la ampliación de los tajos de la mina se desalojaron varios poblados, entre ellos Tamaquito.

La comunidad quedaba a la parte de la Serranía del Perijá. Existía la comunidad de Tabaco, de Roche, era la última comunidad ya pa subir a la Serranía del Perijá. De acá quedan a 32 km. el sitio de origen. Ya en 2001, o sea desde 1996 vimos que la empresa fue comprando diferentes fincas alrededor de donde nosotros circulábamos y el acceso de vías se fue reduciendo cada vez que ellos compraban habían vías de herradura donde uno se comunicaba con el municipio de Barrancas, Fonseca. Cuando eso Calabacito era Albania, salía uno a los Remedios. Se comunicaba del sur al norte en transporte de vía de herradura. Eso se fue cortando junto con las actividades de cacería y pesca otras actividades de fuentes de trabajo que también tenía la comunidad con los propietarios de fincas y el tema del pastoreo que también era la actividad principal de la comunidad y la agricultura que había cultivo y la artesanía. Eso se fue disminuyendo porque ellos fueron comprando y algunos digamos clientes se fueron yendo. Y ya la comunidad con el problema de fuentes de trabajo que se fueron disminuyendo. Cuando 2001 que vino la destrucción del pueblo de Tabaco ese fue el impacto directo para nosotros. Para la comunidad. (Entrevista a Jairo Puentes, Barrancas 2017)

Tabaco era un importante centro poblado donde los niños de Tamaquito iban a estudiar y sus padres mantenían relaciones de compraventa de productos agrícolas o mano de obra. Si bien las familias de Provincial reconocen como wayúu a las familias de Tamaquito el gobierno colombiano tardó varios años en hacer lo propio. El Ministerio del Interior recién validó su existencia como parcialidad indígena en 2008. Una parcialidad es un conjunto de familias con adscripción indígena pero sin territorio reconocido.



Foto 8. Cobertizo para planta eléctrica. Al fondo la avenida con los chivos. Tamaquito 2



Foto 6. Casa de material. Tamaquito 2

Estas familias habían solicitado la condición de resguardo desde 2002 ante la destrucción de Tabaco pero como nunca antes se les reconoció como indígenas nunca se les asignó el título de resguardo. Según cuenta Jairo Puentes, el Ministerio envió a una periodista que confirmó que nadie iba a ser afectado con las ampliaciones de El Cerrejón e incluso entrevistaron a una persona que hicieron pasar como el único dueño de finca en la región. Las familias de Tamaquito se resistieron a salir hasta el último momento pero no les quedó otra opción porque quedaron encerrados, sin alternativas de movilidad. Según Juan Carrillo, entrar a Tamaquito siempre había sido difícil porque no había carretera y la gente era muy pobre y escasamente salían en burro. Dependían para casi todo de sus vecinos pero ellos habían sido expulsados en 2001.

Para Jairo lo malo de este proceso es que las mujeres, los jóvenes como él y otros adultos que no eran mayores (en términos de tener un poder decisorio dentro de las familias) no tenían opción de opinar. Eso no eliminaba los desacuerdos y para él esa era una debilidad central. Entonces, una vez que fue nombrado cabildo gobernador se preocupó por hacer del caserío una comunidad y «recuperar la cultura». Formalizó encuentros de juegos tradicionales para enseñarles a los niños la cultura, entabló conversaciones entre adultos y jóvenes, y sobre todo llevó la toma de decisiones a cada casa en lugar de a cada autoridad tradicional. Finalmente en 2006 la empresa El Cerrejón aceptó evaluar la situación de Tamaquito sin incluir el reasentamiento. Todo esto sin un modelo de reconocimiento étnico que pasara por una CPLI. La empresa esta vez encontró una comunidad en vez de un sistema clánico de familias:

Nosotros en ese proceso cuando ellos dicen ya bueno: comunidad: «que quieren ustedes hacernos una propuesta»: Nosotros vamos a hacer una consulta una consulta con toda la comunidad si nos queremos ir o nos quedamos en nuestro territorio. Y esa fue una consulta de acercarse a los mayores de irse a sus casas eso nos llevó un trabajo larguito también de

consultar entre nosotros si nos quedamos. Evaluamos eso y eso tuvo el resultado final de que la comunidad determinó que nos íbamos al reasentamiento porque: uno, la zona estaba contaminada, era uno de los problemas principales. Otro, la tranquilidad que la comunidad ya no tenía porque había muchos hostigamientos por la fuerza pública alrededor siempre permanecía el ejército presionando a la comunidad. Eso era fuerte, era una de las estrategias de la empresa para presionarnos a nosotros, atemorizarnos. (Entrevista a Jairo Puentes, Barrancas 2017)

Lo importante no es que la gente de Tamaquito haya logrado expulsar o frenar la actividad de El Cerrejón, sino que cambiaron las reglas de juego. Cuando la empresa estaba esperando que unos pocos líderes tomaran decisiones con ellos cómodamente en sus oficinas, ellos movieron el lugar de la representación política a la totalidad de la comunidad. El cerrejón debió esperar la decisión del colectivo.

Entonces eso fue lo que yo vi que el primer cabildo trabajaba no más con las autoridades y con algunos miembros de la comunidad y para mí, una comunidad es una comunidad colectiva, y que toda la decisión debe ser en conjunto. (Entrevista a Jairo Puentes, Barrancas 2017)

Esa decisión colectiva es en sí misma un proceso de negociaciones y toma de posiciones internas. Estaba en juego la responsabilidad de pensar en el futuro de manera personal, familiar, clánica y comunitaria. Esa decisión no se tomó mediante voto sino que implicó un trabajo de proyectar el futuro.

Y queríamos volver a ser lo que éramos antes una comunidad productiva, sostenible tener nuestro pastoreo, nuestra tranquilidad y eso lo aceptamos siempre y cuando el sitio quedara como un sitio sagrado ¡Mi sitio no me lo van a explotar! Es que ellos tienen que ellos explotan los lugares pa que uno esté entrando por el predio de ellos. No, nosotros aceptamos el reasentamiento pero que el sitio de la comunidad, de origen, es nuestro sitio sagrado y nosotros podemos ir y hacer nuestros rituales en cualquier momento que nosotros queramos sin pedirle permiso a la empresa. Aquí nosotros tenemos otra comunidad que tiene el cementerio en medio de los predios de la empresa y es difícil ellos pedir permiso pa' ver a los difuntos y que el tema del cementerio es un tema muy delicado y principal de nuestra cultura. (Entrevista a Jairo Puentes, Barrancas 2017)

El segundo desplazamiento importante que logró Tamaquito con respecto a otros poblados fue su rechazo a entregar el territorio. Si las comunidades étnicas deben estar circunscritas a un polígono exacto el no reconocimiento de Tamaquito como comunidad indígena le permitió, contradictoriamente, defender su territorio. De nuevo, la irrupción del desarrollo había seducido a la gente de Tamaquito para una búsqueda de la etnicidad que fuera más allá de la obtención de beneficios. Al contrario, al no tener nada por ganar encontraron en la comunalidad un espacio para hablar e hicieron del territorio el tema del que quería hablar. Comunidad étnica o no, lograron el reconocimiento de su lugar como sagrado. Comunalidad y sitio sagrado son, en este caso, la materialización de un devenir

étnico incorrecto. El Cerrejón aceptó que las familias de Tamaquito siguieran siendo dueñas del centro poblado y de los cultivos y así esas áreas no hacen parte de la zona de explotación. Para la gente de Tamaquito esto significa que no entregaron, ni negociaron el territorio sino que se trasladaron a otro lugar para reconfigurar las alternativas económicas que la mina les negó. El reto del estado ahora es aceptar designar como tierras de resguardo tanto el «sitio sagrado» como el sitio actual de asentamiento. Una vez realizada la consulta y hechos los acuerdos internos se iniciaron los diálogos con la empresa. La negociación empezó en 2007 y concluyó en 2013 con la reubicación.

Sin duda, la comunidad de Tamaquito 2 también perdió. Mientras las tierras de origen eran fértiles y les permitían cosechas permanentes de pancoger y productos comercializables, la tierra actual está en la zona semidesértica. Recorrer la finca en que han sido reasentados es una experiencia triste: son 300 has. de tierras casi improductivas pues el riego depende exclusivamente de las temporadas de lluvias. Están alejados 6 kms. del río. La finca se ubica sobre la carretera que une Riohacha a Valledupar en el municipio de Barrancas, muy cerca de los reasentamientos tardíos de la gente de Tabaco. Allí la empresa contrató la construcción de casas que copian el modelo de una casa tradicional wayúu pero en material (cemento y zinc) en vez de adobe y palma. Las casas fueron distribuidas como un barrio urbano casi todas juntas alrededor de una avenida con un separador ancho sembrado de pasto. En el separador se ven grupos de ovejas y chivos que pastan solos. Afuera de las casas hay moles de cemento que permiten resguardar las plantas eléctricas de diesel con que la empresa dotó a cada familia. No hay alcantarillado ni acueducto y según varios wayúu ellos toman el agua de una bocatoma a la que se conectaron de forma ilegal, pero cuando el municipio se dé cuenta vendrá a cobrarles. Tampoco hay redes eléctricas a pesar de su cercanía al pueblo y la carretera. Al fondo se puede ver el área de cultivo pero en realidad no han sido dispuesta para la siembra. Uno de los mayores me comentaba que él todavía no conoce esas tierras, no le dan ganas de ir por allá. Muchos me contaron que hay gente (siempre son otros) que van a sus antiguas tierras de cultivo —el sitio de origen, ahora sagrado—, al menos una vez por semana. Muchos piensan que en unos años podrán volver a su sitio de origen.

Para Jairo la mayor dificultad de la negociación es haber estado solos. Las organizaciones que los acompañaron solo podían intervenir en algunos espacios pero según él era urgente la presencia de garantes como la Defensoría del Pueblo que nunca se presentaron. Por eso Jairo no cree en el gobierno y es enfático frente a la CPLI: «nosotros le dijimos no a la consulta previa, eso es mentira, las consultas no consultan na'». La

votación que realizaron como consulta autónoma respondió a la pregunta de sí querían o no minería en el «sitio sagrado». La negativa se convirtió en mandato para que El Cerrejón no explote esas tierras. En este caso la sacralidad del sitio de origen no tiene connotaciones mágicas, rituales o espirituales. Lo sagrado es la decisión política como comunidad de administrar un territorio que ya no se habita. Así, la reciente experiencia de Provincial mediante el cambio de mesa autónoma en consulta autónoma fue recreada por la gente de Tamaquito para presentar de otra manera sus decisiones. Tamaquito logró una enunciación étnica sin ser atrapado en indigenidad. Hay una suerte de desindianización de lo indio en el ejercicio de Tamaquito. Este constante ir y venir de un lugar de dominación a uno instantáneo de fuga es lo que denomino un devenir étnico incorrecto.

6.3.5 Expulsados, expropiados, dispersados pero negros reasentados: la situación de Tabaco

Los habitantes del corregimiento de Tabaco en el municipio de Hato Nuevo en La Guajira fueron desalojados de sus viviendas en 2001. Desde 1997 les habían advertido que debían vender las tierras. Tabaco era un asentamiento grande mayoritariamente de gente negra. Una jueza llegó al lugar y una vez que terminó de leer un auto la maquinaria de la empresa norteamericana Carbocol-Intercol (la operadora de entonces) arrasó con una pequeña iglesia, la escuela, el puesto de salud, el parque y las casas del centro poblado y la zona rural. El desalojo obedeció a que obstaculizaba el inicio de la explotación de un nuevo tajo carbonífero. El tajo, que tenía el tamaño del asentamiento se uniría así a la mina que cubre en total tres municipios. La dinámica de expansión ha sido siempre la misma: El Cerrejón comienza sus labores asegurándose un lugar para proveerse de agua, otro para botar de desechos y luego hace una conexión a la carretera y a la línea del ferrocarril. Al mismo tiempo, bloquea los caminos rurales y vigila sus nuevas propiedades con seguridad privada armada que impide el paso de las personas por las que antes eran sus zonas de tránsito y cacería. Al final, uno o varios asentamientos quedan encerrados por la infraestructura de la mina y sin opciones posibles. Esta dinámica es sufrida permanentemente por los indígenas wayúu.

Tabaco, al igual que Patilla, Chancleta y Roche eran asentamientos que tienen principalmente una población negra. No obstante a estos colectivos nunca se les adelantaron acciones de consulta previa. Tampoco pensaron mucho en tener una identificación étnico racial frente a los demás municipios, bastaba con saber que no eran wayúu. Incluso en Tabaco se procedió al desalojo porque la compra individualizada de predios no dio resultado y la empresa nunca consideró en ese momento la obligación de

llevar adelante procesos de reasentamiento. El despertar colectivo de las gentes de Tabaco se inició aparentemente por el reclamo por la propiedad de la tierra y la proyección de futuro para las familias que nunca fueron reasentadas. Pero el riesgo de no lograr estabilizar su vida social económica fue una interpelación étnica y no de clase. Lo que comenzó como un castigo a la empresa se tornó un proceso de recuperación de la memoria y un proceso de identificación con lo que ellos denominan la afrodescendencia (Díaz et al., 2015).

Mauricio Puyo, un antropólogo que trabajó en varios estudios de impacto ambiental y tramitó algunos procesos de consulta previa para las obras de El Cerrejón, recuerda que aunque los profesionales «sociales» que hacían el estudio de impacto ambiental advirtieron de la presencia de población negra en la zona, ni la empresa ni el Ministerio del Interior hicieron caso:

Pero mira que por ejemplo al esposo de C, a S. Él fue el primer social de este proyecto de Cerrejón (más o menos en 2000). Y eso lo comenta S que una vez habló de negros en una mesa de trabajo y al día siguiente ya no trabajaba para ese proyecto. Al día siguiente, eso dice S. Él que es un tipo rigurosísimo. Yo lo admiro en su trabajo. Muy riguroso, yo no soy así con la rigurosidad de S. Y a él lo sacaron porque habló de negros. Y había negros, estaban Roche, Patilla, Chancleta. (Mauricio Puyo, 2016).

Los recuerdos del antropólogo sobre cómo sus colegas fueron castigados al hablar de *negros* es una buena manera de entender la imposibilidad de pensar lo negro en la Guajira. Samuel Arregocés, uno de los líderes del Consejo Comunitario Negros Ancestrales y Junta Social pro Reubicación de Tabaco, confirma que, en efecto, para ser negro es necesario recorrer un largo camino. Es preciso tener una historia y entender que esa historia es cultura, un camino para entender que ser negro no es necesariamente algo racial. Pero sobre todo, es necesario situarse en la historia presente, es decir, entender que en algún momento, que pasó desapercibido para ellos, lo negro se convirtió en un lugar posible:

Bueno el consejo comunitario al que yo pertenezco fue conformado en el 2011. Posteriormente adquirió resolución en el 2012. Adquirió pues resolución municipal el cual (sic) le otorgaba reconocimiento después de una lucha diciendo que éramos una comunidad afrodescendiente. Que ya pues posteriormente nosotros desde la misma comunidad nos reconocíamos como afrodescendientes. No nos habían dado ese reconocimiento étnico porque eso ha sido muy difícil acá en el territorio porque como el Estado colombiano no quiere cumplir con los derechos étnicos, con el derecho territorio (Samuel Arregoces, 2017).

Samuel reconfirma una y otra vez que la identidad no puede ser simplemente una manifestación de la mismidad y que los contornos de la etnicidad no los trazan únicamente los pueblos étnicos. Hay que convertirse en ese sujeto étnico que el estado espera:

Pero ellos sabían. Y sí nosotros sabíamos que éramos una comunidad negra pero en el momento antes del desplazamiento, la comunidad, estábamos apenas comenzando a conocer el tema de la Ley 70. Porque no teníamos el conocimiento que hoy tenemos. Entonces por eso fue más difícil pelear por ese reconocimiento. Posteriormente cuando somos desplazados y se nos viene toda esta lucha vemos la posibilidad de pelearnos los derechos del reconocimiento. Que aún seguimos luchando porque el ministerio una de las cosas que pide para esa resolución es el territorio colectivo. Entonces unas comunidades que han sido desplazadas, sacadas de su territorio ¿qué territorio pueden tener? Al contrario, los que tendrían que garantizarlo son ellos. Ante el ministerio no ha sido suficiente ser consejo comunitario. Pero sí la Ley 70 lo dice prácticamente que el sólo hecho de autoreconocerme es lo que me da a mí –ni siquiera una organización– sino el hecho de autoreconocerme yo como afrodescendiente. Porque uno es lo que se cree. [...] (Samuel Arregocés, 2017).

Entonces la etnización es un también un proceso de actualización de las reglas de juego del presente, entre ellas las legales, para luego jugar con ellas:

Eso fue un proceso que comenzó con una asesoría a la comunidad que se creía afrodescendiente pero que había que enseñarle qué era la legislación afrodescendiente, que es la Ley 70, que nos enmarca la línea cultural. Nosotros todo el tiempo hemos tenido una cultura, hemos tenido pues nuestras tradiciones. Nuestra manera de enterrar a nuestros difuntos es diferente. O sea, todo eso era lo que a nosotros nos hacía diferentes para decir nosotros somos afrodescendientes y somos un grupo étnico diferente. Porque lo veníamos haciendo ancestralmente de generación en generación pero había que enmarcarlo que era ley. De esa manera cuando sabemos que era ley es que se le da el traspaso al consejo tal cual. Eso lo trajeron líderes como Rogelio Estarque que habían tenido ese conocimiento por haber salido del territorio, salir a conocer otras experiencias. Él es que da a conocer a las familias tabaqueras habitantes del municipio de Hato Nuevo posteriormente de esa capacitación la gente dice: ¡claro nosotros era afrodescendientes! (Samuel Arregocés, 2017).

Después de décadas de sentir, suponer y hasta creer que las familias tabaqueras eran más o menos un error, que su existencia debía ser siempre justificada, habían abandonado las parcelas con rabia y resignación como sabiendo de antemano que habían perdido. Pero de repente, descubrieron que sus derechos estaban contenidos en el reconocimiento de quiénes son. Hay dos momentos: el saberse negro y aceptarlo y el saber que aceptarse negros les concede derechos que deben reclamar al estado en las mismas condiciones de desigualdad en las que siempre vivieron. Pero saberse negro no es lo mismo que entenderse negro y es ahí donde jugó un papel central la reconstrucción del pasado:

Desde hace mucho tiempo eso es así. Más que estos pueblos Roche, Chancleta, Patilla. Incluso Roche se llama Roche porque viene de rochela y eran pueblos fundados por familiares que hace 400 años llegaron al territorio. Entonces con la figura que el gobierno creó de baldíos fue como nos sacaron de nuestros territorios. Pero violando la ley porque en 1993 la ley es muy clara la Ley 70 que dice precisamente que sale es para resguardar a esos territorios que eran baldíos ribereños de los ríos. En su momento no más decía que era pa'l Cauca y otras regiones del país. Pero nosotros también hemos dado esa lucha diciendo que somos afrodescendientes y que también somos ribereños y que teníamos las mismas

especificaciones que tenía la gente del Pacífico. Es complicado porque eres sometido fuera de tu territorio (Samuel Arregocés, 2017).

Las rochelas de las que habla Samuel fueron pueblos que se constituyeron autónomamente más o menos en el siglo XVIII en diferentes lugares del país con gentes «libres de todos los colores» (Díaz et al., 2015). Es decir, con gentes que si era negras, no eran esclavas porque habían obtenido de diferentes maneras su libertad. También confluían en las rochelas indígenas, zambos, mulatos y otros mestizos; y es posible que hubiese españoles y portugueses pobres o judíos. Eran gentes que preocuparon a la corona porque no estaban sometidos a ninguna forma al control colonial al escapar del orden clasificatorio que disponía el gobierno (Herrera M. 2007; Sánchez H., 2015). Según la región del país en que estuvieran situadas y la procedencia de sus habitantes podría inferirse que había más mulatos o más indígenas o más negros.



Foto 10. Reasentamiento Las Casitas - (Tabaco) - Barrancas



Foto 11. Reasentamiento Las Casitas - Barrancas

Tabaco, Roche, Patilla y Chancleta son ejemplos de la forma en que se crea la diferencia o mejor en que la diferencia es ser lanzado fuera. La construcción de esta

diferencia se cuela en las políticas que aparentemente respetan la otredad. De diferentes formas y en diferentes escenarios, el gobierno y sus agentes han afirmado que a un grupo de personas no se les pueden conceder derechos por el color de la piel pues eso sería una posición racista. Reiteradamente niegan derechos colectivos a esas poblaciones en nombre de evitar el racismo y al hacerlo recrean la diferencia racial.

Esa negativa permanente que impide el reconocimiento de colectivos negros como grupos étnicos que tienen derecho a la consulta previa es algo permanente en el país. Si bien la Constitución reconoce derechos étnicos a los negros, aceptar su etnicidad ha sido bastante complejo. Algunos dirigentes negros prefieren no hablar en esos términos sino enfatizar únicamente el carácter racista del estado. Por eso, confrontan constantemente con el Proceso de Comunidades Negras –PCN– que desde su inicio (comienzos de los noventa) esperaba recuperar derechos culturales para la gente negra del Pacífico. Carlos Rosero, uno de sus líderes, opina que se debe hablar del pueblo negro en Colombia, entendiendo la totalidad de lo negro. También Rosero y otros dirigentes hablan de derechos étnicos colectivos para los negros. No hablabn de afrodescendientes porque no están interesados en desaparecer la palabra negro o en desplazarla para dar una pelea cultural. Al contrario, Juan de Dios Mosquera, uno de los representantes del Movimiento Cimarrón, se opone a esa idea y considera que hablar de negros y lo negro acoge el léxico de la dominación y lo acepta. Sería una mala comprensión de la *conciencia negra* plantear lo contrario. Al respecto Eliana Antonio del PCN me explicó:

La primer respuesta al planteamiento de Juan de Dios siempre ha sido la misma. El Proceso de Comunidades Negras considera que negros nos esclavizaron, negros nos liberaron, negros nos reivindicamos. Para nosotros eso es claro. El siguiente elemento, el tema racial. Nosotros siempre hemos considerado que es un factor fundamental para la no aplicación de los derechos, para la no garantía de los derechos y para el desmonte de derechos colectivos. Para nosotros siempre ha sido claro pero no ha sido el eje central de la discusión porque sabemos que si nos centramos en temas raciales la discusión se va a desviar a todo este conocimiento que tiene pues la jerarquía y el gobierno del tema de que el racismo, la discriminación y el apartheid fue lo que ocurrió en los Estados Unidos, no en Colombia. Entonces por eso el manejo que le damos al tema racial en el momento. Por eso no se hace directamente desde el PCN como tal sino a través del Observatorio de Discriminación Racial. Porque si bien creemos que el debate de derechos colectivos, si bien está cruzado debe hacerse desde la política colectiva étnica. Y el debate y la pelea por temas raciales deben hacerse desde un escenario académico y jurídico. Y finalmente en el político cuando es necesario (Entrevista Eliana Antonio, Bogotá 2016).

Lo que Eliana y los demás líderes del PCN intentan, a mi modo de ver, es desnegritar lo negro. Es decir, entender el contenido determinante de la racialidad de lo negro desde su dimensión histórica y descentrarlo sin negarlo. Esto supone, por ejemplo, entender que la cultura negra colombiana no es única o principalmente afrodescendiente

(aunque el término afrodescendiente es en sí mismo la denuncia del secuestro colonial). Es decir, que aunque pueda haber componentes de historias muy antiguas, la configuración cultural de las gentes que han vivido juntas el proceso de esclavización y el de abolición se ha realizado en el contexto histórico colombiano y el que precedió a la formación de la nación dentro del territorio que hoy es nacional. Es la historia vivida en formas colectivas, muchas veces rurales y casi siempre en exclusión y aislamiento la que ha conformado elementos de identificación que se convierten en propios y que ahora pueden ofrecer ese lugar para hablar. Desnegrizar lo negro supone, entonces dar una discusión desde el ser negro que no colapsa en la lectura determinista del marcador racial. Es decir, que no colapsa en la piel. El devenir étnico supone un proceso de identificación y determinados modos de leer y posicionarse. Esas formas de la etnicidad pueden además devenir incorrectas y subvertir el orden de la otredad al descentrar lo racial.

6.4 LOS PROCESOS DE PROSPECTIVA PARA SIERRA NEVADA

Los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta son probablemente los indígenas colombianos más reconocidos a nivel internacional. Una parte importante de su reconocimiento se debe a la difusión que hizo de ellos el antropólogo Gerardo Reichel Dolmatoff en conferencias y clases en diferentes universidades de Europa y Estados Unidos y en los libros y artículos que escribió. El rasgo principal que se destaca en estos pueblos es su «riqueza espiritual». En los años noventa esta condición fue redimensionada desde lecturas orientalistas de la diferencia. El ascetismo de los mamos (shamanes) hizo que fueran relacionados con los ascetas de Oriente, en especial de la India y el Tibet. La orientalización de la etnicidad de la Sierra Nevada estaba y está a la vez relacionada con el manejo del medio ambiente. Los «cuatro pueblos» de la Sierra, kogui, arhuaco, wiwa y kankuamo, se suponen, gracias a la arqueología y ahora ellos mismos, los descendientes de una sociedad precolombina conocida como tayrona. Según la arqueología, los tayrona fueron pueblos que migraron desde Centroamérica y trajeron con ellos parte de los conocimientos de los pueblos pre-mayas. Esto ha hecho decir a los indígenas de la Sierra que las pirámides mayas en realidad simulan la forma de la Sierra, o lo que es lo mismo, que la Sierra es una pirámide natural. La Sierra Nevada es descrita por los kogui (los descendientes más cercanos de los tayrona) como el corazón del mundo. La pirámide que dio origen y da vida al mundo. Aunque muchas sociedades del planeta nombran sus lugares de habitación como centro y origen del mundo, la versión de los pueblos de la

Sierra ha trascendido su etnocentrismo y justifica una orientalización de la diferencia étnica en Colombia.

Los mamos de la Sierra Nevada, que son autoridades espirituales con alcance político y saberes medicinales, reiteran constantemente que ellos son los guardianes o cuidadores de ese corazón del mundo porque son los «hermanos mayores» del resto de la humanidad. Esta mayoría de edad es espiritual y se refleja en un saber hacer con la naturaleza. Esta afirmación no pasa desapercibida para otros indígenas del país que dicen medio en burla y medio en crítica: «bueno será que somos los hermanitos menores entonces»⁶⁰. Los mamos de la Sierra, en un acto de respeto, llaman a los miembros del gobierno con quienes interactúan «hermanitos menores». A diferencia de otras zonas habitadas por indígenas en el país, la Sierra Nevada es un espacio bastante cuidado y con excelentes condiciones para la vida, condiciones que han sido modeladas por los indígenas y no necesariamente equivalen al conservacionismo naturalista que se les impone. Al contrario, se trata de parcelas distribuidas con alguna equidad, pero que aun así no impide la desigualdad por la falta de tierras para muchas familias. Todas las parcelas se subdividen en terrazas de vivienda, de cultivo y la zona más montañosa se deja sin uso con la flora nativa.

Durante la década de auge del multiculturalismo el modelo de la Sierra cobró gran relevancia, lo que supuso la llegada masiva de «ayuda internacional» por parte de diferentes organizaciones de conservación y ambientalistas. Así, la gente de la Sierra Nevada de Santa Marta (SNSM) se convirtió dentro y fuera del país en el ejemplo ideal del «nativo ecológico». Nativo ecológico es un concepto acuñado por Astrid Ulloa quién, después de años de trabajar con la gente de la SNSM; con los u'wa de la Sierra Nevada del Cocuy (SNC) y con las comunidades de las selvas de El Chocó en el Pacífico colombiano, consideró que debía resaltarse la forma en que la gubernamentalidad tomaba matices ecológicos. Ulloa afirma que el ambientalismo «puede ser considerado como una nueva formación discursiva que ha producido un grupo de oraciones, las cuales proveen un lenguaje para hablar acerca del 'medio ambiente'» (Ulloa, 2004:107). El ambientalismo involucra prácticas y conductas globales y locales, expertos, textos y agentes. El ambiente debe ordenar el mundo. Y dentro de este régimen hay sujetos ecológicos y está el otro ecológico, o nativo ecológico. Las prácticas propias de algunos pueblos como los de la SNSM se ven entonces absorbidas y habladas desde esta formación ideológica en la que

⁶⁰ Comentario de un indígena nasa en un evento de consulta previa en Bogotá en febrero de 2015

ellos mismos también tienen cabida para hablar pero en los términos de ese lenguaje (Ulloa 2004: 229). El nativo ecológico es el sujeto producido por la eco-gubernamentalidad que inició su carrera en los setenta y se robusteció en los noventa.

El modelo del nativo ecológico terminó en buena medida performando el ideal de lo étnico en Colombia (Ulloa 2004: 137). Existe una asociación directa entre etnicidad y nativo ecológico, de tal manera que, a los étnicos se les exige ser nativos ecológicos. Se espera que todos los étnicos sean conservacionistas, guardianes y expertos en temas de la naturaleza. Lo que a la vez supone que no están interesados en modelos de acceso a servicios y deseos urbanos o contemporáneos, como electricidad, gas natural, alcantarillado, etc. Las etnicidades correctas están en buena medida determinadas por la noción del nativo ecológico y ponen freno a las etnicidades que se reclaman, por ejemplo, en las ciudades. También esta noción pone en aprietos a las comunidades migrantes y desplazadas que no tienen territorio pues se supone indispensable la existencia de territorio para la delimitación del nativo ecológico. En ese sentido, los cabildos, organizaciones negras o consejos comunitarios que no tienen asignados o reconocidos territorios, no suelen ser reconocidos como étnicos o su etnicidad está siempre en entredicho. Es más, algunos indígenas de la Sierra manifestaron en el Foro Internacional de Consulta Previa en 2017: «es que nosotros somos autoridad ambiental, debemos exigir que seamos nosotros los que otorguemos las licencias ambientales. La autoridad ambiental y política de nuestros territorios somos nosotros» (Luis Arias, cabildo mayor kankuamo).

Adicionalmente, tres de los cuatro pueblos de la Sierra usan cotidianamente lenguas indígenas y visten trajes que los diferencian de otras poblaciones y aun entre sí mismos. Como añadiendo densidad a la lectura occidental de su orientalismo espiritual, estas gentes visten de blanco y/o color crema. Portan en sus cuerpos y su lenguaje la diferencia cultural decodificada en términos de un Oriente espiritual con pureza católica.

La SNSM, al igual que muchas otras regiones del país, fue asignada para su cuidado y educación en 1916 a los religiosos católicos capuchinos. La orden capuchina de España fue la encargada de montar «orfanatos»/internados donde apartaron niños y niñas de la tutela de padres indígenas y les enseñaron el castellano y la religión católica. «Los capuchinos» o «españoles», como son nombrados estos agentes en la actualidad, encargaron a algunos indígenas la tarea de identificar las kankuras, quemarlas y en lo posible asesinar al mamo que estaba a cargo. Las kankuras o casas de pensamiento eran los espacios rituales donde los mamos ejercían sus «saberes ancestrales». La acusación era que los mamos tenían un pacto con el diablo y que por tanto debían ser exterminados para

liberar a los indígenas. El pueblo más afectado por la acción de los capuchinos fue el de los arhuacos que mantenía un control territorial sobre las tierras medias y bajas de las montañas. En cambio, los kogui, que ocupan las partes por arriba de los 3000 mts. quedaron protegidos, mientras los wiwa siendo menos lograron escapar con estrategias de movilidad permanente. Por su parte, los kankuamo, que desde mucho tiempo atrás habían mantenido relaciones más frecuentes con colonos y mestizos, cedieron el paso a la campesinización y monetarización. En la actualidad algunos arhuacos sostienen que «eran kankuamo los indios que quemaban kankuras para los capuchinos, por eso ellos ahora tampoco tienen mamos, o sea ellos dicen que tienen mamos, pero no tienen fuerza. Por eso hay esa desconfianza con ellos» (Conversación con Rogelio, Nabusimake 2017).⁶¹

Durante la década de los setenta algunos indígenas de la Sierra estuvieron en contacto con los movimientos indígenas que empezaban a circular y lograron algo impensado para la fecha e imposible en el presente⁶². A diferencia de exigir la titulación colectiva de tierras de resguardo, ellos solicitaron y lograron que el estado delimitara y reconociera su «territorio ancestral» en 1973. Este territorio se delimitó con lo que se conoció como la Línea Negra. Si bien el territorio es reconocido no está titulado como propiedad colectiva y el título que poseen es sobre tres resguardos específicos en la zona.

Bueno, en términos generales, para una persona que no se ubique por los nombres de los sitios, ni nada de eso. La línea negra es el triángulo que define las caídas de los ríos al mar. Más o menos, ese es el tamaño de la línea negra, el río Cesar hasta que llegue al mar, por todo eso es línea negra. Digamos en general. Y unas nueve leguas de la playa hacia dentro. Entre Ciénaga [de Santa Marta] y la desembocadura del Ranchería. Estamos hablando de un área grandísima que alcanza, casi 1.8 millones de hectáreas. Y ahí hay 32 municipios, hay 3 corporaciones, 7 parques, jurisdicciones de 3 gobernaciones, jurisdicciones de 3 corporaciones. Y el mundo de problemas que eso genera. (Gelver Zapata Izquierdo, 2017)⁶³.

⁶¹ Las etnicidades correctas se corresponden bastante bien con la noción de indio hiperreal de Alcida Ramos, ese indio que las ong's han idealizado. Igualmente dialoga con el indio permitido de Hale. esto tiene que ir cuando arriba presentás el concepto-

⁶² La Línea Negra se creó en por medio de la Resolución 02 de 1973 del Ministerio de Gobierno y se refrendó en 1995 con base en la Constitución de 1995

⁶³ La Línea Negra fue ratificada en términos multiculturales en 1995 donde los indígenas eran ya portadores de los discursos del nativo ecológico: En realidad, Francisco Zalabata, un arhuaco de piel cobriza y cabello hasta los hombros, se llama Zarwin Maku. Así fue bautizado por los mamos (sabios) de su comunidad. Ellos mismos le encomendaron la tarea de representar a las cuatro tribus de la Sierra Nevada ante las instancias encargadas del ordenamiento territorial.

Francisco Zalabata afirma que la Línea Negra ha sido el límite ancestral de los indígenas koguis, arhuacos, arsarios y kankuamos de la Sierra Nevada de Santa Marta. Los indígenas, dice [Crispin] Izquierdo proponemos crear allí un espacio de conservación sostenible como patrimonio mundial donde se comprometan toda la comunidad y las entidades del Estado, y que sirva como modelo para defender nuestra madre, la tierra. (Los indígenas de la Tierra Negra, El Tiempo diciembre 17 de 1995).

La delimitación de la Línea Negra en 1973 –ver Ilustración 8, Solicitud de títulos mineros en la Sierra Nevada de Santa Marta – fue un acto inusitado si se tiene en cuenta que entonces era difícil leerla como un logro político ya que los arhuacos seguían bajo la tutela de los capuchinos. No obstante, nombres como los de Francisco Zalabata, Luis Napoleón Torres, Ángel María Torres, Leonor Zalabata o Hugues Chaparro que ayudaron en la gestión de la delimitación, se volvieron noticia en 1984 cuando los arhuacos de la Zona Oriental decidieron sacar con machetes a los capuchinos que administraban la misión en el poblado de Nabusimake. Para ello contaron con la solidaridad de fundaciones de protección ambiental de la Sierra y con antropólogas y antropólogos:

Yo ahora es que quiero a los antropólogos y hasta tengo amigos antropólogos. Pero en esa época que. En esa época los españoles nos enseñaban era puro odio. Teníamos que odiar a los antropólogos. Yo recuerdo a Rosa Emilia, ella venía y otra vez y no se le daba ni tinto y a ella ni le importaba seguía hablando con la gente diciendo que los capuchinos nos estaban evangelizando como en la colonia. Yo fui criada en la misión, mi papá me entregó de dos meses de nacida porque mi mamá murió. Las monjas me criaron. Entonces yo de lengua ni tradiciones sabía nada. Apenas sabía quiénes eran mis familiares. Eso fue duro. Darse cuenta no fue fácil. Y todavía nos dicen dizque los mestizos. Fíjate tantos años y todavía a uno le dicen mestizo. Claro yo ahora entiendo el Ikɛ y más o menos de cosas de la tradición pero no es lo mismo y no hablo ¡Y que mestiza iba ser yo! Pero yo tomé la decisión: ni los curas ni los líderes me convencen de nada. Hasta que yo pueda darme cuenta sola me doy. Claro uno quería a esa gente si me crie ahí. Eso una vez hasta Leo me movió la silla donde yo estaba que pa que pensara, que si no sabía pensar me decía. Y bueno uno pa dónde coger cuando esa gente bajó con los machetes. Mira por ahí. Pero se dijo que teníamos que mandarnos que ni curas ni gobierno, nosotros solos. Y yo pensaba ¡pero con tanta gente aquí metida! que antropólogos, biólogos, que curas. Hasta que se cansaron y se fueron fue que empezamos a organizarnos y nos dejaron quedar a nosotros. Imagínate yo de 16 y mis hermanos me tenían desconfianza, claro. (Amparo Torres, Nabusimake, 2017).

La expulsión de los capuchinos es aún hoy el pilar de la organización. Aunque hay fracturas, facciones y diversas opiniones sobre cómo gobernarse y dialogar con el estado, la fortaleza organizativa de los arhuacos, en particular, está garantizada por haber ganado una lucha colonial en plena república. La resignificación de la victoria política es también leída como la demostración de «la fuerza espiritual de los mamos que siempre han mantenido protegida a la Sierra» (Faustino Torres, 2017). El ejercicio político de búsqueda de autonomía ha sido resignificado como una ganancia garantizada en el poder de los mamos. No obstante, toda una estructura organizativa y burocrática existe y crece desde entonces al punto de que los pueblos de la Sierra se han organizado políticamente como la Confederación Indígena Tayrona – CIT– para separarse en el plano nacional de la Organización Nacional Indígena de Colombia – ONIC–. Ahora ambas organizaciones actúan en varios espacios de interlocución estatal en igualdad de condiciones. Los pueblos

de la Sierra creen que sus demandas no son iguales a las de otros pueblos—porque tienen particularidades que no comparten con los demás.

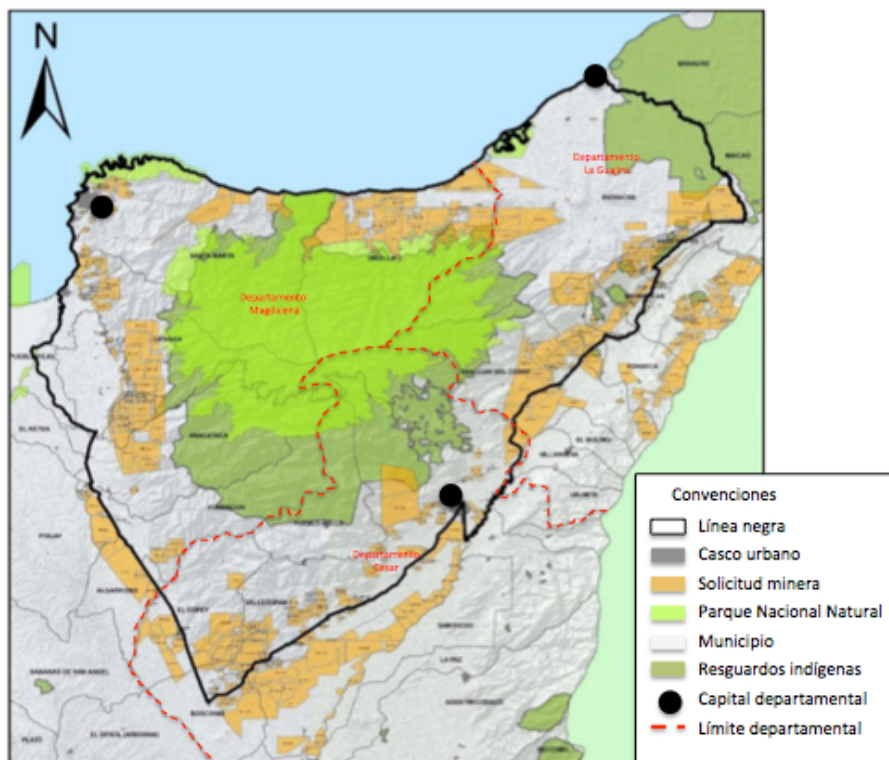


Ilustración 8. Solicitud de títulos mineros dentro de la Línea Negra

Sin embargo, el actual presidente de la ONIC es kankuamo, uno de los cuatro pueblos de la Sierra. Y cuando se entra en detalle es posible notar que las diferencias entre la CIT y la ONIC son por el procedimiento con respecto a la interlocución estatal. Como también son políticas las diferencias entre arhuaco y kankuamo. Para Gerver Izquierdo, un indígena arhuaco encargado de la interlocución en los casos de consulta previa, las cosas en la Sierra no se deben exclusivamente al poder de los mamos sino, más bien, a la combinación creativa de acciones políticas:

Estamos en guerra, esto es una guerra y uno tiene que ser creativo. Nosotros combinamos el dialogo con las instituciones, aquí viene el presidente, los ministros, con todos conversamos, a nadie le hacemos reclamos muy duro. No es que se les crea pero los mamos han dicho que no se debe pelear que aquí las cosas no se hacen así. Entonces nosotros no nos tomamos carreteras como los del Cauca. A la gente aquí no le gustan como se dice las acciones de hecho. A eso le sumamos lobby, es decir andamos esperando y pidiendo audiencia y haciendo alianzas con congresistas, con gente que pueda votar a nuestro favor y pase leyes a nuestro favor. Y eso con lo cultural, siempre lo cultural, el saber de los mamos y lo que ellos opinen. O sea todo es con ellos, ellos deciden. Pero a eso hay que meterle creatividad, me entiendes. Uno tiene que saber pa que quiere esa alianzas y inventarse cosas no apegarse a lo que hay. O sea tu sabes la Constitución no sirve entonces no es que vamos a reclamar que se cumpla tal decreto, sino que uno le busca la vuelta y propone vea así y así es que los mamos han dicho que se debe hacer esto y lo

otro. Entonces, por ejemplo, cómo se defiende la línea negra. Pues nosotros vimos ese problema ahí con la Ciénaga Grande, esos pobres pescadores, pues yo les dije venga y nosotros los asesoramos y ahora tenemos eso, me entiendes. O por ejemplo estamos diciendo queremos que se declare a la Sierra sujeto de derecho, pero eso va de la mano con la parte cultural. O sea, qué entienden los mamos por sujeto de derecho. Y bueno a veces yo hablo sin consultar con ellos en un espacio para tener oportunidad y me gano mi regaño o mi mes en el calabozo pero qué se va a hacer, si eso no es con creatividad no sirve (Gelver Zapata Izquierdo, Valledupar 2017).

La creatividad en espacios como éstos apunta a lo que denomino etnicidades incorrectas. Gelver respeta a los mamos y es siempre respetuoso de la organización pero no restringe su liderazgo al buen hacer de los mamos y menos a lo que se espera del nativo ecológico. «Para mí la cosa ahora es con las mineras, es que no podemos esperar a que nos lleguen con otra consulta previa»⁶⁴. Gelver considera que a la consulta previa le llegó la hora de ser replanteada y él no quiere ser «ambientalista como Marleen [su esposa que estaba conversando con nosotros], ella si es ambientalista» entonces «yo no voy que con el Colectivo de Abogados, que con CENSAT, pero bueno si hay que dar explicaciones ambientales se dan». Para Gelver es urgente que se realicen tres acciones de forma conjunta: primero, que se declare la Sierra sujeto de derecho; segundo, que no se hagan consultas previas particulares porque según la Agencia Nacional de Minería se han otorgado 132 títulos mineros en la Sierra y se han solicitado títulos de otros 244. De tal manera en los siguientes cinco años deberían realizarse al menos 376 consultas previas.

No, ahorita las consultas son una especie de redada al interior de las comunidades. Primero, porque se han convertido en un derecho, no de los gobernantes ni de los líderes, sino que es un derecho de las comunidades y los pueblos. No es un derecho particular de una organización y cuando se hacen los procesos de consulta a través de las organizaciones, y que eso tenga necesariamente una connotación metodológica, no está garantizando que el derecho de la población se esté llevando a cabo. Ni siquiera para que la población tenga el pleno conocimiento de las cosas, no se está cumpliendo. Sin embargo, para el Estado si es un problema grande porque en la medida en que las comunidades exijan, con conocimiento de las cosas. Una consulta tiene unas connotaciones económicas sumamente grandes. No tenían completamente y eso ha sido un problema para las organizaciones, pero cuando se intenta, por lo menos, generar las discusiones, a través de las metodologías que se plantean, se convierte en un problema para los empresarios y el Estado. Navegamos en ese dilema.

⁶⁴ En el Anexo 1. Mapa se ubica la Sierra Nevada de Santa Marta, en su punto más alto con el número 8, al norte con Puerto Brisa con el 9 y al oeste, la posible ubicación de la represa Los Besotes, con el número 10



Foto 12. Intervención del Procurador General de la Nación



Foto 13. Los magistrados ven mapa de títulos mineros



Foto 14. Los mamos exponen.

Las ventajas que da la clarísima delimitación de la línea negra exigen, sin embargo, ejercicios de gobierno del territorio que exceden la capacidad de los pueblos (los indígenas de las Sierra son en promedio 100.000). Para la CIT la consulta previa mediada por el procedimiento estatal ha convertido un derecho en una obligación. Para Jaime Arias,

cabildo mayor arhuaco, «atender tantas consultas no me va a dejar gobernar el pueblo» . Así, la segunda cosa que quieren lograr es que todos los procesos de consulta minera se unifiquen en uno sólo porque «es que consultar por este pedacito y luego por este pues no se puede porque la Sierra es integral, entonces cómo así que siendo una sola la vamos a tratar por pedazos» (Jaime Arias Cabildo Mayor Wiwa, Nabusimake, 2017).

El tercer punto de la agenda de Gelver podría transformar bastante el segundo. Para Gelver y muchos otros indígenas, casi todos con lo que tuve ocasión de hablar en una semana, las mineras entran con ayuda de los mismos indígenas. Pero los cabildos de los cuatro pueblos, las autoridades, no quieren hacer nada. Gelver no espera que sean castigados o sancionados estos individuos sino que todas las autoridades se pongan de acuerdo para declarar la Sierra libre de minería. Es decir que ellos no admitan participar de ninguna consulta. O mejor, que no se concedan más licencias aunque haya títulos y que no se concedan más títulos.

Bueno yo planteo esto así a la organización [a toda la CIT] pero se ve que primero una cosa es lo que conversamos en el Valle [Valledupar sede de la CIT] y otra lo que las autoridades vienen y consultan aquí arriba, todos debemos estar de acuerdo y dar la declaración, pero no las autoridades me dicen que todavía no es el momento de hablar de eso. ¿Entonces cuándo va a ser el momento? Ellos no quieren pero debemos tener una posición clara, yo un día me voy a arriesgar y voy a decir eso en nombre de la organización aunque me metan al calabozo si aquí hartos hablan mal de mí, pero yo sigo. Claro que hay que conversarlo con los mamos pero esa no es una decisión cultural, es política. O sea es política y los mamos deben consultar si es o no el momento y cómo hacerlo, pero primero es decisión de las autoridades. Es tomar una posición política clara (Gelver Zapata Izquierdo, 2017).

La política para Gelver entonces es garantizar los derechos de los pueblos de la Sierra modelando esos derechos y la forma en que se puedan hacer realidad. Aunque constantemente Gelver, Faustino y Marleen hicieron alusión a la cultura y al poder de la cultura como esos conocimientos de los mamos, en algún momento de la charla Gelver aseveró: «O sea la cultura es la política, la combinación de estrategias con lo que dicen los mamos, o sea no es que exista, es que hay que crearla, por eso es creativa».

Para presentar su propuesta de convertir la Sierra en sujeto de derecho la CIT delegó a Gelver para gestionar una audiencia pública con la recién posesionada Corte Constitucional en el territorio de la Sierra, en concreto en Nabusimake. El acceso a Nabusimake es bastante complicado pues del pueblo más cercano se debe ir en un vehículo 4X4 en un trayecto de tres horas por una trocha bastante empinada e irregular. A la entrada de Nabusimake las autoridades han colocado una talanquera que impide el paso de carros y personas que no sean indígenas o conocidos cercanos. En la actualidad hay restricciones para entrar que deben ser negociadas y la invitación a la Corte supuso que no

debían pasar por ese filtro obligatorio. La idea central era que la Corte recibiera un documento de manos de las autoridades en que se presentaba la situación de la Sierra con respecto a las afectaciones de la minería. Al final del documento se incluyó la propuesta de declarar la Sierra sujeto de derecho, lo que supone para la CIT que el estado colombiano reconoce que la Sierra en sí misma tiene derechos de forma independiente de los humanos. En concreto, esto significaría que de antemano estaría garantizado el bloqueo a la concesión de nuevas extracciones mineras.

Mira, uno no puede ser tan ingenuo de creer que la minería se va a acabar del todo. O sea uno no se puede poner a pelear con todo el mundo. Es ingenuo creer que van a dejar de sacar carbón porque nosotros decimos. Lo que yo digo es bueno hombre, cuánto carbón necesita Valledupar, por ejemplo, cuántas canteras necesitan para arreglo de carreteras en cada uno de los tres departamentos. Y ya eso se les da. Ya sabemos que la solución es el cambio de modelo económico, pero hombre si no le hicieron caso a las FARC en eso imagínate a nosotros. Entonces hay que sacar las mineras pero empezamos por ordenar la Sierra pa' la minería. Ellos [las autoridades reunidas en la CIT] decidieron yo no estuve de acuerdo en que le pusiéramos ordenamiento ancestral de la Sierra. Pero bueno hay que ceder. Entonces que sigue ver como avanzamos en nuestro modelo de desarrollo el de acá, pero eso no lo hemos conversado todavía (Gelver, 2017).



Foto 15. Mamos en el pensadero después de la conversación sobre el sujeto de derecho

Ante la irrupción de la megaminería de oro de la mano de las mafias en varios sectores del departamento de El Chocó a lo largo del río Atrato, el estado se ve en serios aprietos para solucionar el problema. Se conocen que varias de las mafias que controlan las retroexcavadoras son paramilitares. Pero el gobierno ha sido claro al definir como ilegal toda actividad que no tiene título y licencia; de esta manera todas las poblaciones negras que viven de la minería artesanal caben en la misma categoría. Ante la ineficacia que ha demostrado el ejército nacional y a justicia al intentar limitar y frenar la acción de las

mafias, el gobierno pretendió ejercer justicia sobre los mineros artesanales pobres, declarándolos ilegales. Ante las diversas demandas por violación a los derechos la Corte Constitucional encontró viable salvar al río en lugar de salvaguardar a las poblaciones. Así, declaró al Río Atrato sujeto de derecho obligando al estado a impedir su degradación y garantizar su recuperación y su descontaminación. Con este antecedente pero con menos problemas ambientales y de conflicto armado, la CIT pretende que la Sierra reciba el mismo trato. Es decir, declarar a la Sierra sujeto de derecho.

Para consolidar la propuesta política y como preparación para la llegada de la Corte se convocó a las autoridades locales y sus mamos a una reunión en Nabusimake. Previamente a la reunión con los cuatro pueblos, pude participar de la preparación de los arhuacos en Nabusimake. Una noche se reunieron los mamos y autoridades del poblado de Nabusimake, la reunión duró toda la noche. Aunque fui invitada pero por estar con las mujeres, no pude asistir. Las mujeres aunque no son rechazadas no fueron invitadas y tampoco se animan a ir. Cuando les pedí que me llevaran al lugar de reunión me dieron excusas y no fuimos. A la mañana siguiente llegaron los mamos y autoridades arhuaco de otros asentamientos y después de una reunión con todos en una casa, los mamos, junto con Gelver, Ramón y Rogelio encargados del territorio, fuimos a la isla en el río que se supone es un lugar sagrado. Allí Gelver y Ramón les explicaron en detalle todo el documento aunque la idea del Gelver, Rogelio y Ramón era que los mamos entendieran qué es ser sujeto de derecho para que luego ellos lo explicaran desde el pensamiento arhuaco a los jueces de la Corte. Es decir, se montó una doble traducción en la que Gelver abría el documento leía un par de líneas y empezaba a hablar en español, entonces Ramón traducida al iku. Y se esperaba que los mamos tradujeran a un sentido más "espiritual" que sería transmitido en lengua y vuelto a traducir al castellano.

Cuando Rogelio intentó hacer el mismo ejercicio, Ramón y Gelver lo interrumpieron. Le hicieron notar que estaba haciendo una traducción literal y que eso no servía de nada, a su manera le hicieron entender que se requería una traducción cultural o mejor, para usar el concepto de Gelver, una traducción política. Se trata de que los magistrados de la corte entiendan lo que queremos y que dimensionen para que sepan cómo explicar eso después. Mientras veía esta estrategia se me iba haciendo más claro en qué consistía crear la cultura y por qué la cultura es política. Ramón, Rogelio y Gelver estaban en mi concepto siendo étnicamente incorrectos en tanto transformaban y usaban la cultura en términos políticos. Lejos de la tradición cultural como argumento lo que se pretendía de los mamos es que los propósitos políticos de evitar la minería en la S.N.S.M.

fueran expresados por la fuerza de la sabiduría de los mamos. Es decir, hablar en el términos culturalistas que el estado espera de la etnicidad correcta. Aquí la tradición no era un pensamiento ideal y precedente aunque al día siguiente se lo viera así. En este sentido la esencialidad de nativo ecológico era volteada, el argumento cultural era usado como lugar de enunciación para hacer una declaración novedosa y una propuesta de gestión de territorio disruptiva respecto a la política minera nacional.

En ese sentido hablaba Gerver de «procesos de prospectiva». Me contó que esa fue una *vaina* que se ocurrió mientras hablaba con la Agencia Nacional de Minería. Él pretendía que el territorio fuera excluido de la minería antes de que se proyectaran título mineros allí, es decir que la consulta previa se adelantara para la definición del uso del suelo y no en la negociación de proyectos dispersos. Cuando la gente de la Agencia de Minería le preguntó cómo se podría hacer el inventó, rápidamente un nombre para su estrategia, dijo que se debía hacer un *proceso de prospectiva*. Al contarlo se reía pues aunque es claro el objetivo, un *proceso de prospectiva* no está definido, él no sabe lo que es.

Al seguir explicando el documento, a los mamos en la isla, finalmente se llegó al tema del sujeto de derecho y enseguida Gerver dijo: un sujeto es «el que está vivo ¿no antropóloga?» Allí caí en la trampa y le dije sin pensar: «un sujeto es más bien una persona que tiene voluntad». Enseguida Ramón empezó la traducción. Mientras él hablaba todo en lengua, de repente dijo la palabra «humano», en español. Después escuché una y otra vez la misma palabra en diferentes conversaciones en lengua. Cuando Ramón dejó de hablar pasó a hablar uno de los mamos en iku. Allí yo dejé de participar pues todos asintieron con la cabeza y los mamos se levantaron y sentaron recostados en piedras o árboles. Ahora todos mameaban pero ninguno hablaba (Ver foto 1). Al rato les pregunte a Ramón y a Rogelio cuánto iban a tardar y me miraron y rieron: «quién sabe», dijeron, «toda la noche» y rieron de nuevo. Un par de horas después uno nos dijo que ya podíamos irnos y los mamos se quedaron allá. Tenían que definir si era necesario hacer con la Corte un trabajo tradicional o no. Gerver y Ramón eran partidarios de ponerlos a hacer algo, «pa' que ellos entiendan como nosotros ¿cierto?», «más que sea que se mojen los pies». Al rato Gerver me decía, «que también esta gente debe saber cómo somos los indios». Ahora, de nuevo, era necesario jugar a la etnicidad correcta y performar lo étnico frente al estado.

Conclusiones

Aunque las políticas de gestión de la diferencia como la CPLI son más que palabras operan en la misma lógica. La gubernamentalidad implícita en la CPLI es sobre todo un conjunto de prácticas que reproduce el sentido común de la diferencia étnica y racial, reactualizando y sobredeterminando las condiciones de existencia de los sujetos etnizados. Quién consulta, a quién se consulta, cómo se consulta, con quién se negocia, qué se negocia son todas decisiones de las empresas privadas agenciadas o solventadas con dineros estatales o recursos nacionales.

La férrea posición política de Gerver Izquierdo en la SNSM es un ejercicio de alta política al darle un giro radical al lugar de la CPLI. Uno de los principales aportes que a mi juicio ofrecen sus propuestas, es que no supedita los proyectos de futuro que han construido los colectivos con adscripción étnica al cumplimiento instantáneo de trámites disfrazados de derechos. La certeza de que el territorio debe ser administrado de forma autónoma le permite a Gerver navegar entre las poderosas pero complejas decisiones de los mamós, los gobernadores indígenas y las alternativas del juego político de la democracia participativa. Requiere un conocimiento ciertamente étnico-político, no netamente indígena ni comprometido con la juridización por sí misma. Gerver y la CIT tienen una ventaja histórica frente a otros colectivos en etnización en el país ya que si bien son altamente vulnerables a la minería y a los proyectos de energía eléctrica, todavía no tienen un enemigo empresarial poderoso y unificado.

Las etnicidades incorrectas de momento no expulsan multinacionales, no detienen el extractivismo pero son poderosas formas de posicionamiento político que mueven estructuras más allá de los espacios muy locales en donde habitan. La contingencia e instantaneidad de las acciones que despliegan pueden tener devenires incesantes que permiten siempre desplazar los sentidos que la lógica de la construcción de la diferencia impone mediante las políticas del desarrollo. Las finas líneas de fuga logran transformaciones que son visibles sólo si reconfiguramos nuestros objetivos políticos y empezamos en entender la política desde la posibilidad de construirse para sí mismo un lugar desde donde hablar diferente. En estos casos es más que notorio que la interpelación de los metadisursos del ambientalismo o de los derechos humanos hacen pequeños los concretos objetivos de los colectivos en etnización aquí analizados.

Desde otra óptica las etnicidades incorrectas parecen ser explosivos y potentes esfuerzos para que los subalternos sean escuchados. Las formas en que las familias de

Tamaquito 2, Provincial o Tabaco rearticulan sus esquemas de representación para que la imagen no está separada de la actuación política. Para que el «hablar de» coincida con la «imagen de» son ejemplos de posibilidades de subversión de la subalternidad. Su potencia política está en que justamente no quedan definidos en esas actuaciones y su posibilidad de nuevas politizaciones no queda clausurada.

Los colectivos en etnización deben enfrentar constantemente interpelaciones contradictorias como permitir que sus aliados los impliquen en ejercicios de defensa judicial de sus derechos, forzándolos a asumir subjetividades políticas que se acercan peligrosamente a las «comunidades étnicas». Las etnicidades incorrectas deben negociar constantemente esta distancia e identificación con las «comunidades étnicas», ese camino de etnización que prefiere el estado y que mejor decodifica el sentido común contemporáneo. Adicionalmente, las posturas anti- consulta previa y anti-Ministerio del Interior nos hablan de fuertes disidencias dentro del movimiento indígena que en espacios institucionales sostiene que no está en contra del desarrollo ni de las consultas, sino de los procedimientos. Lejos de esas lecturas, iniciativas de como la Mesa Autónoma permiten replantear sí ciertamente asistimos a un momento donde la nación se redefinió mediante la diversidad cultural o simplemente el estado modificó sus métodos de selección de poblaciones para dejar vivir. Por otra parte, iniciativas como las del territorio sagrado no vivido del Tamaquito original o la declaratoria de la Sierra como espacio libre de minería muestran caminos bien diferentes a la consulta previa como mecanismos de gestión de la vida desde iniciativas autonómicas de gestión territorial. Estos modelos alejados de las lógicas gubernamentales desarmen la inflexible delimitación de las «comunidades étnicas». Son devenires étnicos, etnicidades/racialidades incorrectas.

CONCLUSIONES

Este trabajo ha realizado un recorrido sobre algunos de los elementos de sustentan la formación nacional de alteridad y la construcción de la diferencia étnico/racial a fin de presentar algunas prácticas que deshacen momentáneamente la matriz étnico/racial y que he denominado etnicidades incorrectas. En resumen las etnicidades incorrectas son formas concretas de estar en una relación atendiendo a la potencialidad de la etnización, esto es, a la posibilidad de subjetivarme mediante la creación de posiciones de sujeto y hablar desde ellas. Pero a la vez reconociendo que esa posición no es un lugar para quedarse indefinidamente, sino para actuar de forma instantánea. Aquí se observaron prácticas subjetivantes dentro de los procesos de consulta previa, libre e informada en Colombia. pero existen otros escenarios posibles como la educación intercultural, la salud propia, las mesas de territorio o de víctimas de conflicto armado, por ejemplo. Mi aporte con el concepto de etnicidades incorrectas puede ser de utilidad para analizar otros campos de confluencia de la gubernamentalidad de etnicidad o de situaciones mucho más locales, como los mercados de trabajo o de productos, las negociaciones territoriales con campesinos colonos, o los procesos de migración indígena y negra afro por el país. El concepto ofrece la suficiente flexibilidad para ilustrar procesos de etnización en otros países pero tenemos la tarea de seguir pensando la forma en que los estados nacionales permiten o reducen etnicidades nacionales, es decir, qué opciones de etnización se han construido en otras formaciones nacionales de alteridad.

Este trabajo inició estableciendo las formas en que se ancla en el pasado esa formación nacional de alteridad para encontrar al menos tres elementos. Uno, entender qué se esconde detrás de las categorías de identificación, en especial en aquellas que viajaron hasta el presente y que cargan viejos y nuevos significados. Es indispensable hacer notar las múltiples determinaciones significantes puede tener un signo como negro o indio o indígena y de esa manera entender sus relaciones presentes. Dos, diferenciar las categorías analíticas de las categorías de identificación, dos acciones que entre más lejos vamos en el pasado mayor dificultad nos causan. pues cuando nuestro acceso al pasado está limitado por documentos escritos con fines específicos no siempre nos es fácil desentrañar la vida social de los conceptos epocales. Esta precisión nos permitirá entender procesos de subjetivación y propuestas de clasificación social, como caminos que se cruzan pero que también divergen. Y tres, el primer capítulo arriesgó entender la existencia presente de

otros como modalidades de diferenciación que se han sucedido en el tiempo. Es decir, que más allá de considerar la diferencia como una verdad dada, esa corta genealogía pretendió mostrar que la diferencia que hoy parece evidente en el sentido común ha sido producida. Estudiar la producción de la diferencia y no la diferencia en sí misma nos adentra en los entramados concretos de la hegemonía y la dominación.

Bajo esta misma clave, operan los capítulos dos y tres centrando la atención en los actuales otros internos, indígenas y negros/afro. Los capítulos uno, dos y tres exploraron el tejido de la raza y la etnicidad. Por supuesto, este recorrido habla más de la producción de la nación que de la producción exclusiva de esas otredades. El principal debate que me interesa remarcar como indispensable para posteriores análisis de la etnicidad, es entenderla dentro de los marcos específicos del momento multicultural del país. La etnicidad como una de esas modalidades de producción de la diferencia que corresponde concretamente con el ascenso del multiculturalismo (que como fenómeno interno inicia en los años setenta del siglo XX). Y eso vale tanto para las etnicidades indígenas como para las etnicidades negras. El capítulo 2 discute la referenciación de la etnización como una existencia anterior a la relación concreta de alteridad, y no como una producción específica de diferencia. Este es un tema que es necesario seguir desarrollando, de momento, mi interés es hacer notar que los procesos que en algún momento se denominaron indigenizaciones o reindigenizaciones son procesos históricamente situados de etnización aunque acudan a formulaciones anteriores del signo indio que reposan en el sentido común. En su sentido más político me interesa abrir la discusión sobre cómo contribuimos con la hegemonía, al hacerle espacio a las formulaciones del sentido común. Al hablar de reindigenización quedan ocultos los procesos de etnización, de construcción de espacios para hablar, de forma de acción política y de reinenciones de la representación de los colectivos que solemos denominar como indígenas y a quienes les conferimos una existencia atemporal desconociendo novedosos procesos de subjetivación, así como nuevos modelos de dominación que los interpelan. Un objetivo central de ese capítulo fue mostrar cómo la etnicidad en Colombia toma la forma de lo indígena.

Lo que nos da la pauta para entender los modelos de subjetivación étnica de lo negro/afro. Las comunidades negras como formas novedosas formas de asumir las identidades son de muchas maneras buenos ejemplos de etnicidades incorrectas. Después de una lectura y tratamiento netamente racial, colectivos de gente negra desnegrizan las relaciones en que han estado atrapados en la formación nacional de alteridad y construyen una identidad étnica. Esta etnización, ya estudiada en el país, se debate con los

contornos que le traza la gubernamentalidad de la etnicidad a lo negro afro dejando atrapadas las subjetivaciones categorías identitarias que las atrapan para ser administradas. Limitadas por la etnicidad de lo indígena la legitimidad de la etnicidad negra/afro está constantemente a prueba. Dentro de la lógica gubernamental que pone a su servicio los saberes expertos, el saber antropológico queda especialmente comprometido al no lograr deshacer las relaciones etnicidad-indigenidad. Un aporte central es poder observar las diferentes trayectorias de etnización de lo negro-afro y los desafíos que enfrentan en la actualidad. Los procesos identitarios negros tiene mucho más presente la variable racial en sus análisis y reivindicaciones, cosa contraria a lo que ocurre con los indígenas quienes generalmente se leen como culturas y no como racialmente marcados. La marca racial de lo negro y cultural de lo indígena son dos modalidades de la formación nacional de alteridad que interfieren directamente en la gubernamentalidad y activan de forma diferente el racismo de estado, al considerar aparentes tratos diferenciales para las poblaciones que ha marcado como diferentes. Ambos étnicos, unos racialmente diferentes (negros) y los otros culturalmente diferentes (indios). Esta consigna parece repetir en las prácticas que tanto la raza como la etnicidad son formas de nombrar y marcar la diferencia y que demuestran la dificultad de definir una y otra como entidades separadas. Una dificultad que deben enfrentar diariamente las posiciones de sujeto que crean y prueban los colectivos negro/afros. Lo negro/afro parece interpelar la etnicidad colombiana preguntando por la radicalidad de lanzar la etnicidad a las zonas rurales y constreñirla a usos y costumbres de indios coloniales.

Una de las principales apuestas de este trabajo ha sido establecer la diferencia entre colectivos en etnización y comunidades étnicas. Con colectivos en etnización he querido enfatizar que no existen identidades cerradas, completas y definitivas, mi versión en terreno de una identidad bajo borradura como afirma Hall. Más allá de las categorías de identificación reconocidas o no por el estado, los colectivos en etnización hablan más bien de sujetos en la historia que aceptan las interpelaciones que les hacen hablar desde la diferencia. Por su parte, las comunidades étnicas son ante todo el hallazgo principal de esta investigación.. A medida que me adentre en la revisión de las certificaciones de presencia de comunidades étnicas entendí que ellas eran en sí misma el sujeto de derecho de la consulta previa, libre e informada. Creo que esta distinción es fundamental para entender la lógica de aplicación del derecho que tanto interés le produce a los colectivos defensores de derechos humanos y a la antropología que se interesa en la denuncia de las violaciones de derechos para indígenas y negros. Ese ejercicio de desplazar el sujeto de derecho

delimitado en el Convenio 169 de 1989 de la OIT es justamente la materialización del racismo de estado intrínseco a la gubernamentalidad de la etnicidad en la consulta previa.

Las comunidades étnicas son un dispositivo de clasificación para la entrega de derechos, o al menos así se presentan, es decir, para la administración de la vida (y la muerte) de al menos dos poblaciones, aquellas que reclaman el derecho y son ciertamente certificadas como comunidades étnicas y de aquellas que no lo son. El análisis del proceso gris de consulta previa como un mecanismo de gubernamentalidad de la etnicidad me permite discutir con la noción que supone que Colombia es uno de los países más garantistas en materia de derechos de los pueblos indígenas y negros. La gubernamentalización de la etnicidad no se condice con la transformación positiva de las poblaciones que han atravesado diversas formas de racismo estructural. En cambio la creación de instancias intermedias de poder "étnico" para la gestión de la vida de estas poblaciones en lo local está produciendo complejas estructuras altamente jerarquizadas.

Una manera de analizar esa fuerte contradicción entre colectivos en etnización y comunidades étnicas lo ofrecí al analizar la sentencia de la Corte Constitucional sobre la consulta previa en el municipio de Dagua para la doble calzada Loboguerrero-Buga. El caso me permitió condensar todos los elementos que lentamente he ido recopilando hasta aquí. Una etnización que se pone en duda, por una parte porque no se la ve terminada, fijada y con contornos precisos, porque no se la ve plenamente indígena y porque no se le quiere ver negra. Este elemento de duda nos permite ver la efectiva de pensar con una matriz racial aunque no se agencien formatos racistas evidentes. Y nos permite hablar de los matices de lo políticamente correcto con que opera la gubernamentalidad. La negativa estatal a hablar de lo negro como apariencia física para no hablar de su racismo admite prácticas racializantes. Ahora asignamos raza a aquellos que no pueden "convencer" al estado de su cultura. Pero además el caso permite ver cómo opera la producción de la diferencia desde la economía política de la alteridad en proyectos de desarrollo concretos. Así como ver en contexto cómo se hace (o no se hace) un proceso de consulta previa y como los poderes locales de esa estructura jerarquizante desarticulan procesos de identificación y de interlocución con el estado de colectivos en etnización. En ese caso concreto, pude mostrar que las comunidades étnicas forzan una normalización de la etnicidad imposible para colectivos en etnización específicos. Por supuesto, hay más casos que pueden y deben ser analizados. Si aquí el énfasis fue lo racial, es necesario avanzar en procesos donde el énfasis de la normalización sea la cultura.

En ese sentido este trabajo es una investigación para avanzar en otros análisis de casos concretos donde pongamos a prueba las discusiones antropológicas y no entradas juridizantes de los problemas étnicos. Uno de los avances de este trabajo fue construir un objeto de estudio antropológico para analizar casos de violaciones de derechos a la diferencia, en vez de inmediatamente acudir a su denuncia con argumentos jurídicos o de la ecología política que pueden ser mejor desplegados por otras disciplinas. Este trabajo es una invitación a hacer análisis antropológicos de las consultas previas, libres e informadas. Conozco de primera mano la dificultad de mantener claro el objeto de estudio cuando hay tantas interpelaciones urgentes alrededor. No desconozco la vulnerabilidad jurídica de los colectivos en etnización y mucho menos los problemas ambientales y de conflicto armado extremadamente concreto y violento que enfrentan en lo local, pero considero que los análisis antropológicos pueden ofrecer tantas herramientas como lo hace el derecho o las ciencias ambientales. En este caso el compromiso político está dado en la posibilidad de poner a disposición los conocimientos antropológicos. Creo que sin análisis novedosos no podremos ofrecer alternativas novedosas.

Sin desconocer el necesario trabajo de los procesos jurídicos para la obtención de derechos del último capítulo se desprende una conclusión difícil, la sobrejuridización de la vida étnica reducida a la obtención de los derechos a la diferencia ha trasladado la agencia de este reclamo de los colectivos en etnización a los defensores en derechos humanos. Mi preocupación reside en que este movimiento que cada vez toma más fuerza, evita, disloca o posterga otro tipo de prácticas denunciadas y exigentes por parte de los colectivos en etnización. Mi experiencia con los y las embera katio del Alto Sinú me permitió entender que ese otro tipo de movilizaciones que exigen no el análisis de la ley, sino el análisis de coyuntura con todos los miembros del colectivo es una práctica de la construcción de identidad que está siendo sacrificada. Los procesos de movilización social permiten, como ya sabemos, el ascenso de líderes, el intercambio generacional y la creación creativa de alternativas. Todas esas posibilidades quedan suspendidas cuando se delega este trabajo en los abogados, obviando caminos de subjetivación étnica que ocurren en los instantes de interpelación. Al delegar exclusivamente en los abogados la defensa de sus derechos los colectivos en etnización se entregan libremente al proceso de gubernamentalización de la etnicidad.

REFERENCIAS

- Abu-Lughod, L. (1996). Writing against culture. In R. G. Fox (Ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present* (pp. 137–162). Research Press.
- ACIA, y De la Torre, L. M. (2002). *Historia de la Asociación Campesina Integral del Atrato - ACIA*. Medio Atrato.
- Actualidad Etnica. (2016, April). Un remedo de Consulta Previa promueven Pacific Rubiales y MinInterior. *Actualidad Etnica*, 1–7. Retrieved from <http://www.actualidadetnica.com/actualidad/actualidad-col-01/polit>
- Aguilar, M. (2003). Salinas de Manaure: Tradición Wayú y modernización. *Documentos de Trabajo sobre economía regional y urbana*, 35.
- Althusser, L., y Babilar, E. (1969). *Para leer El capital, México: Siglo XX*. México, DF: Siglo XXI editores.
- Arias, J. (2005). *Nación y diferencia en el siglo XIX colombiano. Orden nacional, racialismo y taxonomías poblacionales*. Bogotá: Uniandes.
- Arocha, J. (1998). Los ombligados de Ananse. *Nómadas*, 9, 201–209. <https://doi.org/10.5944/educxx1.17.1.10708>
- Barth, F. (1976). Introducción. In F. Barth (Ed.), *Los grupos étnicos y sus fronteras* (pp. 9–49). México, DF: Fondo de Cultura Económica.
- Boccaro, G. (2007). Etnogubernamentalidad. La formación del campo de la salud intercultural en Chile. *Chungara-Revista De Antropología Chilena*, 39(2), 185–207.
- Borrero, C. (1999). Acción Comunal y política estatal: ¿Un matrimonio indisoluble? *Serie Documentos Ocasionales. CINEP*, (57), 95.
- Bourdieu, P., y Wacquant, L. (1995). *Respuestas por una antropología reflexiva*. México, DF: Grijalbo. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- Briones, C. (2005). Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales. In C. Briones (Ed.), *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad* (1st ed., pp. 11–43). Buenos Aires: Antropofagia.
- Briones, C. (2007). Teorías performativas de la identidad y performatividad de la teoría. *Tabula Rasa*, (6), 55–83.
- Carrión, C. (2018). *Autonomía indígena. El pueblo indígena de los pastos en la frontera Colombia-Ecuador*. Bogotá: Universidad Piloto de Colombia.
- Castañeda, C., y Leal, B. (2007). “Dime dónde nacieron tus padres y te diré quién eres. Categorías coloniales en las provincias de Tunja y Santafé entre 1556 y 1620”. Bogotá: Ponencia en el XII Congreso de Antropología en Colombia.

- Castañeda V., C. (2012). *¿Son los Embera Katio del Alto Sinú étnicamente correctos?* Pontificia Universidad Javeriana. Retrieved from <http://hdl.handle.net/10554/3064>
- Castañeda V., C. (2016). Antropología étnica: raza en la institucionalización de la antropología en Colombia. *Anuario colombiano de historia social y de la cultura*, 43(2), 243–276. <https://doi.org/10.15446/achsc.v43n2.5907>
- Chaves, M. (2007). Desdibujamiento y ratificación de las fronteras étnico-raciales: mestizaje y reindianización en el piedemonte amazónico colombiano. In O. Hoffmann y M. T. Rodríguez (Eds.), *Publicaciones de la Casa Chata* (pp. 341–361). México, DF: Publicaciones de la casa chata.
- Chaves, M. (Ed.). (2013). *La multiculturalidad estatalizada. Indígenas, afrodescendientes y configuraciones de Estado*. Bogotá: ICANH.
- Cimarrón, y Reales, L. (2004). Informe del Movimiento Nacional Afrocolombiano CIMARRON sobre la situación de derechos humanos de la población. Bogotá: Cimarrón.
- Colombia, P. Directiva Presidencial n.º 10 - Guía para la realización de Consulta Previa con Comunidades Étnicas - Colombia (2013). Colombia: Presidencia de la República. Retrieved from <http://wsp.presidencia.gov.co/Normativa/Directivas/Documents/DIRECTIVA PRESIDENCIAL N° 10 DEL 07 DE NOVIEMBRE 2013.pdf>
- Córdoba, L. F. (2015). *En tierras paganas. Misiones católicas en Urabá y en la Guajira, 1892-1952*. Bogotá: Universidad Javeriana.
- Cunin, E. (2003). *Identidades a flor de piel. Lo “negro” entre apariencias y pertenencias: mestizaje y categorías raciales en Cartagena* (1st ed.). Bogotá: Ifea-Icanh-Uniandes-Observatoriodel Caribe Colombiano.
- Dirección de Consulta Previa,. (2015). *ABC de la consulta previa. Guía para el proceso de consulta previa*. Bogotá: Ministerio del Interior.
- de la Cadena, M. (2006). ¿Son los mestizos híbridos? las políticas conceptuales de las identidades andinas. *Universitas humanísticas*, (61), 51–84.
- Decreto 1320 de 1998 de Consulta Previa, Pub. L. No. decreto 1320 de 1998. Colombia: Presidencia de la República.
- del Cairo, C. (2006). La política amazónica y la expresión de un régimen de representación sobre lo étnico en Colombia. In O. Quijano y J. Tobar (Eds.), *Biopolítica y filosofías de vida* (pp. 111–140). Popayán: Universidad del Cauca. Retrieved from <http://www.academia.edu/download/30884614/del-cairo-en-biopolitica.pdf>
- Delgado, R. (2016). *Sobre práticas, tecnologias e documentos: a construção de certificações étnicas na Direção de Consulta Prévia do Ministério do Interior da Colômbia*. Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Díaz, R., Ustate, R., Arregocés, S., Múnera, L., Granados, M., Teherán, S., ... Fernanda, R. (2015). *Bárbaros hoscós: historia de la (des)territorialización de los negros de la*

comunidad. Bogotá: Consejo Comunitario Ancestral del Caserío de Roche - CINEP/PPP.

Escobar, A. (1996). *La invención del 3er mundo*. Bogotá: Editorial Norma.

Escobar, A. (1999). Antropología y desarrollo. *Maguaré*, 14, 42–73.

Escobar, A. (2010). *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes*. Popayán: Envión editores. <https://doi.org/10.3167/reco.2012.020106>

Foucault, M. (2001). *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2006). *Seguridad, Territorio, Poblacion. Curso en el Collège de France (1977-1978)* (primera). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2014). *Del gobierno de los vivos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Friedemann, N., y Morales, J. (1969). Estudios de negros en el litoral Pacífico colombiano. *Revista Colombiana de Antropología*, 14, 55–82.

Gramsci, A. (1981). *Cuadernos de la cárcel. Cuaderno 1*. México, DF: Ediciones Era.

Grimson, A. (2011). *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.

Gros, C. (2000). *Políticas de la etnicidad: Identidad, Estado y modernidad*. Bogotá: ICANH.

Grüner, E. (2010). *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*. Buenos Aires: Edhasa. Retrieved from 9879876280921

Gupta, A. (2015). Fronteras borrosas: el discurso de la corrupción, la cultura de la política y el estado imaginado. In P. Abrams, A. Gupta, y T. Mitchell (Eds.), *Antropología del Estado* (Primera, pp. 71–144). México, DF: Fondo de Cultura Económica.

Gupta, A., y Ferguson, J. (2008). Más allá de a “cultura”: espacio, identidad y las políticas de la diferencia. *Antípoda*, 7, 233–256.

Hale, C. R. (2009). *Más que un indio. More than an Indian: Race ambivalence and Neoliberal multiculturalism in Guatemala*. School of American Research Press.

Hall, S. (1991). Gramsci and Us. In Roger Simon (Ed.), *Gramsci's Political Thought. An Introduction* (pp. 129–147). Londres: Lawrence y Wishart, Londres.

Hall, S. (1994). Some politically incorrect pathways through PC. In S. Dunant (Ed.), *The War of the Words: The political correctness Debates* (pp. 164–183). Londres: Virago.

Hall, S. (1996a). Introducción: ¿quién necesita identidad? In S. Hall y P. Du Gay (Eds.), *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 13–39). Buenos Aires: Amorrortu editores.

Hall, S. (1996b). Raça o significante flutuante. *Revista Virtual Z Cultural*, VIII(2). Retrieved from http://revistazcultural.pacc.ufjf.br/raca-o-significante-flutuante*/.

- Hall, S. (2010). *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. (E. Restrepo, C. Walsh, y V. Vich, Eds.). Popayán: Envión, IEP, Pensar, Universidad Andina Simón Bolívar.
- Hering T., M. (2011). Color, pureza, raza: la calidad de los sujetos coloniales. In H. Bonilla (Ed.), *La cuestión colonial* (pp. 451–469). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Hering T., M. (2013). Orden y diferencia. Colombia a mediados del siglo XIX. In O. Restrepo (Ed.), *Proyecto ensambaldo en Colombia. Tomo 2. Ensamblando heteroglosias* (pp. 375–393). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Hernández de Alba, G. (1931). Estudio sobre nuestra raza. Bogotá: Archivo Hernández - Blaa.
- Herrera A., M. (2007). Ordenar para controlar: ordenamiento espacial y control político en las llanuras del Caribe y en los Andes centrales Neogranadinos, siglo XVIII. Medellín: La Carreta Editores; Uniandes; Cesó.
- ICANH. (2014). *Concepto Técnico ICANH sobre la construcción del test de proporcionalidad en relación con el proyecto “Construcción de la segunda calzada Loboguerrero — Mediacanoa Tramo 07 Sector 1” Antecedentes*.
- INVIAS. (2012). *Construcción segunda Calzada Buga – Buenaventura (Valle del Cauca)*.
- Jiménez, O. (2004). *El Chocó: un paraíso del demonio. Nóvita, Citará y el Baudó Siglo XVIII*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Kuan, M. (2013). *La Misión Capuchina En El Caquetá Y El Putumayo 1893-1929*. Universidad Javeriana. Retrieved from https://repository.javeriana.edu.co/bitstream/handle/10554/9804/KuanBahaonMisael_S.J.pdf?sequence=1
- lasillavacia.com. (2012, March 29). Rosa Solís, el dolor de cabeza de los grandes proyectos del Gobierno. *La Silla Vacía.com*. Retrieved from <http://lasillavacia.com/historia/rosa-solis-el-dolor-de-cabeza-de-los-grandes-proyectos-del-gobierno-32410>
- Lazzari, A. (2000). *Laclau and Rose on Emancipation(s) and Government of Freedom Axel Lazzari*.
- Lazzari, A. (2017). “Reemergencia indígena en los países del Plata.” In M. E. Rodríguez y G. Verdesio (Eds.), *Simposio de Latin American Studies Association-Cono Sur* (p. 13). Montevideo.
- Lazzari, A. C. (2018). Territorear Indígena. Conflictos Onto-Políticos En El Proceso De Reconocimiento Territorial De Una Comunidad Rankülche (La Pampa, Argentina). *Revista Andes*, 29, 1–26.
- Leal, B. (2017). Dime cuál es tu procedencia y te diré quién eres. Clasificaciones sociales en las provincias de Santafé, 1550-1635. *Anuario Colombiano de Historia Social Y de La Cultura*, 44(1), 147–176. <https://doi.org/10.15446/achsc.v44n1.61222>

- Leal, C., y Langebaek, C. (2010). Ideas raciales e historias de grupos racializados. In C. Leal y C. Langebaek (Eds.), *Historia de raza y nación en América Latina* (pp. 9–26). Ediciones Uniandes.
- Lomnitz, L. (1994). “El compadrazgo”, reciprocidad de favores en la clase media urbana de Chile. In *Redes sociales, cultura y poder: Ensayos de Antropología Latinoamericana* (pp. 19–46). México: Porrúa.
- López Rodríguez, M. (2013). *Ficciones raciales: representaciones de raza y énero a través de la literatura y las artes visuales en Colombia 1830 - 1875*. Georgetown.
- Losonczy, A.-M. (2002). De cimarrones a colonos y contrabandistas: figuras de movilidad transfronteriza en la zona dibullera del Caribe colombiano. In C. Mosquera, M. Pardo, y O. Hoffmann (Eds.), *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias* (pp. 215–244). Bogotá.
- Lozano, B. R. (2010). La población negra de Colombia: grupos étnicos, sectores de continuidad cultural y sectores no étnicamente diferenciados. In D. Grueso y G. Castellanos (Eds.), *Identidades colectivas y reconocimiento. razas, etnias, géneros y sexualidades* (1st ed., pp. 145–167). Cali: Programa Editorial Universidad del Valle.
- Lozano Garzón, L. C. (2009). ¿Guerra espiritual evangélica o brujería indígena? Prácticas mágico-religiosas de los excombatientes paramilitares en contextos de guerra en Córdoba (Colombia). *Universitas Humanística*, 68, 69–95.
- Morales, P. (2011). *Los idiomas de la reetnización. Corpus Christi y pagamentos entre los indígenas kankuamo de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Universidad Nacional de Colombia.
- Ocampo, G. I. (2003). Urbanización por invasión. Conflicto urbano, clientelismo y resistencia en Córdoba (Colombia). *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 237–272.
- ONIC. (1997). *Indígenas U’wa Kera chicará sira-u’chita werjayá riowa – ruiria. No conocerlos no puede condenarlos al exterminio*. Manuscrito. Bogotá.
- Pérez Benavides, A. C. (2016). Fotografía y misiones: los informes de misión como performance civilizatorio. *Maguaré*, 30(1), 103–139. Retrieved from <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/62899>
- Perry, J. (2016). ¿Quedan indios en Colombia? El movimiento indigenista de 1940 a 1950. *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana*, 11(3), 363–380. Retrieved from www.aibr.org
- Rappaport, J. (2000). *La Política de la Memoria. Interpretación Indígena de la Historia en los Andes Colombianos*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Reichel-Dolmatoff, G. y A. D. de R.-D. (1944). Grupos sanguíneos entre los Pijao del Tolima. *Revista Del Instituto Etnológico Nacional*, 1(2), 507–520.
- Restrepo, E. (2004a). Biopolítica y alteridad: dilemas de la etnización de las colombias negras. In E. Restrepo (Ed.), *Conflicto e (in)visibilidad. retos en los estudios de la*

- gente negra en Colombia* (pp. 271–300). Popayan: Editorial Universidad del Cauca.
- Restrepo, E. (2004b). *Teorías contemporáneas de la etnicidad. Stuart Hall y Michel Foucault*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Restrepo, E. (2007). “Negros indolentes” en las plumas de corógrafos: raza y progreso en el occidente de la Nueva Granada de mediados del siglo XIX. *Nómadas*, (N. 26), 28–43.
- Restrepo, E. (2011). Etnización y multiculturalismo en el Bajo Atrato. *Revista Colombiana de Antropología*, 47(2), 37–68.
- Restrepo, E. (2013). Articulaciones de la negridad: políticas y tecnologías de la diferencia en Colombia. In A. Grimson y K. Vidaseca (Eds.), *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia* (CLACSO, pp. 147–163). Buenos Aires.
- Ribeiro, G. L. (1985). *Proyectos de gran escala: hacia un marco conceptual para el análisis de una forma de producción temporaria*. (L. Bartolomé, Ed.).
- Rivet, P. (1943). *Rivet Paul. Los orígenes del hombre americano. 1943*. México, DF: Fondo de Cultura Económica.
- Rose, N., Pat, O., y Valverde, M. (2012). Gubernamentalidad. *Astrolabio Nueva Época*, 8, 113–152.
- Rosero, C. (2012). Entrevista. In M. I. Martínez (Ed.), *El despertar de las comunidades afrocolombianas : relatos de cinco líderes* (pp. 154–201). San Juan: Editorial LaCasa.
- Salamanca, C. (2015). Bahía Portete, la masacre y el ritual. Violencia masiva, mediaciones y prácticas transversales de memoria en La Guajira. *Revista Antipoda*, 21, 121–145.
- Segato, R. L. (2002). Identidades políticas y alteridades históricas. *Nueva Sociedad*, (178), 104–125.
- Segato, R. L. (2007). Introducción. Políticas de la identidad, diferencia y formaciones nacionales de alteridad. In *La nación y sus otros. Raza etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad* (pp. 15–36). Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Sentencia T-129 (2011). Colombia.
- Sentencia T-359 (2015). Colombia.
- Sentencia T-376 (2012). Colombia.
- Sentencia T-428 (1993). Colombia.
- Sentencia T-485 (2015). Colombia.
- Sentencia T-693 (2012). Colombia.
- Sentencia T-693 (2012). Colombia.

- Sentencia T-704 (2016). Colombia .
- Sentencia T 236,(2017). Colombial.
- Spivak, G. C. (2003). ¿PUEDE HABLAR EL SUBALTERNO? *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 297–364.
- Stolcke, V. (1999). ¿Es el sexo para el género como la raza para la etnicidad? *Textos de Antropología Contemporánea*, 6, 315–348.
- Torres Carrillo, A. (2006). Organizaciones populares, construcción de identidad y acción política. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez Y Juventud*, 4(2), 167–199.
- Trouillot, M.-R. (2011). *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*. (C. Gnecco, Ed.). Popayán: Universidad del Cauca - CESO UNiandes.
- Ulloa, A. (2004). *La construcción del nativo ecológico: complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Bogotá: ICANH.
- UNESCO. (2018). El espacio cultural de Palenque de San Basilio, 2–4. Retrieved from <http://www.unesco.org/culture/ich/es/RL/el-espacio-cultural-de-palenque-de-san-basilio-00102%5Cnhttp://www.unesco.org/culture/ich/es/RL/00102>
- Uribe, C. A. (2003). MAGIA , BRUJERÍA Y VIOLENCIA EN COLOMBIA Palabras clave : Keywords : Los antecedentes. *Revista de Estudios Sociales*, No. 15, Junio de 2003, 59-73, (15), 59–73.
- Vásquez, S., y Correa, H. (1992). Los wayúu, entre juya (“el que llueve”), MMA (“la tierra”) y el desarrollo urbano regional. In *Geografía Humana de Colombia. Nordeste Indígena. Tomo II* (pp. 146–203).
- Wade, P. (1997). Gente negra. nación mestiza. dinámicas de las identidades raciales en Colombia. *Gente Negra, Nación Mestiza*. Bogotá: Editorial Universidad de Antioquia, Instituto Colombiano de Antropología, Siglo del Hombre Editores, Ediciones Uniandes. Retrieved from file:///C:/Users/sergio/Downloads/Gente_negra_nacion_mestiza_dinamicas_de.pdf
- Wade, P. (2000). *Raza y etnicidad en Latinoamérica*.
- Wade, P. (2010). The presence and absence of race. *Patterns of Prejudice*, 44(1), 43–60. <https://doi.org/10.1080/00313220903507628>
- Wade, P. (2011). Raza y naturaleza humana. *Tabula Rasa*, 28(14), 205–226.
- Williams, R. (1977). *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.
- Wolf, E. (1993). *Europa y la gente sin historia* (segunda). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Zambrano, M. (2007). El gobierno de la diferencia: volatilidad identitaria, escenarios

urbanos y conflictos sociales en el giro multicultural colombiano. In O. Hoffmann y M. T. Rodríguez (Eds.), *Los retos de la diferencia. Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia* (pp. 237–266). México, DF: Publicaciones de la casa chata.

ANEXO 1. MAPA PROYECTOS DE INFRAESTRUCTURA O EXTRACTIVISMO SOMETIDOS A CONSULTA PREVIA LIBRE E INFORMADA, COLOMBIA - TRATADOS EN ESTA TESIS

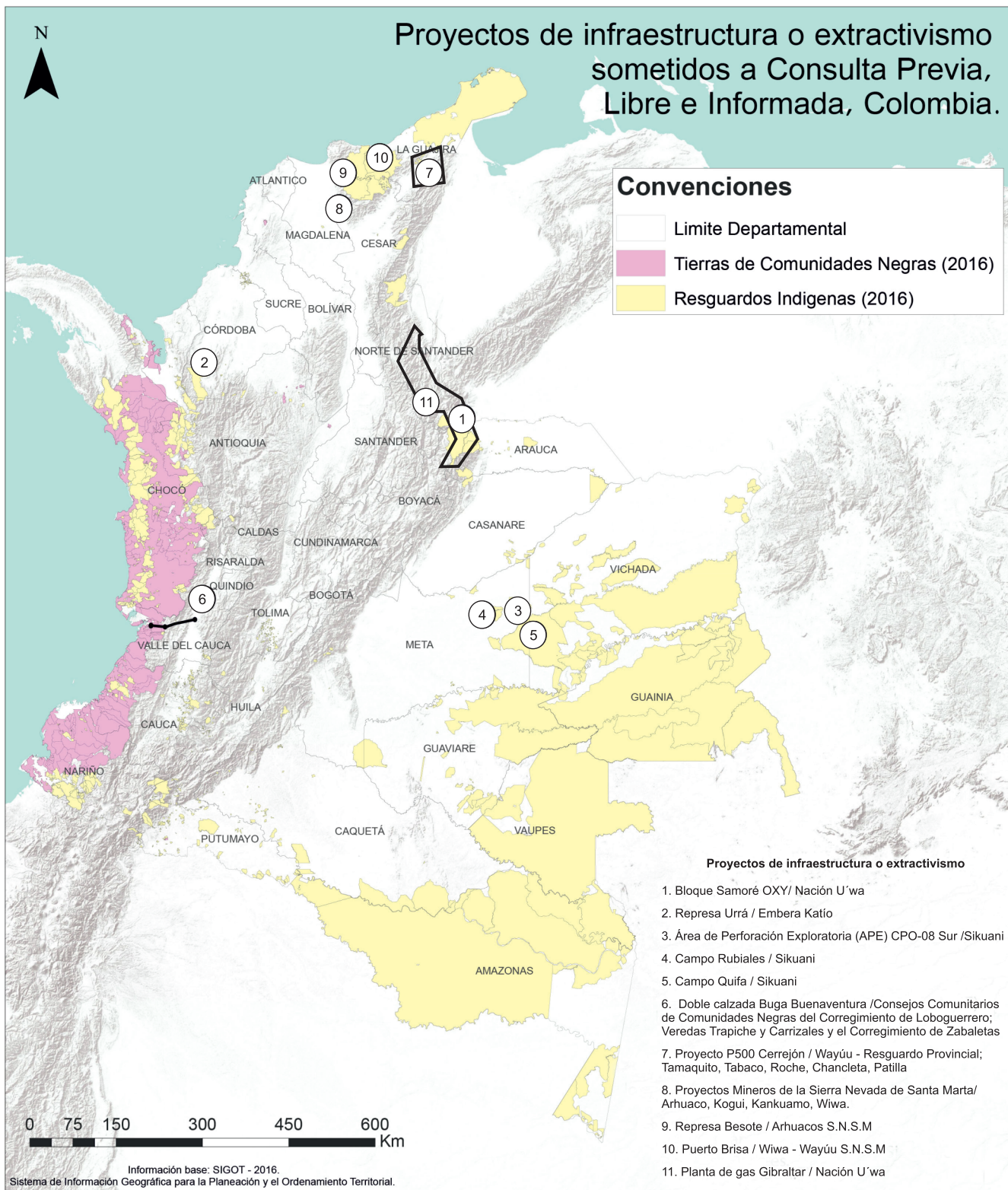
ANEXO 2. LISTADO DE SENTENCIAS DE LA CORTE CONSTITUCIONAL SOBRE CPLI

ANEXO 3. ARCHIVO DE PRENSA NOTICIAS CPLI 2015, 2016 Y 2017

ANEXO 4. EJEMPLO CERTIFICACIÓN DE COMUNIDAD ÉTNICA EMITIDA POR LA DIRECCIÓN DE CONSULTA PREVIA

ANEXO 5. EJEMPLO DE ACTA DE PROTOCOLIZACIÓN DE ACUERDOS DE CPLI EMITIDA POR LA DIRECCIÓN DE CONSULTA PREVIA

Proyectos de infraestructura o extractivismo sometidos a Consulta Previa, Libre e Informada, Colombia.



Sentencias de la Corte Constitucional referentes a la Consulta Previa, Libre e Informada en Colombia 1992 - 2017

Se han seleccionado especialmente las sentencias que proceden de tutelas y no los análisis constitucionales iniciados por magistrados o promovidos por congresistas, en estos casos solo se han seleccionado las ue han cobrado relevancia en el plano del activismo étnico

Sentencia	Año	Descripción	Motivo		CE
			Certificación	Otro	
SU 133	2017	Orlando de Jesús Ramírez Rincón, Jaime Arturo Ramos Ruiz, José Dumar Vélez y Carlos Arturo Botero Gaviria contra la Agencia Nacional de Minería, Minerales Andinos de Occidente S.A. Ríosucio Caldas. Los accionantes, quienes dijeron actuar en calidad de mineros tradicionales que ejercen su actividad en la mina Villonza - cerro el Burro del municipio de Marmato, sustentaron la solicitud de amparo. Alberto Emilio Wazorna, Consejero del Territorio, Recursos Naturales y Biodiversidad de la ONIC informó que aunque no cuenta con información relativa al resguardo indígena Cartama, se comunicó con la gobernadora del cabildo indígena, quien le informó que el Cerro El Burro y la mina Villonza se encuentran dentro del resguardo y que los accionantes pertenecen a esa comunidad. El interviniente solicitó tener en cuenta como parte de la tutela al cabildo indígena Cartama y permitirle presentar sus apreciaciones frente al desalojo y cierre de las minas de uso tradicional. A la intervención se adjuntó, como anexo, un documento de coadyuvancia suscrito por María Zoraida Ramírez, en condición de gobernadora de la parcialidad indígena Cartama. Embera chamí	no hubo por código de minas. No se contemplaron mineros artesanales étnicos	que se haga consulta previa con la C.I. y las afro	C.I. C.N.

SU 217	2017	El Cabildo Indígena Jaraguay, pobladores de Loma Grande, Y el club Montería Jaraguay Golf contra la Nación, Ministerio del Interior, la ANLA, la Corporación Autónoma Regional de los Valles del Sinú y del San Jorge y Servigenerales S.A. E.S.P. por la ampliación del relleno sanitario de Loma Grande. no se desconoció el derecho a la consulta previa de la comunidad indígena de Jaraguay, aunque, a pesar de ello, sí debía establecerse un espacio participativo para toda la población de Loma Grande,		no se realizaron trámites de ningún tipo	C.I.
T 080	2017	Contra la Presidencia de la República, el Ministerio de Interior Dirección de Consulta Previa-, el Ministerio de Justicia, el Ministerio de Medio Ambiente, el Ministerio de Defensa y otros por el programa de erradicación de cultivos ilícitos. Hoy en día tres grupos pequeños de familias carijonas se encuentran viviendo en localidades distantes entre sí, están asimilados a comunidades multiétnicas y poco diferenciados de la sociedad nacional y de las tribus vecinas. Su población se calcula cercana a los 300 habitantes, no habitan malocas tradicionales y su lengua, en peligro de extinción como su linaje, es hablada por unos pocos indígenas. Concede der a CPLI	Certificaciones de presencia de comunidades números 111 de 2012 y 1381 de 2014, que dan cuenta de la presencia en esa región del resguardo indígena “Puerto Nare” de la etnia Carijona		C.I.
T 201	2017	Educación propia o etnoeducación. Los programas señalados los viene ejecutando “con unos operadores privados que desconocen nuestra cultura afro”. Lo anterior, pues “vinculan personal docente, auxiliar, enfermeras, nutricionistas que no pertenecen a nuestras comunidades afrodescendientes”, afectando su autonomía, autogobierno, cultura, tradición, lengua, nutrición tradicional y valores étnicos. Especialmente, respecto de la alimentación y educación de los menores pertenecientes a sus comunidades. César	no se hizo procedimiento como se explica en otra		

T 236	2017	Aspersión glifosato en Nóvita. Programa de Erradicación de cultivos ilícitos. contra la Presidencia de la República, el Ministerio del Interior, el Consejo Nacional de Estupefacientes, el Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible, el Ministerio de Vivienda, la Dirección Nacional de Estupefacientes y la Policía Nacional (Dirección Antinarcóticos). Afectados C.I. y afrodescendientes. ordena: adelante un proceso de consulta con las comunidades étnicas de Novita	concepto OF111-1340-DCP-2500 del 21 de diciembre de 2011, emitido por el Ministerio del Interior, “la consulta previa no procede en el marco del programa de erradicación de cultivos ilícitos para las comunidades afrodescendientes”. Esta afirmación fue reforzada por lo señalado por la Presidencia de la República, que consideró que “la protección cobijada por la sentencia SU-383 de 2003 opera únicamente sobre el uso y consumo ancestral de la hoja de coca que no existe en las comunidades afrodescendientes”		
T 582	2017	interpuso acción de tutela contra el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (en adelante ICBF), al considerar que dicha entidad vulneró los derechos a la consulta previa y a una educación con enfoque diferencial de la comunidad que representa. Amparó el derecho a la consulta previa de las Comunidades Negras y Afrodescendientes del Municipio de San Jacinto (Bolívar), en relación con la concertación de aquellas medidas alimentarias y educativas que inciden sobre la cultura de los menores de edad de dichas comunidades.	En la misma perspectiva, mediante escrito del 6 de febrero de 2017, el Director de Consulta Previa del Ministerio del Interior señaló que no es necesario llevar a cabo un proceso de consulta previa para los programas de primera infancia que desarrolla el ICBF, pues la consulta podría requerir tiempos mayores no correspondientes al carácter urgente que caracteriza a los programas de primera infancia.	es por el procedimiento no por una proyecto nuevo.	C.N.
T 005	2016	contra la Nación, el Ministerio de Defensa Nacional, el Ejército Nacional, la Décima Brigada Blindada de Valledupar, el Ministerio del Interior, el Ministerio de Cultura, el Ministerio de Tecnologías de la Información y Comunicaciones, y el Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible. desde 1962 el Ejército Nacional ocupó mediante vías de hecho el cerro El Alguacil o Inarwa[1] ubicado en el sector del municipio Pueblo Bello, Cesar, territorio ancestral Arhuaco de la Sierra Nevada de Santa Marta. Sostiene que Electricaribe S.A. E.S.P. y Movistar instalaron redes eléctricas y antenas de comunicación y datos, sin consulta previa	fue anterior a la ley		C.I.

T 197	2016	interpusieron acción de tutela en contra de la Autoridad Nacional de Licencias Ambientales (ANLA), la Dirección de Consulta Previa del Ministerio del Interior, el Establecimiento Público Ambiental (EPA Cartagena), la Corporación Autónoma Regional del Canal del Dique (Cardique); las alcaldías de Cartagena, María la Baja, Arjona, San Onofre, San Pedro Sucre, San Juan de Betulia, Corozal, Morroa, Sincelejo, Tolú Viejo, Turbana y Ovejas, las Gobernaciones de Bolívar y Sucre, la Corporación Autónoma Regional de Sucre (Carsucre) y Promigas S.A. E.S.P construcción y operación del Gasoducto Loop San Mateo – Mamonal” .	En el "Informe de Visita de Verificación de Presencia de Grupos Étnicos" presentado por el Ministerio del Interior se llegó a la conclusión de que (i) no quedaba demostrada científicamente la contaminación del río, (ii) a lo largo de la visita no se logró probar la titulación del cuerpo de agua como territorio colectivo y (iii) formalmente las obras ejecutadas se adelantaban en terrenos privados.		C.N.
T 313	2016	Mediante oficio OFI14-000016486-DCP-2500 del 28 de abril de 2014, el Ministerio del Interior informó al solicitante que “(...) después de realizar un análisis cartográfico, se estableció que se requiere adelantar una visita de verificación al área del proyecto, puesto que no había certeza de la ubicación y del uso del territorio por comunidades indígenas para el tramo PK395+614 – PK536+928”. se demanda por error en la ubicación del resguardo. cada uno aporta coordenadas diferentes.	dijo que no había que no lo afectaba. el resguardo existe de 1996. A pesar de que hizo visita de verificación por 5 días se sostiene en los datos dela BD del INCODER, conforme a la directiva 10	SE NEGÓ EL AMPARO	
T 500	2016	Organización Nacional Indígena de Colombia, ONIC, en contra del director del programa Séptimo Día, del director del canal Caracol, y de la Agencia Nacional de Televisión, ANTV. un especial de tres programas consecutivos los días 26 de julio, 2 y 9 de agosto de 2015, como parte de una serie denominada “Desarmonización, la flecha del conflicto”. El primero de estos programas se llamó: “Abusos sexuales, prostitución, drogadicción: es suficiente la justicia indígena?” El segundo, del 2 de agosto, “La corrupción llegó a los cabildos indígenas?”, y el del 9 de agosto, se tituló “El dilema jurídico de la recuperación de tierras por parte de los indígenas”.		PROGRAMA TV	

T 704	2016	Se denuncia a la Nación, el Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible, Ministerio del Interior, la Autoridad Nacional de Licencias Ambientales (ANLA) y la empresa El Cerrejón. Lo anterior, por la expedición de la licencia ambiental N° 0428 del 7 de mayo de 2014 para la modificación del Plan de Manejo Ambiental Integral establecido mediante Resolución 2097 del 16 de diciembre de 2005, en el sentido de autorizar la ejecución y puesta en marcha del proyecto “Expansión de Puerto Bolívar”.	Certificación N° 1544 del 27 de julio de 2012, el Ministerio constató la no presencia de grupos étnicos en la zona.		C.I.
T 247	2015	Luis Fernando Arias representante legal (ONIC) contra el Grupo de Consulta Previa Ministerio del Interior y el Instituto Geográfico Agustín Codazzi. Agustín Codazzi llevó a cabo durante el mes de noviembre de dos mil doce (2012), en el municipio de Cumaribo, Departamento de Vichada, actividades de actualización y formación catastral, sin realizar una consulta previa con los indígenas que se encuentran en el área de esa población. os pueblos indígenas Sikuani, Piapoco, Puinave, Wipijivi, Amorua, Mapayerri, Piaroa y Kubeo. El pueblo Mapayerri no supera las sesenta personas.	DCP el IGAC no pidió certificación pero no se viola el derecho.	Se debe amparar el derecho para actualización catastral	C.I.
T 485	2015	HOTEL BARÚ - ASOCIACIONES DE TRABAJADORES. Contra el Ministerio del Interior, el Fondo Financiero de Proyectos de Desarrollo y Otros. en 2012. les habrían vulnerado a la Asociación de Trabajadores del Turismo de Playa Blanca (en adelante, Asotuplab) y al Consejo Comunitario de Negritudes de Playa Blanca. Esto al excluirlos del proceso de consulta previa relativo a la ejecución de un proyecto turístico y hotelero que la empresa Playa Blanca Barú S.A.S estaría realizando en sus territorios.	En su escrito, el funcionario indicó que la accionante no estaba legitimada para solicitar la protección de su derecho a la consulta previa, pues, de conformidad con la jurisprudencia, la comunidad negra es una entidad antropológica, en la medida en que está dada por un “grupo humano delimitado por factores comunes socio-culturales, históricos, genealógicos y geográficos, que se reconoce y es reconocido como tal, es decir, que tienen una identidad para sí y objetivamente dentro de la población del país”. Y que los demás las comunidades negras que son titulares del derecho a la consulta previa están siendo consultadas		C.N.

T 660	2015	Consejos Comunitarios de las Comunidades Negras y Afrocolombianas de Guacamayal[15], SUTO GENDE ASENGANDE[16] de Guacamayal, de Prado[17] Sevilla, 16 de Julio[18] de Sevilla, Tucurınca[19], jurisdicción del Municipio de Zona Bananera-Magdalena, Santa Rosa de Lima en Fundación[20] y Algarrobo[21], todos ubicados en el departamento del Magdalena, instauraron acción de tutela en contra de los Ministerios del Interior, Medio Ambiente, Vivienda, Ciudad y Territorio y Transporte; de las Agencias Nacionales de Licencias Ambientales e Infraestructura, y de los Ferrocarriles del Norte de Colombia S.A. –Fenoco S.A.- y sus socios explotadores del carbón, Drummond, Prodeco (Glencore Xstrata) y Vale. Porque la vía férrea los afecta	año 2006 no existía registro en la base de datos de la Dirección de ninguna de las comunidades accionantes. En todo caso, advierte que ello fue así porque ellos solo se registraron a partir del año 2010, es decir, cuatro años después de expedida la certificación general para el proyecto mencionado	Consulta de acuerdos. No se declaró necesario	C.N.
C 332	2014	Revisión oficiosa de la Ley 1665 de 2013, Por medio de la cual se aprueba el “Estatuto de la Agencia Internacional de Energías Renovables (IRENA)”, hecho en Bonn, Alemania, el 26 de enero de 2009.		El Ministerio del Interior, a través del Director de Asuntos Indígenas ROM y Minorías, otorgó respuesta a lo solicitado por la Corte, en el sentido de que no se surtió el proceso de consulta previa de la Ley 1665 del 16 de junio de 2013 “Por medio de la cual se aprueba el Estatuto de la Agencia Internacional de Energías Renovables (IRENA)”. En este orden, advirtió que cada vez que exista una iniciativa que afecte a las comunidades referenciadas, la Entidad responsable de la misma debe radicarla ante la Secretaría Técnica de la Mesa Permanente de Concertación con los pueblos y organizaciones indígenas – MPC, ante el Ministerio del Interior, adjuntando la solicitud de que se efectúe el proceso de consulta previa. NO INCLUYE C.N..	C.I. C.N.

C 371	2014	Creación de zonas de reserva campesina son CPLI. Demanda de inconstitucionalidad contra los artículos 79, 80, 81, 82, 83 y 84 de la ley 160 de 1994 “Por la cual se crea el Sistema Nacional de Reforma Agraria y Desarrollo Rural Campesino, se establece un subsidio para la adquisición de tierras, se reforma el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria y se dictan otras disposiciones”.		medida admon. se declara exequible	
C 501	2014	Demanda de inconstitucionalidad contra las expresiones “y derechos de obtentores de variedades vegetales”, “o usurpe derechos de obtentor de variedad vegetal”, “o similarmente confundibles con uno protegido legalmente”, “o materia vegetal” y “cultivados”, contenidas en el artículo 306 de la Ley 599 de 2000, tal y como fue modificado por el artículo 4º de la Ley 1032 de 2006. solo se aplicará a leyes posteriores a 2008. No se aceptó porque no se afecta		medida admón.	
C 646	2014	Los señores Jarlewy Castro Hurtado y Wilman Herrera Imitola (en adelante: los accionantes), como representantes de los Consejos Comunitarios de las Comunidades Negras de Bocachica y Caño de Oro, instauraron acción de tutela en contra de la Dirección de Impuestos y Aduanas Nacionales (DIAN), la Dirección General Marítima (DIMAR), el Ministerio de Transporte, la Superintendencia de Puertos y Transportes, la Corporación Autónoma Regional del Río Grande de la Magdalena (CORMAGDALENA), el Ministerio del Interior, la Alcaldía Mayor de Cartagena de Indias y el Departamento Administrativo de la Presidencia de la República[1], al considerar vulnerado su derecho fundamental a la consulta previa, como consecuencia de que no fueron vinculados de forma anticipada en el trámite de las normas correspondientes al Estatuto Aduanero, el cual regula la operación de cargue y descargue de mercancías en fondeo, actividad de carácter permanente, que se realizará en la Bahía de Cartagena o en sus aguas adyacentes.		medida admón.	C.N.

C 951	2014	CPLI-Contenido y alcance (S. C-274/13, C-951/14) Revisión de constitucionalidad del Proyecto de Ley número 65 de 2012 Senado y número 227 de 2013 Cámara “Por medio del cual se regula el derecho fundamental de petición y se sustituye un título del Código de Procedimiento Administrativo y de lo Contencioso Administrativo.”		medida admón.. se declara exequible	
T 117	2014	Circunscripción especial minorías. CPLI. Solicitó que se ordenara “a la Organización Electoral permitir que el Partido Alianza Social Independiente pueda inscribir listas para la circunscripción nacional especial indígena para las elecciones al Congreso de la República a realizar en el año 2014”. Como sustento de sus pretensiones, el demandante arguyó que es un deber del Estado garantizar la participación política en condiciones de igualdad a las minorías. ADVERTIR al Ministerio del Interior que en el caso de que se decida expedir una regulación concreta y específica, respecto a la inscripción de listas o candidatos de partidos y movimientos que adquirieron su personería jurídica al haber obtenido una curul en las circunscripciones especiales de minorías étnicas, como se señaló en las Sentencias C-702 de 2010 y C-490 de 2011, se deberá cumplir con la obligación de adelantar el proceso de consulta previa, respecto de las comunidades que puedan verse afectadas directamente.		medida legislativa, en adelante el min debe realizar CPLI en caso de modificar el reglamento de inscripción de candidatos	
T 204	2014	contra la Corporación para el Desarrollo Sostenible del Norte y el Oriente Amazónico –CDA- y la Alcaldía de Mitú. Indígena desplazado se ve afectado porque le impiden picar piedra, que es su sustento. Concedió el amparo al mínimo vital pero niega derecho a la CPLI en este caso.		tutela individual por reserva forestal	C.I.

T 294	2014	<p>la empresa CORASEO S.A. inició de nuevo el trámite de licencia ambiental para el proyecto, concluyendo esta vez con la Resolución No. 14266 del dieciséis (16) de junio de dos mil diez (2010), expedida por la Corporación Autónoma Regional de los Valles del Sinú y San Jorge – CVS, mediante la cual se concede licencia ambiental al proyecto de relleno sanitario</p>	<p>La entidad demandada manifestó además que la consulta previa se requiere “siempre y cuando se solicite y el solicitante acredite la calidad especial, para el caso acredite la calidad de comunidad indígena debidamente reconocida”. Concluye que en el presente caso no se debía realizar consulta previa, por cuanto la comunidad indígena Pijiguayal no se encuentra reconocida como tal ni por el Ministerio del Interior, ni por la Unidad de Asuntos Indígenas de la Secretaría de Gobierno Departamental de Córdoba, ni se encuentra en el listado de comunidades indígenas del Departamento de Córdoba de la Dirección General de Asuntos Indígenas. MINInterior: “es necesario resaltar que los demandantes (...) no se encuentran registrados ante la Dirección de Asuntos Indígenas, ROM y Minorías. Esto debido a que el reconocimiento de las comunidades indígenas deben ser sometidos a la aplicación de un estudio etnológico, de acuerdo con el protocolo institucional desarrollado para tal fin, de ahí que el estudio etnológico busca dar cuenta de la realidad social de los colectivos, caracterizando su organización interna y sus relaciones externas”.</p>		
-------	------	--	---	--	--

T 353	2014	<p>Resguardo reclama derecho a regalías del petróleo. El Resguardo Indígena Páez Bache, solicitó dar cumplimiento al fallo proferido por el Tribunal Contencioso Administrativo del Huila, el 27 de mayo de 2008, en el cual se ordenó a la alcaldía municipal de Palermo – Huila, invertir en la comunidad indígena demandante, el porcentaje de regalías correspondiente a los años 2002 a 2007.</p> <p>Adicionalmente, pretendía la realización de una consulta previa para incluir en el plan municipal de desarrollo, el plan de vida de la comunidad.</p>		<p>CONCEDER el amparo constitucional a la participación del Resguardo Indígena Páez Bache en la creación del plan municipal de desarrollo del municipio accionado, y en consecuencia, ORDENAR a la alcaldía municipal de Palermo – Huila que: (i) en el término de un mes, a partir de la notificación de esta providencia, entregue al Resguardo Indígena, un acta de protocolización del acuerdo al que llegaron respecto de la inclusión del plan de vida de la comunidad en el plan de desarrollo municipal, allí deben constar las inversiones a realizarse y los rubros correspondientes; (ii) a más tardar, en el próximo periodo de sesiones del concejo municipal, presente a consideración del mismo, el acuerdo de modificación del plan municipal de desarrollo, en el que se incluirán las prioridades del plan de vida de la comunidad indígena, previamente concertadas, esto con el fin de hacer efectiva la inversión en el territorio indígena; y (iii) permitir la participación del resguardo indígena en cuanto a la ejecución de los proyecto, departamento de Bolívar.</p>	
-------	------	---	--	---	--

T 355	2014	Contra Min Educación porque ha puesto tutela desde octubre 24 de 2008, aduciendo vulneración de los derechos a la educación de los niños indígenas de la comunidad, a la diversidad étnica y cultural, a la autonomía de los pueblos indígenas, de participación y consulta previa.		TUTELAR los derechos fundamentales a la consulta previa, a la educación de los niños indígenas y al trabajo de los etnoeducadores. ADVERTIR al Gobernador del Departamento de Caldas que, en caso de que el proceso de consulta no desemboque en un acuerdo, la política etnoeducativa que se diseñe para las instituciones educativas, deberá responder a los postulados de la Constitución Política, el Convenio 169 de la OIT, el capítulo III de la Ley 115 de 1994 y su Decreto Reglamentario 804 de 1995, señalados en el numeral 4° de la consideración sexta de la presente providencia.	
T 384A	2014	Contra el Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial, Parques Nacionales Naturales de Colombia y la Asociación de Capitanes Indígenas del Resguardo Yaigojé Apaporis –ACIYA–, como mecanismo transitorio, a efectos de obtener el amparo de los derechos fundamentales a la identidad cultural, a la participación en condiciones de igualdad y al debido proceso en el desarrollo del derecho de consulta previa, los cuales consideró vulnerados con el proceso de creación del Parque Nacional Natural Yaigojé Apaporis.	Indicó que, el 16 de junio de 2008, aquél estuvo en las oficinas de su representada y allí se le informó cuál era el proceso de consulta previa, cómo se iba a ejecutar y que, tanto él como otros miembros de las comunidades indígenas implicadas, tendrían la oportunidad de manifestar todas sus dudas. Exhibió, a título de prueba, el aplazamiento que se hizo de la convocatoria a solicitud del demandante, para que pudiera participar de la referida consulta.		C.I.
T 396	2014	interpuso acción de tutela en representación del resguardo Yanakuna San Agustín por considerar vulnerados sus derechos fundamentales al debido proceso, a la consulta previa y a la participación, autonomía e integridad étnica, así como el derecho colectivo al territorio indígena. A problemática referida a la construcción y puesta en funcionamiento de una vía vehicular en el parque arqueológico de San Agustín			

T 461	2014	Efrén de Jesús Reyes Reyes, en su calidad de gobernador del Resguardo Indígena Cañamomo y Lomaprieta, presentó acción de tutela contra la Dirección de Asuntos para Comunidades Negras, Afrocolombianas Raizales y Palenqueras del Ministerio del Interior y la Alcaldía del municipio de Supía, Caldas para que le fueran protegidos sus derechos fundamentales a la consulta previa, al consentimiento libre e informado, a la autonomía de las autoridades indígenas en su territorio, a la participación de las comunidades indígenas, a la propiedad, al debido proceso y a la diversidad étnica y cultural, los cuales considera vulnerados por estas entidades al proferir las resoluciones No. 254 del 7 de junio de 2013 y 083 del 10 de julio de 2013, a través de las cuales se inscribe el Consejo Comunitario de Comunidades Afrodescendientes de Guamal, ubicado en la Vereda Guamal del Municipio de Supía, Caldas, representado legalmente por Nelson Moreno Moreno.	por certificar un cc		C.I., C.N.
T 462A	2014	Represa Salvajina. Contra la Presidencia de la República, el Ministerio del Interior, el Ministerio de Educación Nacional, el Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible, el Ministerio de Minas y Energía, la Gobernación del Cauca, la Secretaría de Educación Departamental del Cauca, la Corporación Autónoma Regional del Valle del Cauca y Colinversiones S.A., hoy Celsia. En 1981, el gobierno nacional comenzó la construcción del embalse Salvajina al norte del departamento del Cauca, región poblada por comunidades indígenas, campesinas y afrodescendientes. Sin hacer ningún tipo de consulta con las comunidades sobre los efectos del proyecto, el Estado inició y continuó las obras que terminaron en 1985. Ha taído enormes problemas	Caso en que en la época de la construcción de la represa Salvajina no existía la obligación estatal de realizar la consulta previa, sin embargo ya estaba el Convenio 107 de la OIT. evaluar si existe una vulneración de los derechos fundamentales invocados (i) al no haberse realizado una consulta previa antes de la construcción de la represa Salvajina y (ii) por el presunto incumplimiento de los acuerdos consignados en el “Acta 86”, suscrita por el Gobierno Nacional, incumplimiento que se alega haber sido agravado por el abandono estatal en el que alegan se encuentran las comunidades indígenas.		C.I.

T 576	2014	<p>ALTA CONSULTIVA. Contra Min Interior El señor Moisés Pérez Casseres promovió acción de tutela para que se amparen los derechos fundamentales a la consulta previa; al consentimiento previo, libre e informado; a la participación; a la igualdad y al debido proceso de las comunidades negras del país, los cuales habrían sido vulnerados por el Ministerio del Interior, al expedir la Resolución 121 de 2012, “por la cual se convoca a los representantes legales de los Consejos Comunitarios de Comunidades Negras y los representantes de los raizales de San Andrés, Providencia y Santa Catalina a Asambleas Departamentales y se dictan otras disposiciones”. Los consejos comunitarios representan a las comunidades negras en la parte rural del país. En cambio, la parte urbana y desplazada de la población afrocolombiana está agrupada en organizaciones de base u otras expresiones organizativas.</p> <p>Apuntó, además, que el propósito de los consejos comunitarios es distinto del de las comisiones consultivas, aunque ambos estén contemplados en la Ley 70. Los primeros son una forma de administración del territorio colectivo. Las segundas son escenarios para el debate de asuntos de gran importancia para la vida y el desarrollo de las comunidades afrocolombianas.</p> <p>La comisión consultiva de alto nivel, concretamente, fue encargada de vigilar el cumplimiento de la Ley 70.</p>		<p>el hecho de que la convocatoria se haya condicionado a la acreditación de un título colectivo supuso la exclusión y discriminación de la población afrocolombiana que reside en zonas urbanas, que está en situación de desplazamiento y de las comunidades negras que están organizadas en consejos comunitarios y otras formas organizativas válidas, pero no cuentan con un territorio adjudicado por razones imputables al Estado, siendo este el que ha incumplido sus obligaciones en materia de adquisición de tierras y titulación colectiva y en la caracterización territorial de las comunidades afrocolombianas que han sido víctimas de desplazamiento forzado interno. el Ministerio del Interior desconoció la realidad demográfica y generacional de los afrodescendientes en Colombia y el derecho a la participación de las comunidades que habitan en zonas históricas, urbanas y en lugares emblemáticos, como San Basilio de Palenque.</p>	C.N.
-------	------	--	--	--	------

T 646	2014	<p>Los señores Jarlewy Castro Hurtado y Wilman Herrera Imitola (en adelante: los accionantes), como representantes de los Consejos Comunitarios de las Comunidades Negras de Bocachica y Caño de Oro, instauraron acción de tutela en contra de la Dirección de Impuestos y Aduanas Nacionales (DIAN), la Dirección General Marítima (DIMAR), el Ministerio de Transporte, la Superintendencia de Puertos y Transportes, la Corporación Autónoma Regional del Río Grande de la Magdalena (CORMAGDALENA), el Ministerio del Interior, la Alcaldía Mayor de Cartagena de Indias y el Departamento Administrativo de la Presidencia de la República[1], al considerar vulnerado su derecho fundamental a la consulta previa, como consecuencia de que no fueron vinculados de forma anticipada en el trámite de las normas correspondientes al Estatuto Aduanero</p>		El estatuto no presenta afectación directa	C.N.
-------	------	---	--	--	------

T 800	2014	<p>Ministerio de Comercio, Industria y Turismo, la Corporación Autónoma Regional Coralina y el Municipio de Providencia y Santa Catalina Islas. La Nación, el Ministerio de Comercio, Industria y Turismo, y el Municipio de Providencia y Santa Catalina Islas, acordaron, a través del Convenio Interadministrativo No. 145 de 2011, aunar esfuerzos para realizar los diseños arquitectónicos y técnicos del proyecto de infraestructura turística “Spa en Providencia”, que se realizaría en el Lote denominado “Providencia South West”.</p>	<p>Contradicción. El Ministerio del Interior respondió, mediante el oficio OFI11-20418-GCP-0201 del 19 de mayo de 2011, que sí se registran comunidades raizales dentro del rango de influencia del proyecto “Spa Providencia”. Ministerio de Interior respondió a un Derecho de Petición el 29 de agosto de 2013, que no se registra en la Dirección de Consulta Previa del Ministerio de Interior información sobre la construcción del proyecto “SPA en Providencia”. El Ministerio del Interior -Dirección de Consulta Previa, refirió que, “para la expedición del concepto (...) de 11 de mayo de 2012, La Alcaldía Municipal de Providencia y Santa Catalina Islas, indicó en relación con la consulta previa que “la constitución ha previsto otras formas de accionar como la acción popular o la acción de grupo, los cuales son procesos sumarios» además que «el SPA, es una propiedad del Municipio no de uso público, sino para el servicio público, elevado a la categoría de bien fiscal, por tanto (...) la administración se hace como lo hacen los particulares sobre su propiedad (...) [y] sólo requiere licencia de construcción (...) sin que medie consulta previa .</p>		raizales
-------	------	---	---	--	----------

T 849	2014	<p>la Corporación Autónoma Regional del Cesar (en adelante Corpocesar), mediante Resolución 1646 del trece (13) de diciembre de 2010, otorgó a Agregados del Cesar EU, una licencia ambiental global para la explotación de un yacimiento de materiales de construcción, en jurisdicción del municipio de Valledupar, departamento del Cesar, en desarrollo del contrato de concesión minera 0167-20 del veintinueve (29) de diciembre de dos mil cuatro (2004), al interior de la línea negra sin haberse practicado el procedimiento de consulta previa. Dentro de la línea negra.</p>	<p>Dentro de la línea negra. Ministerio del Interior en oficio del dieciocho (18) de febrero de dos mil ocho (2008), radicado OFI08-4174-DET-1000, certificó que “no se registran comunidades indígenas en el área del proyecto Explotación de materiales de construcción-registro minero No. HFXF-01, registro minero que comprende el polígono delimitado en el contrato de concesión minera No. 0167-20”, en el terreno sobre el cual se autorizó la explotación por medio de Resolución 1646 del (13) de diciembre de 2010, proferida por Corpocesar, razón por la cual hubo una actuación irregular e ilegal por parte de ese ministerio, pues conocía que parte del territorio solicitado estaba dentro del territorio que comprende la línea negra.</p>		C.I. arhu aco
T 857	2014	<p>Resguardo Indígena de Cañamomo – Lomapieta, perteneciente al pueblo Embera Chamí, contra la Corporación Autónoma Regional de Caldas – CORPOCALDAS, la sociedad Generadora Colombiana de Electricidad S.A. y el señor Hebert de Jesús Zuluaga Salazar. la Corporación Autónoma Regional de Caldas - Corpocaldas otorgó al señor Hebert de Jesús Zuluaga Salazar una concesión de aguas superficiales, por el término de 10 años, a través de la cual se autorizó la derivación de un caudal del río Supía con destino a generación eléctrica en el predio El Danubio[1], ubicado en la Vereda El Brasil, del municipio de Supía, Caldas. La concesión se condicionó a que se cumpliera con la obligación de presentar los planos y diseños de las obras hidráulicas necesarias para captar y conducir el canal, de acuerdo con lo previsto en el artículo 120 del Código Nacional de Recursos Naturales Renovables y de Protección al Medio Ambiente.</p>			

T 969	2014	Contra la Empresa Aguas de Cartagena S.A. E.S.P. El 14 de mayo de 2012, los demandantes solicitaron a la entidad demandada explicar las razones por las cuales no se había realizado la consulta previa de la obra que estaban ejecutando, conocida como “Emisario Submarino”. Agregan que el trayecto terrestre del Emisario atraviesa la carretera de Puerto Rey, y pasa por el centro del territorio de Tierra Baja. Por otra parte dicen que las comunidades desconocen el plan de manejo ambiental respectivo, y que la obra le está causando diversos perjuicios, pues impide el flujo de aguas lluvias y residuales, lo cual produce inundaciones y estancamiento de las aguas (fls. 17-30).	Las comunidades de Tierra Baja y Puerto Rey se reconocen a sí mismas como afrodescendientes. Además, mediante Resoluciones 2754 de junio 29 de 2010 (el. 59) y 2737 de diciembre 18 de 2009 (el. 55), la Secretaría del Interior y Convivencia Ciudadana de la Alcaldía de Cartagena, reconoció Consejos Comunitarios en los caseríos de Tierra Baja y Puerto Rey, lugares históricamente ocupados por esas comunidades. Director de Consulta Previa del Ministerio del Interior respondió que, de conformidad con el Decreto 1320 de 1998, normativa aplicable para el momento, la realización de las consultas previas correspondía a las autoridades ambientales. En el caso del Emisario Submarino se trataba de la Corporación Autónoma Regional del Canal del Dique, CARDIQUE. Por lo tanto, la Dirección de Consulta Previa del Ministerio del Interior no fue vinculada al proceso. Fue sólo a partir de la expedición del Decreto Ley 2893 de 2011, mediante el cual se escinden los ministerios del Interior y de Justicia, y se le asignan funciones al primero, que se creó la Dirección, y se le asignó la competencia para dirigir los procesos de consulta previa.		C.N.
C 068	2013	Demanda de inconstitucionalidad contra la Ley 1530 de 2012 “Por la cual se regula la organización y el funcionamiento del Sistema General de Regalías” y, en específico, frente al artículo 156 de dicha ley.		Sistema General de Regalías, revisión. Luego de analizar las distintas pruebas que obran en el expediente, aportadas con ocasión del auto admisorio del 29 de junio de 2012, en el presente caso, esta Corporación encuentra que el proceso de consulta previa con los pueblos indígenas fracasó, toda vez que no se llegó a ningún acuerdo entre las entidades gubernamentales y las comunidades tradicionales, pese a los múltiples intentos del Gobierno Nacional dirigidos a concertar el articulado del proyecto de ley.	C.N. C.I.

C 194	2013	Demanda de inconstitucionalidad contra la Ley 1482 de 2011 “por medio de la cual se modifica el Código Penal y se establecen otras disposiciones.” [n]ninguna comunidad afrocolombiana, raizal, palenquera o indígena fue consultada a pesar de los profundos impactos que las leyes antidiscriminación y la acción positiva suelen tener a nivel mundial y sobre todo a pesar de los aportes esenciales y únicos que estas comunidades pueden aportar sobre sus problemáticas. En este aspecto el Congreso de la República debió abstenerse de realizar acciones que de cualquier manera vayan dirigidas a crear situaciones de discriminación de facto, de igual manera, debió generar los mecanismos óptimos para que se garantizase que los derechos políticos de las comunidades afro pudiesen ser ejercidos de forma efectiva.” Agregan, con base en algunas notas periodísticas, que la opinión de representantes de dichas minorías no era coincidente, expresándose algunas posturas en contra del texto de la iniciativa. Esta razón, a su juicio, demostraba la obligatoriedad de la consulta previa.		Ley 1482 de 2011 “por medio de la cual se modifica el Código Penal y se establecen otras disposiciones. - Artículo antidiscriminación	
C 247	2013	Revisión constitucional del Proyecto de Ley Estatutaria número 228 de 2012 Cámara, 156 de 2011 Senado, “por medio de la cual se crea la ley de transparencia y del derecho de acceso a la información pública nacional”		solicitar la inexequibilidad del artículo 22 en su aparte “Cuando una autoridad pública considere necesario mantener información reservada por un tiempo adicional, este periodo podrá ser extendido hasta por otro igual, previa aprobación del superior jerárquico de cada una de las ramas del poder público y órganos de control”, y declarar condicionalmente exequible el inciso tercero del artículo 21.	

C 253	2013	Parcial contra la expresión “comunidades negras” contenida en Ley 70 de 1993 “Por la cual se desarrolla el artículo transitorio 55 de la Constitución Política”, la Ley 649 de 2001 “Por la cual se reglamenta el artículo 176 de la Constitución Política de Colombia”, el Decreto 1332 de 1992, “Por el cual se crea la comisión especial para las comunidades negras, de que trata el artículo transitorio número 55 de la Constitución Política, sobre el reconocimiento de los derechos territoriales y culturales; económicos, políticos y sociales del pueblo negro de Colombia; y se establecen las funciones y atribuciones de la misma”, el Decreto 2374 de 1993 “Por el cual se adiciona el Decreto 2128 de 1992 y se dictan otras disposiciones”. Violación de los artículos constitucionales 1º, 2º, 4º, 7º, 13, 17, 93.			C.N.
C 274	2013	Revisión constitucional del Proyecto de Ley Estatutaria número 228 de 2012 Cámara, 156 de 2011 Senado, “por medio de la cual se crea la ley de transparencia y del derecho de acceso a la información pública nacional”		Revisión constitucional	C.N.
C 350	2013	Revisión de constitucionalidad: del “Tratado de Budapest sobre el reconocimiento internacional del depósito de microorganismos a los fines del procedimiento en materia de patentes”, adoptado en Budapest, el 28 de abril de 1977 y enmendado el 26 de septiembre de 1980 y su “Reglamento”, adoptado el 28 de abril de 1977 y modificado el 20 de enero de 1981 y el 1 de octubre de 2002- y la Ley 1515 de febrero 6 de 2012, aprobatoria del mismo.		Revisión constitucional	
C 359	2013	Reconocimiento constitucional del pueblo ROM o Gitano como grupo étnico y cultural de la Nación. Visibilización de sus derechos colectivos y simetría con los establecidos a las demás comunidades tribales. El derecho a la vivienda digna con enfoque diferenciado. Demanda de inconstitucionalidad contra los artículos 13 y 28, parciales, de la Ley 1537 de 2012, “por la cual se dictan normas tendientes a facilitar y promover el desarrollo urbano y el acceso a la vivienda y se dictan otras disposiciones”. acceso a la vivienda de la comunidad ROM		Reconocimiento constitucional del pueblo ROM o Gitano como grupo étnico y cultural de la Nación. Visibilización de sus derechos colectivos y simetría con los establecidos a las demás comunidades tribales	

T 172	2013	Barú. Puerto Multipropósito Puerto Bahía. A mediados del año 2009 se inició la socialización del proyecto de infraestructura Sociedad Portuaria Puerto Bahía en las inmediaciones de la Comunidad Negra Ararca, el cual consiste en la construcción de un puerto multipropósito de dos muelles, una zona franca y una comercial. A partir de allí se empezaron a realizar una serie de reuniones entre la Sociedad Puerto Bahía S.A. y miembros de las comunidades Ararca, Santa Ana, Pasacaballo, Bocachica y Caño del Oro, al considerar que estas son las únicas que se encuentran en el área de influencia de la construcción, excluyendo del proceso a la Comunidad Negra de Barú, a la cual pertenece el accionante.	Se hizo consulta en 2010 con: los consejos comunitarios de Bocachica, Pasacaballo, Ararca, Santa Ana y Caño de oro.		C.N.
T 245	2013	Participación dentro del plan de desarrollo del municipio El Cairo. Piden Consulta Previa		CPLI del Plan de Desarrollo municipal	C.I.
T 300	2013	Al admitir la acción de tutela, por Auto del 17 de septiembre de 2012, el Juzgado Primero Civil del Circuito de Tumaco corre traslado de la misma a los accionados: Instituto Colombiano Agropecuario –ICA-, a la Federación Nacional de Cultivadores de Palma de Aceite -FEDEPALMA- y a la Asociación PALMASUR S.A.T., y vincula al proceso a la Oficina de Consultas Previas del Ministerio del Interior y a CORPONARIÑO. Además, por Autos del 18 y 24 de septiembre de 2012, vincula también al proceso a la Dirección Nacional de Policía Antinarcóticos (aunque a la postre la desvincula por Auto del 26 de septiembre de 2012) y a la Dirección Técnica de Desarrollo Tecnológico del Ministerio de Agricultura. Tratamiento de plaga del cogollo de la palma aceitera.			C.N.

T 657	2013	<p>Doble Calzada, con otro nombre. Los miembros directivos del Consejo Comunitario de Mulaló, ubicado en el corregimiento de Mulaló del municipio de Yumbo, Valle, interpusieron acción de tutela contra el Ministerio del Medio Ambiente y Desarrollo sostenible, Ministerio del Interior, Instituto Nacional de Vías (INVIAS) y el Consorcio D.I.S. S. A.- EL LTDA., por violación de los derechos al debido proceso administrativo, a la libre determinación, a la consulta previa, a la participación y a la integridad cultural. En 1998, Asetécnica S. A. propuso cuatro alternativas al Ministerio de Ambiente para el trazado de la carretera Mulaló – Loboguerrero. Se presenta el mapa de los diferentes trazados a continuación</p>	<p>Ministerio del Interior y de Justicia. Certificación del veintinueve (29) de junio de 2010, en la que se estableció la existencia de la Comunidad Negra de Mulaló y su Consejo Comunitario, en el área de influencia del trazado de la carretera Mulaló-Loboguerrero.</p>		C.N.
-------	------	--	--	--	------

T 795	2013	<p>Ministerio de Defensa Nacional, Ejército Nacional y Ministerio de la Tecnología, Informática y las Comunicaciones. Los gobernadores de los resguardos indígenas de San Francisco, Toribío y Tacueyó y señalan que, desde el mes de febrero del año 2013, el Ejército Nacional de Colombia puso a funcionar una emisora de operación itinerante en el dial 98.3 de la FM, con cobertura e influencia en sus comunidades, sin que, de manera previa, se les haya consultado. La zona ha sufrido una larga trayectoria de atentados contra su población que, en la actualidad, tienen origen en los constantes enfrentamientos bélicos entre las Fuerzas Militares de Colombia y las fuerzas insurgentes de las FARC, y sus territorios se encuentran en alerta temprana de la Defensoría. Insisten en que con la programación de la emisora se han conculcado gravemente los derechos de sus comunidades, porque dentro de su contenido incluyen saludos a algunos de sus miembros, lo que permite que se confundan civiles como simpatizantes de una de las partes en conflicto, en este caso, del Ejército Nacional de Colombia, generando con ello que se conviertan en objetivo militar de las FARC, pues pueden recaer sobre ellos retaliaciones que afecten su vida o integridad física. Y manifiestan inconformidad con el contenido difundido por la emisora del Ejército Nacional de Colombia, en tanto que riñe, en forma directa, con la identidad e integridad cultural del pueblo Nasa, puesto que se dedican a (i) promocionar un mensaje bélico propio del conflicto armado interno, (ii) hacer propaganda prolífica a vincularse a las filas de su institución, a pesar de que, como es sabido, los indígenas están exentos de prestar el servicio militar obligatorio y luchan contra toda forma de participación en el conflicto armado interno, (iii) ofrecen recompensas por la entrega de cabecillas de las FARC y campañas de desmovilización. Y el tipo de música que transmiten no compagina con el pensamiento de la comunidad Nasa y su difusión opaca las emisoras legítimas, avaladas y creadas por las comunidades indígenas, tales como Nasa Stereo, ubicada en el dial 99.4 FM; Pa'yumat con dial 101.0 FM y Voces de Nuestra Tierra con dial 107.4</p>		
-------	------	--	--	--

T 858	2013	<p>El 24 de octubre de 2012 el INCODER profirió Oficio de Certificación sobre existencia de Comunidades Indígenas y/o territorios colectivos o en trámite, de Comunidades Negras. Se indicó que “revisadas las coordenadas correspondientes al área de influencia de la Cantera La Peña de Horeb, se determinó que estas no coinciden con las coordenadas de Resguardos Indígenas titulados ni con territorios colectivos de Comunidades negras”. Igualmente precisó que en el municipio de Valledupar se encuentran tres resguardos indígenas (Kankuamo, Arhuaco de la Sierra Nevada y Kogui-Malayo-Arhuaco), y “[e]l proyecto podría impactar directa o indirectamente sobre los territorios titulados de los mencionados grupos étnicos” (Folios No. 28 y 29). El 2 de noviembre de 2012 la Dirección Consulta Previa del Ministerio del Interior emitió la certificación No. 2091 según la cual “se identifica la presencia de los cuatro (4) pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta: Kogui (Kággaba), Ijka (Arhuacos), Wiwa y Kankuamo, de acuerdo al Territorio Ancestral denominado “Línea Negra”, demarcado bajo Resolución No. 0002 de 4 de enero de 1973 proferida por el Ministerio de Gobierno, hoy Ministerio del Interior, y la Resolución No. 837 del 28 de agosto de 1995 –emitida por la Dirección de Etnias del Ministerio del Interior–, en el área de influencia directa en función de las coordenadas de la ubicación de la Cantera Peña de Horeb y consecuentemente, si el señor Marroquín decidía ejecutar el proyecto, debía solicitar a la Dirección de Consulta Previa el inicio del proceso de consulta (Folios No. 14 y 15). El señor Germán Emilio Marroquín Daza, interpuso recurso de reposición contra el acto administrativo contenido en la Certificación número 2091 de 2 de noviembre de 2012, con el fin de obtener de la Dirección de Consulta Previa del Ministerio del Interior su revocatoria.</p>	INCODER NO, MinInt si la dio a tiempo		C.I.
-------	------	---	---------------------------------------	--	------

Auto 045	2012	Derechos población desplazada afrodescendientes. Respuesta a la solicitud elevada por el Ministerio del Interior, respecto al establecimiento de una fecha límite para la realización de la Asamblea General para elegir a los representantes legales de los Consejos Comunitarios Mayores de las cuencas de los ríos Curvaradó y Jiguamiandó, evaluación sobre el proceso de implementación de las órdenes emitidas en auto de 18 de mayo de 2010, mediante el cual se adoptaron medidas cautelares urgentes para la protección de los derechos fundamentales de la población afrodescendiente de las comunidades de estas dos cuencas, y para asegurar la restitución material de sus territorios colectivos, en el marco del estado de cosas inconstitucional declarado en la sentencia T 025 de 2004 y de las órdenes impartidas en auto de 18 de mayo de 2010, así como de los autos 005 de 2009 y 384 de 2010.		Seguimiento a la T025 para los Consejos Comunitarios Mayores de las cuencas de los ríos Curvaradó y Jiguamiandó	C.N.
C 196	2012	Revisión de la Ley 1458 del 29 de junio de 2011 “Por medio de la cual se aprueba el “Convenio Internacional de Maderas Tropicales, 2006”, hecho en Ginebra el 27 de enero de 2006.”		Revisión de la Ley 1458 del 29 de junio de 2011 “Por medio de la cual se aprueba el “Convenio Internacional de Maderas Tropicales, 2006”, hecho en Ginebra el 27 de enero de 2006.”	

C 331	2012	<p>Control de la explotación ilegal de minerales contenida en ley del plan nacional de desarrollo. Derogatoria de normas que permitían legalización de pequeña minería y minería tradicional. Demanda de inconstitucionalidad contra los artículos 106 y 276 inciso 3 (parcial) de la Ley 1450 de 2011, “Por la cual se expide el Plan Nacional de Desarrollo, 2010-2014” . ARTÍCULO 106. CONTROL A LA EXPLOTACIÓN ILÍCITA DE MINERALES. A partir de la vigencia de la presente ley, se prohíbe en todo el territorio nacional, la utilización de dragas, minidragas, retroexcavadoras y demás equipos mecánicos en las actividades mineras sin título minero inscrito en el Registro Minero Nacional. Las normas demandadas desconocen el principio de igualdad, al no reconocerse el derecho especial que les asiste a las comunidades negras que, de manera ancestral, han venido adelantando actividades mineras de forma tradicional y como único medio de subsistencia, tal y como se desprende de lo dispuesto en el artículo 6 de la Ley 21 de 1991. Problema analizado: es si el artículo 106 y la expresión demandada del 276 de la Ley 1450 de 2011, vulneran la obligación de realizar consulta previa a las comunidades étnicas, de conformidad con los artículos 330 y 93 Superiores, y el artículo 6° del Convenio 169 de la OIT; así como los derechos a la igualdad y al debido proceso, de conformidad con los artículos 13 y 29 Superiores.</p>		<p>DNP: Menciona que el Plan Nacional de Desarrollo 2010-2014, expedido por la Ley 1450 de 2011, tuvo en cuenta la evolución jurisprudencial en materia de consulta previa, y que por ello, puso a consideración de las minorías el documento que de manera general establece los objetivos y metas de mediano y largo plazo, o las bases de la Ley del Plan. Señala que este proceso de consulta focalizada, abarcó cada uno de los pueblos tribales residentes en el país. Min Minas: Respecto de los artículos 150 y 360 de la Constitución Política, sostiene la potestad del Legislador para determinar las condiciones respecto de la explotación de los recursos naturales no renovables. Así, afirma que el Legislador se encuentra expresamente facultado por la Carta Política para expedir la normatividad minera y determinar las condiciones para la explotación de recursos naturales, incluyendo los mineros, incluso los requerimientos que tengan como fin la formalización y legalización de las explotaciones ilegales.</p>	C.N.
-------	------	--	--	--	------

C 395	2012	<p>Manuel Alejandro Iturralde Sánchez, junto con otras personas, presentó demanda de inconstitucionalidad contra los artículos 11 (inciso 3°), 35, 37, 41, 48, 59, 78, 79, 122 (inciso 2°) y 131 de la Ley 685 de 2001 “Por la cual se expide el Código de Minas y se dictan otras disposiciones” y contra el artículo 76 de la Ley 99 de 1993 “Por la cual se crea el Ministerio del Medio Ambiente, se reordena el Sector Público encargado de la gestión y conservación del medio ambiente y los recursos naturales renovables, se organiza el Sistema Nacional Ambiental, SINA y se dictan otras disposiciones”.</p>		<p>Código minero demandado: El otorgamiento, vigencia y ejercicio del derecho a explorar y explotar los materiales de construcción de que trata este artículo, se regulan íntegramente por este Código y son de la competencia exclusiva de la autoridad minera</p> <p>Artículo 35. Zonas de minería restringida. Podrán efectuarse trabajos y obras de exploración y de explotación de minas en las siguientes zonas y lugares, con las restricciones que se expresan a continuación: Dentro del perímetro urbano de las ciudades o poblados. En las áreas ocupadas por construcciones rurales, incluyendo sus huertas, jardines y solares anexos, siempre y cuando se cuente con el consentimiento de su dueño o poseedor... En las zonas definidas como de especial interés arqueológico, histórico o cultural siempre y cuando se cuente con la autorización de la autoridad competente. En las playas, zonas de bajamar y en los trayectos fluviales servidos por empresas públicas de transporte y cuya utilización continua haya sido establecida por la autoridad competente...En las áreas ocupadas por una obra pública o adscritas a un servicio público siempre y cuando... En las zonas constituidas como zonas mineras indígenas siempre y cuando las correspondientes autoridades comunitarias, dentro del plazo que se les señale, no hubieren ejercitado su derecho preferencial a obtener el título minero para explorar y explotar, con arreglo a lo</p>	C.N. C.I.
-------	------	--	--	---	--------------

C 398	2012	Control a la explotación ilícita de minerales regulado en la ley del plan nacional de desarrollo-cosa juzgada constitucional respecto de la no exigencia de consulta previa a comunidades étnicas. Demanda de inconstitucionalidad: contra los artículos 106, 107 (parcial) y 112 de la ley 1450 de 2011 “Por la cual se expide el Plan Nacional de Desarrollo, 2010-2014”		Igual al anterior, otro demandante	
C 943	2012	Creación de la Autoridad nacional de Licencias Ambientales ANLA :		general	

T 348	2012	<p>La Asociación de Pescadores de las Playas de Comfenalco - ASOPESCOMFE solicita amparo los derechos s al trabajo, a la paz, a la salud mental, a la vida digna, a la libre escogencia de profesión u oficio, a la protección especial de la tercera edad, de las minorías étnicas y de la diversidad cultural y a la dignidad humana, y en consecuencia, que se ordene al Consorcio Vía al Mar que se abstenga de encerrar el sitio donde los pescadores parquean sus botes de madera y realizan su labor de pesca, hasta tanto no se llegue a un acuerdo sobre el resarcimiento de los perjuicios que se están causando con la realización del proyecto Anillo Vial Malecón de Crespo.</p> <p>Conсорcio Vía al Mar mantiene y opera la carretera Cartagena – Barranquilla, ruta 90A, conocida como la vía al mar y tiene a cargo las labores de diseño y construcción del anillo vial de Crespo. A través de la Resolución No. 1630 de 24 de agosto de 2009, se concedió licencia ambiental. Dicen que desde hace muchos años han desarrollado la pesca artesanal en las playas que anteriormente eran llamadas Crespo o Marbella, y hoy se llaman playas de Comfenalco. Comercializaban frutos del mar y hacían las reuniones de la Asociación, y utilizaban el espacio para parquear allí sus botes mientras pescaban. Pescan con cordeles, anzuelos y señuelos que capturan en las orillas del agua con las carnadas comunes de los pescadores artesanales. Aducen que desde hace unos meses, se está realizando un megaproyecto denominado “Anillo Vial Malecón de Crespo” en la zona donde pescan, que implica la construcción del túnel del Crespo. Las entidades competentes no les han realizado ningún llamado formal para escuchar sus opiniones en relación con el proyecto.</p>	<p>Ministerio del Interior certificación sobre la presencia de comunidades indígenas y negras en el área de influencia del proyecto. Mediante las certificaciones OFI09-15106-GCP-0201 y la OFI11-31911-GCP-201 del 14 de mayo de 2009 y del 28 de julio de 2011, respectivamente, el Ministerio del Interior certificó la no presencia de las comunidades mencionadas en la zona del proyecto.</p>		C.N.
-------	------	--	---	--	------

T 376	2012	<p>Jovannys Pardo Castro presentó acción de tutela contra la Dirección Marítima de la Capitanía de Puerto del Distrito Turístico y Cultural de Cartagena, por considerar que esa autoridad vulneró sus derechos fundamentales al mínimo vital, el trabajo y el debido proceso en relación con el principio de confianza legítima; así como el derecho fundamental de los Consejos Comunitarios de la Comunidad Negra de Unidad Comunera del Gobierno Rural de La Boquilla, Localidad de la Virgen y Turística del Distrito Turístico y Cultural de Cartagena (en adelante, Comunidad de La Boquilla) a ser consultada previa la entrega de una concesión sobre un área de 8.194 mts² de playa en el sector de Cielo Mar de La Boquilla (Cartagena) a la empresa Inversiones Talaramé y Compañía S.A.</p>	<p>Recientemente, el Incoder expidió la resolución 0467 de 2012, por la cual se reconoce el título colectivo a la Comunidad de La Boquilla[102]. En el acápite del acto administrativo referente a los datos etnográficos, tomando como fuente la tradición oral de la propia comunidad, se explica su proceso histórico, las transformaciones que han tenido lugar en su seno, y la forma en que el entorno ha incidido en su forma de vida. A continuación se presenta una síntesis de esa información, acompañada de las conclusiones extraídas en recientes estudios antropológicos sobre La Boquilla y la situación de sus pobladores, ‘los boquilleros’.</p>		
-------	------	---	--	--	--

T 477	2012	<p>USO COMERCIAL DE LA PALABRA COCA POR SUPUESTO PERMISO DE UN WIWA. Acción de tutela instaurada por Luis Evelis Andrade Casama, representante de la Organización Indígena de Colombia -ONIC- en contra de la Superintendencia de Industria y Comercio. Luis Evelis Andrade Casama, representante de la Organización Nacional Indígena de Colombia -ONIC-, demandó en acción de tutela a la Superintendencia de Industria y Comercio por la presunta vulneración de los derechos fundamentales a “la consulta previa libre e informada; a la propiedad colectiva; a la participación en la vida social y económica de la nación; a la identidad e integridad étnica y cultural; a la autonomía de los pueblos indígenas; a la protección de la riqueza cultural de la nación; al debido proceso y al ambiente sano de los pueblos indígenas de Colombia”.</p> <p>Señaló que la Dirección de Signos Distintivos de la entidad accionada mediante las resoluciones N.º 28752 y N.º 29447 del 30 y 31 de mayo de 2011, respectivamente, concedió, por 10 años, el registro de las marcas mixtas “Coca Indígena” y “COCA ZAGRAHA” a Héctor Alfonso Bernal Sánchez, con el fin de distinguir en el mercado la comercialización, distribución, publicidad y otros productos artesanales y legales a base de hoja de coca.</p>	<p>no es un caso de consulta previa, sino de propiedad intelectual</p>	<p>Dijo que en el expediente de solicitud de marcas reposa una “carta del Comisario Mayor el Resguardo Indígena WIWA GOMAKE, JOSÉ ALEJANDRO BARROS LAZANO, (...) en la que manifiesta autorizar de manera personal e individual, en su condición de Comisario Mayor de tal Resguardo, al señor Bernal Sánchez para el uso de nombres que hacen parte del patrimonio cultural de los pueblos indígenas y la explotación del patrimonio biológico, condicionadas al cumplimiento de la ley y evitar la vulneración de los derechos de las otras comunidades, pero nunca para el registro de marcas”. El 6 de julio de 2011 la Organización WIWA YUGUMAIUN BUNKUAMARRUA TAYRONA denuncia ante la entidad accionada que José Alejandro Barros fue asaltado en su buena fe y le hizo firmar una carta que no tenía como propósito registrar una marca y añadió que las decisiones en esta comunidad son tomadas de manera concertada, según los propios usos y costumbres, involucrando a las 32 autoridades que conforman ese pueblo y consultando a las autoridades espirituales, más cuando se trata del patrimonio de todos los pueblos indígenas.</p>	
-------	------	--	---	---	--

T 514	2012	La Organización Regional Indígena del Valle del Cauca –ORIVAC– consideró que dicho nombramiento era vulneratorio de la identidad cultural y de la etnoeducación de la comunidad “Kwet wala”, debido a que el señor Ortega Rengifo no pertenece a dicha comunidad, no comparte su cultura, usos sociales y cosmovisión. En consecuencia la ORIVAC consideró que la decisión anterior afectaba directamente a la comunidad indígena, razón por la cual debió ser consultada con ella, lo que no ocurrió.		Nombramiento de persona en una escuela intercultural	
T 680	2012	TITULACIÓN NO CONSULTA. Tierras baldías del archipiélago de Islas del Rosario y San Bernardo que no han sido tituladas al CC. se ordene a la Nación – Ministerio de Agricultura – INCODER, lo siguiente: i) tramitar la solicitud de titulación colectiva presentada por los accionantes; ii) dar una respuesta de fondo a dicha solicitud, respuesta que, al decir de los demandantes, debe contener un ejercicio de ponderación entre el carácter de baldíos reservados que tienen los predios de las Islas del Rosario y los derechos fundamentales de las comunidades negras y de los demás demandantes; iii) retrotraer todos los contratos de arrendamiento y/o usufructo que se hubieren celebrado sobre predios que hagan parte del globo de terreno objeto de esta solicitud de titulación colectiva; iv) suspender la totalidad de las transacciones jurídicas que se encuentren en curso en relación con estos mismos predios, así como los desalojos de la población nativa que los ocupa, actividades que sólo podrían reanudarse una vez exista una respuesta de fondo frente a la solicitud de titulación colectiva a que se ha hecho referencia; v) no realizar otra operación de este tipo en relación con los citados terrenos hasta tanto no exista una decisión de fondo sobre esa misma solicitud.	Dentro del marco de lo previsto en la Ley 70 de 1993 y el Decreto 1745 de 1995, organización que fue inscrita y registrada por la Secretaría de Participación y Desarrollo Social de la Alcaldía Mayor de Cartagena el 21 de febrero de 2005. Dicho Consejo, accionante dentro de este proceso, presentó el 16 de febrero de 2006 a consideración del INCODER una solicitud de titulación colectiva “del globo de terreno ocupado ancestralmente por la comunidad negra de las Islas del Rosario”, para lo cual invocó el artículo 55 transitorio de la Constitución Política, así como la Ley 70 de 1993 y el Decreto 1745 de 1995, anteriormente referidos. MinInt: Relató que el tema específico ha sido abordado en varias reuniones de la Comisión Consultiva de Alto Nivel de Comunidades Negras sin llegarse hasta esa fecha a ningún acuerdo al respecto. Donde ha estado el antropólogo Carlos Durán. También se adjuntó copia de varios documentos relativos a la constitución, reconocimiento y representación legal del Consejo Comunitario que obra como demandante.		

T 693	2012	DOBLE CALZADA LOBOGUERRERO BUENAVENTURA. La Unión Temporal de Desarrollo Vial del Valle del Cauca y Cauca interpuso acción de tutela contra el Ministerio del Medio Ambiente y Desarrollo Sostenible, por considerar que dicha entidad había vulnerado su derecho al debido proceso administrativo al exigirle para la expedición de la licencia ambiental requerida, la actualización de las certificaciones sobre presencia de comunidades indígenas o negras en el área de desarrollo del contrato de obra pública, sin que así lo prevea la ley.	negó certificación		
T 993	2012	Acción de tutela presentada por Luis Silvestre Suárez contra el Ministerio del Medio Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial), Ministerio del Interior, Instituto Nacional de Concesiones -INCO-), Instituto Nacional de Vías -INVIAS-, Corporación Autónoma Regional del Tolima -Cortolima-, y Alcaldía Municipal del Guamo, Tolima. El ciudadano Luis Silvestre Suárez, en su calidad de gobernador del cabildo indígena La Luisa del Pueblo Pijao, asentado en la vereda La Luisa del sector La Guaca en jurisdicción del municipio del Guamo, Tolima, interpuso acción de tutela, el treinta (30) de agosto de dos mil once (2011), contra diferentes entidades públicas por considerar que vulneraron el derecho fundamental a la consulta previa, la integridad étnica y el debido proceso de todos los integrantes de dicha colectividad al adelantar la construcción del proyecto variante el Guamo en su territorio ancestral y afectar de manera negativa su entorno natural y el yacimiento arqueológico que allí se encuentra.	Dirección de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior y de Justicia mediante oficio OF106-15960-DET-1000 del 12 de julio de 2006, certificó que en el área de influencia del proyecto no se registran comunidades negras o indígenas. <i>La Dirección de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior y de Justicia reconoció como parcialidad indígena a la comunidad La Luisa del Pueblo Pijao asentada en la vereda La Luisa, sector La Guaca, en jurisdicción del municipio del Guamo, en el departamento del Tolima, mediante Resolución 097 del 10 de agosto de 2010; y que mediante oficio No. OFI06-15960-DET-1000 del 12 de julio de 2006 certificó que en el área de influencia del proyecto no se registran comunidades indígenas.</i>		

T-823	2012	<p>Demandó ante el juez de tutela la protección de su derecho fundamental a la participación, presuntamente vulnerado por la Gobernación del Valle del Cauca ante la negativa de convocar a sesión pública a los consejos comunitarios de este departamento con el fin de que las comunidades negras elijan a sus representantes ante las comisiones consultivas departamentales y de alto nivel. mediante oficio adiado el 19 de enero de 2011, le solicitó al entonces Ministro del Interior y de Justicia que adecuara las condiciones para que los consejos comunitarios pudieran reunirse, así como también que reestructurara las comisiones consultivas departamentales y de alto nivel. No obstante, afirma, las respuestas del Ministerio del Interior como del Gobernador del Valle no abordan el fondo del asunto. CONFORMACIÓN ALTA CONSULTIVA, POR LA CONVOCATORIA DE MININTERIOR</p>		<p>Ministerio del Interior expidió la Resolución No. 0121 del 30 de enero de 2012, a través de la cual se convocó a los representantes legales de los Consejos Comunitarios de las Comunidades Negras y los Raizales de San Andrés, Providencia y Santa Catalina, a asambleas departamentales con el fin de que eligieran a sus delegados para que éstos actuaran transitoriamente como cuerpo de representación en el nuevo mecanismo de participación de estas comunidades. 4.2.2.3 Adicional a lo anterior, refiere, dispuso convocar a los Consejos Comunitarios que contaran con título colectivo adjudicado por el Instituto Colombiano de Desarrollo Rural (INCODER). 4.2.2.4 Manifiesta que la representación de las comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras fue conformada de forma transitoria por los representantes legales que resultaran elegidos al interior de los consejos comunitarios, tal y como lo dispuso el Consejo de Estado mediante sentencia del 5 de agosto de 2010, en la que declaró la nulidad de algunos apartes del Decreto 2248 de 1995 -derogado por el Decreto 3770 de 2008-, referidas específicamente a las expresiones “organizaciones de base”. 4.2.2.5 Cuenta que de acuerdo con lo dispuesto en la Resolución 0121 de 2012, el departamento del Valle del Cauca tenía derecho a contar con cuatro delegados, los cuales resultaron electos el pasado 14 de febrero de 2012, y representan no</p>
-------	------	--	--	--

C 027	2011	75. CONSULTA PREVIA DE COMUNIDAD ÉTNICA- Carácter obligatorio para la expedición de disposiciones de orden legislativo y administrativo requeridas en desarrollo del tratado (S. C-027/11)			
C 187	2011	58. CONSULTA PREVIA A LAS COMUNIDADES INDÍGENAS Y AFRODESCENDIENTES EN MATERIA DE TRATADOS INTERNACIONALES-Jurisprudencia constitucional (S. C-187/11, C-767/12, C-622/13)			
C 366	2011	147. CONSULTA PREVIA DE COMUNIDADES Y GRUPOS ÉTNICOS-No toda medida legislativa que concierna a los pueblos indígenas y tribales está sujeta al deber de consulta (S. C-030/08, C-366/11, C-943/12)			

C 366	2011	<p>REFORMA AL CÓDIGO DE MINAS-Inexequible por exigencia de la realización de una consulta previa a las comunidades indígenas y afro descendientes. Demanda de inconstitucionalidad contra la Ley 1382 de 2010, “Por la cual se modifica la Ley 685 de 2001 Código de Minas.” la Ley 1382 de 2010, en su integridad, es inexequible comoquiera que viola los artículos 2º, 7º, 40 y 330 de la Constitución, al igual que el artículo 6º del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo – OIT, que consideran hace parte del bloque de constitucionalidad. Lo anterior, porque no fue consultada a las comunidades indígenas y afrodescendientes antes de la radicación del proyecto de ley por parte del Ministerio de Minas y Energías, ni durante su trámite en el Congreso. la Ley 1382 de 2010 “afecta gravemente los derechos de los pueblos indígenas y de las comunidades afrodescendientes que se encuentran ubicados en zonas susceptibles de explotación minera,” razón por la cual debió consultarse su contenido a esas comunidades. Al respecto, explican que dicha ley hace parte del “proyecto de expansión minera” que “consiste en el conjunto de políticas públicas de contenido legal, económico y político, con las cuales el Estado ha buscado industrializar la actividad minera mediante la protección y promoción de la inversión privada, nacional y extranjera, en la explotación de los recursos mineros en Colombia.”</p>		<p>PROCESOS DE LA CONSULTA PREVIA EXPLICA QUE ES LA PRECONSULTA</p>	
-------	------	--	--	---	--

C 367	2011	El demandante considera que la disposición acusada infringe los artículos 1°, 2°, 3°, 4°, 7°, 9°, 13, 40, numeral segundo; 93; 329, y 330 de la Constitución Política. Igualmente, los artículos 6, 7°, 13 numeral 1°, y 15 del Convenio 169 de 1989 adoptado por la Organización Internacional del Trabajo, OIT; Convenio que fue aprobado por Ley 21 de 1991 y que, en concordancia con el artículo 93 de la Constitución Política, forma parte del bloque de constitucionalidad. En este sentido indica que, “la ley 1382 de 2010 debe ser declarada inexecutable por la omisión, del derecho de consulta en cabeza de las comunidades indígenas”. solicita a la Corte Constitucional que declare la inconstitucionalidad de la Ley 1382 de 2010 modificatoria de la Ley 685 de 2001. Reforma Código Minero		
T 116	2011	Contra el departamento. Con fundamento en los hechos narrados, la Gobernadora del Resguardo Indígena Páez de la Gaitana exigió la protección de los derechos fundamentales a la consulta previa y a una educación que respete y desarrolle la identidad cultural de su resguardo, los cuales considera que están siendo vulnerados por el demandado al excluir, sin consulta previa, a la Institución Educativa Promoción Social de Guanacas y sus respectivas sedes del decreto 0591 de 2009 que determinó los establecimientos educativos oficiales –con sus respectivas sedes- que se encuentran ubicados en territorios indígenas y atienden población indígena, lo cual descarta la aplicación de una política etnoeducativa en la referida entidad. Solicitó entonces que se “declare la suspensión provisional del decreto 0102-04-2010 en su artículo primero en lo relacionado con la Institución educativa Promoción Social de Guanacas y sus sedes (...)”		ETNOEDUCACION

T 129	2011	<p>CONSTRUCCIÓN DE CARRETERA, INTERCONEXIÓN ELÉCTRICA BINACIONAL Y CONCESIÓN DE MINAS EN CHOCO. Acción de tutela a nombre de los resguardos Chidima-Tolo y Pescadito Embera-Katio contra los Ministerios de Transporte, Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial, Interior y de Justicia, de Minas y Energía, de Agricultura, de Defensa, el Consejo Asesor de Regalías adscrito al Departamento Nacional de Planeación, las alcaldías de Unguía y Acandí, la Corporación Autónoma Regional del Chocó (Codechocó), el Ejército Nacional, la Brigada XVII y la Agencia Logística de las Fuerzas Militares. por considerar vulnerados sus derechos a la consulta previa, a la participación, a la propiedad colectiva, a no ser desplazados, al debido proceso, al reconocimiento de la diversidad étnica y cultural de la Nación, a la vida y subsistencia como pueblo indígena.</p> <p>Los problemas generales por las que interponen la presente acción de tutela y por la que solicitan que se protejan sus derechos pueden ser resumidos en los siguientes términos: (i) los trabajos correspondientes a una carretera que atravesaría los resguardos; (ii) el proyecto de interconexión eléctrica entre Colombia y Panamá; (iii) los trámites de concesión minera para explotación de oro; y (iv) la invasión ilegal del territorio, así como el peligro de desplazamiento por la expectativa económica de las obras y proyectos.</p>			
-------	------	--	--	--	--

T 379	2011	<p>Nombramiento de maestros indígenas. el Gobernador del Resguardo Indígena Quillasinga “Refugio del Sol” exigió la protección de los derechos fundamentales a la consulta previa y a una educación que respete y desarrolle la identidad cultural de la comunidad indígena que representa, los cuales, a su juicio, están siendo vulnerados por los demandados al desvincular a varios docentes pertenecientes a su comunidad, quienes se encontraban en calidad de provisionales en la IEM El Encano del Municipio de Pasto, en razón de la realización del respectivo concurso de méritos. Solicitó entonces que se ordene a los demandados que “realicen el nombramiento de los docentes sugeridos y reconocidos y avalados por el Resguardo Indígena Quillasinga Refugio del Sol Territorio del Encano – Municipio de Pasto, teniendo en cuenta a los señores docentes William Armando Alpala Portillo, Ligia Margarita Ortega, Nathaly Noguera y Cecilia del Carmen Bacca López, quienes se encuentran plenamente avalados por el Resguardo y tienen conocimiento de los usos y costumbres del mismo, en las condiciones que establece la ley actualmente, hasta tanto se realice el concurso especial para comunidades indígenas y raizales de acuerdo a los lineamientos legales ya anunciados”[18].</p>		Educación intercultural, autonomía	
T 601	2011	<p>Acción de tutela promovida por el resguardo indígena de San Lorenzo, comunidad Embera Chamí, contra la Alcaldía Municipal de Riosucio, Caldas, con citación oficiosa de la Gobernación de Caldas. La administración local de Riosucio ha impulsado un modelo de desarrollo comunitario basado en el apoyo a las juntas de acción comunal, estamentos que no han sido concebidos como asociaciones propias de la dinámica regular de los resguardos indígenas, sino como un mecanismo para suplantar el gobierno propio de la comunidad, lo cual ha implicado un retroceso en el proceso de reconstrucción étnica de las comunidades indígenas que, adicionalmente, está incluido en el Plan de Desarrollo Municipal 2008-2011.</p>		Participación como cabildo no como JAC frente al municipio	

T 693	2011	<p>Oleoducto de los Llanos: Campo Rubiales - Cusiana. Los achagua dicen a través de la acción constitucional, los accionantes pretenden:</p> <p>La suspensión provisional de la Resolución 1712 del 29 de agosto de 2006, mediante la cual el Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial otorgó licencia ambiental al proyecto “Oleoducto de los llanos” desde el campo Rubiales hasta las facilidades del CPF Cusiana. La realización de la consulta previa correspondiente, inaplicando el Decreto 1320 de 1998. La suspensión de las actividades petroleras adelantadas por la empresa Meta Petroleum Limited, y toda actividad inconulta hasta tanto no se culmine la consulta previa.</p>	<p>DAI-0220 del 2 de marzo de 2009, en el caso del Proyecto “Oleoducto Campo Rubiales - El Porvenir” no se hacía necesario adelantar el procedimiento de consulta previa, dado que en el área de influencia del proyecto no se encuentran comunidades pertenecientes a grupos étnicos. Sin embargo, anotó que antes de ser notificado de la presente acción, el Ministerio no tenía conocimiento de los hechos narrados por el accionante, pero, en cumplimiento de sus funciones, se comprometió a efectuar las investigaciones pertinentes. En relación con la afirmación de violación de la licencia ambiental por parte de la Empresa, agregó que el asunto debe ser conocido por las respectivas autoridades ambientales.</p>		
-------	------	---	--	--	--

T 880	2011	<p>Miembros del Pueblo Indígena Motilón Barí, caciques, líderes e integrantes de las distintas comunidades que lo conforman, demandan la protección de sus derechos a la diversidad étnica y cultural, a la participación en las decisiones que los afectan, a la vida y a la integridad, que consideran vulnerados, porque el Ministerio del Interior y de Justicia expidió una certificación que los desconoce y el Ministerio de Ambiente Vivienda y Desarrollo Territorial una licencia ambiental, para adelantar una explotación y exploración de petróleo en su territorio, sin consultarlos. GEOCOL LTDA.</p>	<p>El 13 de diciembre del mismo año, la Dirección General de Asuntos Indígenas : “ (...) que en el momento no contamos con una verificación cartográfica; Sin embargo, con la información sobre comunidades reconocidas se establece que en jurisdicción de los municipios de Tibú, El Tarra, Convención y Teorama se encuentran las comunidades indígenas que a continuación se relacionan así:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Municipio de Tibú: Resguardos Gabarra Motilón Barí, pertenecientes a la etnia Barí; comunidad Bedoquira, Cacricacha identificada por el DANE como etnia Barí. - Municipio de El Tarra: Comunidad no determinada identificada por el DANE como perteneciente a la etnia U’wa. - Municipio de Convención y Teorama: Resguardo Gabarra y Motilón Barí, pertenecientes a la etnia Barí (...).” <p>5 de junio de 2003, el Director de Etnias del Ministerio del Interior y de Justicia, mediante Oficio dirigido al Gerente de GEOCOL LTDA., en respuesta a la solicitud de información sobre presencia de comunidades indígenas en el área en mención, expuso:</p> <p>“1.Revisadas las bases de datos DANE 2001, Asociación de Cabildos y/o autoridades tradicionales y de reconocimiento de esta Dirección, SE REGISTRA la comunidad indígena Barí denominada Beroquira-Cacricacha, en el municipio de Tibú, por lo que se debe dar cumplimiento a la realización del proceso de consulta previa de que trata el artículo 330 de la Constitución Política, el artículo 7 de la Ley 21 de 1991 y el artículo 76 de la Ley 99 de 1993”. No obstante, el 10 de febrero de 2005, la Directora de Etnias del Ministerio del Interior y de Justicia, atendiendo una solicitud presentada por ECOPETROL S.A., certificó que “en el área del</p>	
-------	------	--	---	--

T 1045A	2010	<p>LA TOMA: Acción de tutela instaurada por Yair Ortiz Larrahondo y Francia Elena Márquez Mina, obrando a nombre propio y en representación del Consejo Comunitario del corregimiento La Toma, municipio de Suárez, Cauca, contra la Alcaldía de Suárez; los Ministerios del Interior y de Justicia; de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial; de Minas y Energía; INGEOMINAS; el Juzgado 1° Administrativo del Circuito de Popayán; el señor Héctor Jesús Sarria; y la Corporación Autónoma Regional del Cauca (CRC). “el predio rural ubicado en el corregimiento de La Toma que tiene carácter ancestral y una extensión de 7000 hectáreas aproximadamente ha sido habitado y explotado de manera artesanal por las comunidades negras de la zona desde el proceso de esclavización que data aproximadamente de 1636”, e indicaron que dicha actividad, “en la actualidad”, permite que 1300 familias obtengan “su sustento económico” (f. 1 cd. inicial).</p> <p>2. Señalaron que mediante licencia “BFC-021 expedida por INGEOMINAS”, se otorgó al señor Héctor Jesús Sarria la explotación de un yacimiento de oro “consistente en 99 hectáreas y 6507 metros cuadrados localizada en la desembocadura de la quebrada La Turbina río Cauca, por un término de 10 años prorrogables” (fs. 1 y 2 ib.). Agregaron que el título BFC-021, está “en el registro minero nacional del 27 de junio de 2007, actualmente se encuentra en etapa de explotación sin acreditar la licencia ambiental” (f. 3 ib.).</p> <p>Frente a lo anterior, indicaron los accionantes que en el proceso de entrega del título minero al señor Sarria, otorgado por INGEOMINAS, no se adelantó proceso de consulta previa por parte del Ministerio del Interior y de Justicia, “aún cuando se trata de un proyecto que está en capacidad de afectar la autonomía y la identidad e integridad cultural, las prácticas tradicionales de producción y el medio ambiente” (f. 2 ib.).</p>	<p>AMBIGÜEDAD DEL MIN. mayo 26 de 2010, la Coordinadora del Grupo de Consulta Previa dijo que: Héctor Jesús Sarria solicitó en mayo 19 de 2006, que certificara “la presencia de comunidades étnicas dentro del área de influencia de la licencia BFC-021”, así, en agosto 29 siguiente, mediante oficio “OFI06-20358-DET-1000” la profesional universitaria de la Dirección de Etnias de dicha cartera le informó al señor Sarria que “no se registran comunidades indígenas en el municipio de Suárez, Cauca. De acuerdo a la información suministrada por el jefe de unidad de gobierno de la Alcaldía... se registran comunidades negras en la vereda el Tambo” (f. 42 cd. inicial).</p> <p>en febrero 3 de 2009, a través de radicado “EXT09-4488” Sarria, pidió “certificación de comunidades indígenas exclusivamente, para adelantar el trámite de obtención de Licencia Ambiental en el área de influencia de la licencia minera BFC-021, mediante oficio “OFI09-8353-GCP-0201” de marzo 19 siguiente, la Coordinadora del Grupo de Consulta Previa del Ministerio informó que “no hay presencia de comunidades en indígenas”.</p> <p>marzo 30 de 2009, registrado ante el Ministerio del Interior y de Justicia, Sarria pidió al “Director de Asuntos Indígenas, Minorías y ROM... y al Director de Asuntos para Comunidades negras... solicita certificación de presencia de comunidades negras e indígenas en el área del Contrato de Concesión BFC-021”.</p> <p>Debido a “las múltiples solicitudes del señor Sarria, se comisionó al... profesional universitario del Ministerio del Interior y de Justicia”, en junio 10 y 11 de 2009, a realizar una visita de verificación en el área de influencia, quien concluyó:</p>	<p>Francia: “El Ministerio del Interior... quien está certificando que al interior... del título solicitado por el señor Sarria no hay presencia de estos grupos étnicos, toda vez que la solicitud de concesión del señor Sarria no corresponde a La Toma sino que está situado exactamente en la vereda El Tamboral, quebrada La Turbina de este mismo Municipio.</p> <p>C.N.</p>
---------	------	--	---	---

T 547	2010	<p>Puerto Brisa. cción de tutela en contra del Ministerio del Interior y de Justicia, del Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial y de la Empresa Puerto Brisa S.A., solicitando la protección de los derechos fundamentales de los pueblos Kogui, Arhuaco, Kankuamo y Wiwa de la Sierra Nevada de Santa Marta a la consulta previa, como manifestación del derecho a la participación en las decisiones que los afectan; a la diversidad étnica, social, cultural y religiosa; a la autonomía y al debido proceso, que consideran vulnerados con el trámite y la expedición de la Resolución 1298 de 30 de junio de 2006, mediante la cual el Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial otorgó licencia ambiental a la empresa Brisa S.A. para el proyecto denominado “Construcción y Operación de la Fase 1 del ‘Puerto Multipropósito de Brisa’, localizado en jurisdicción del Municipio de Dibulla, Corregimiento de Mingueo, Departamento de la Guajira”, en área que, afirman, forma parte del territorio ancestral de las comunidades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta.</p>			C.N.
-------	------	---	--	--	------

T 745	2010	<p>Los actores, Rafael Elías Escobar y Ramiro Torres Espinoza, en representación de la Empresa Asociativa de Agricultores del Corregimiento de Pasacaballos[2] y la Veeduría Ciudadana ‘Ojo Pelao’ respectivamente, alegan la desatención de la obligación de consultar a las comunidades negras que habitan la zona, de la variante a Barú.</p> <p>Que mediante oficio número 000569 de fecha 16 de octubre de 2008 la Directora Territorial de Bolívar del Instituto Colombiano de Desarrollo Rural INCODER, MARÍA LUISA BROCHET BAYONA, certificó que actualmente en sus archivos no aparecen registrados territorios colectivos legalmente constituidos ó en trámite de adjudicación [sic] los Consejos comunitarios de la comunidad negra de la unidad comunera de gobierno rural de Barú de la localidad histórica del Caribe Norte, consejo comunitario de comunidades negras de la unidad comunera de gobierno rural de Ararca y consejo comunitario del corregimiento de Pasacaballos.</p> <p>Que al no concurrir los lineamientos contemplados en los artículos 1, 2 y 3 del decreto 1320 de 1998 no era procedente convocar a Consulta Previa conforme a la norma en cita.”</p>	<p>En respuesta al oficio OPTB-126/2010, la coordinadora del Grupo de Consulta Previa del Ministerio del Interior y de Justicia remitió informe a través del cual se puso de presente que “una vez revisadas las bases de datos institucionales aportadas por la Dirección para Comunidades Negras, Afrocolombianas, Raizales y Palenqueras sobre comunidades negras, se pudo establecer la presencia de:</p> <ul style="list-style-type: none"> · Asociación para aprovechamiento forestal sostenible de Pasacaballos, municipio de Cartagena, departamento de Bolívar. · Asociación por los derechos de las comunidades Negras de Pasacaballos, municipio de Cartagena, departamento de Bolívar. · Consejo Comunitario de la Comunidad Negra del Corregimiento de Santa Ana, municipio de Cartagena, departamento de Bolívar. 		
-------	------	--	--	--	--

Auto 005	2009	<p>Ha adoptado la presente providencia con el objeto de proteger los derechos fundamentales de las comunidades afro colombianas afectadas por el desplazamiento forzado interno, en el marco de la superación del estado de cosas inconstitucional declarado en la sentencia T-025 de 2004, y después de haber convocado una sesión de información técnica el día 18 de octubre de 2007, con la participación de los voceros de las organizaciones y los líderes de las comunidades afro descendientes desplazadas: 1. La necesidad de un enfoque diferencial que reconozca la diversidad de los desplazados afrodescendientes. 2. Competencia de la Corte Constitucional para hacer el seguimiento al cumplimiento de la sentencia T-025 de 2004. CONOCIMIENTO ACTUAL SOBRE LA SITUACIÓN QUE ENFRENTA LA POBLACIÓN AFRO COLOMBIANA DESPLAZADA y CARACTERIZACIÓN DEL FENÓMENO DEL DESPLAZAMIENTO QUE LA AFECTA:</p> <p>Subregistro de la dimensión de la crisis humanitaria en el caso de los pueblos afro colombianos afectados por el desplazamiento forzado. Particularidades del desplazamiento, el confinamiento y la resistencia de los pueblos afrocolombianos. RIESGOS QUE DEMUESTRAN EL IMPACTO DESPROPORCIONADO QUE TIENE EL DESPLAZAMIENTO FORZADO INTERNO EN RELACIÓN CON LOS DERECHOS INDIVIDUALES Y COLECTIVOS DE LAS COMUNIDADES AFRO DESCENDIENTES, 1. El riesgo extraordinario de vulneración de los derechos territoriales colectivos de las comunidades afrocolombianas por el desplazamiento forzado interno. El riesgo extraordinario de agudización de la situación de pobreza y de la crisis humanitaria por el desplazamiento forzado interno, el confinamiento y la resistencia. El riesgo extraordinario de agudización del racismo y la discriminación racial por el desplazamiento forzado interno. El riesgo agravado de vulneración del derecho a la protección estatal y de desconocimiento del deber de prevención del desplazamiento forzado, del confinamiento y de la resistencia de la población afrocolombiana</p>		
----------	------	---	--	--

C 175	2009	<p>Demanda de inconstitucionalidad contra la Ley 1152 de 2007, “por la cual se dicta el Estatuto de Desarrollo Rural, se reforma el Instituto Colombiano de Desarrollo Rural, Incoder, y se dictan otras disposiciones”. Se demanda porque no se consultó a las comunidades étnicas. No se acepta la demanda</p>	<p>La Ley 1152 de 2007 configura una regulación integral y sistemática sobre el desarrollo rural y el uso y aprovechamiento de la propiedad agraria, régimen jurídico que debió someterse al trámite de consulta previa a las comunidades indígenas y afrodescendientes, en razón de la especial connotación que el territorio tiene para estos pueblos, al igual que por la existencia de disposiciones particulares y concretas en el EDR que los afectan directamente. ... Debido a la pretermisión del requisito de consulta previa, la norma acusada deviene inexequible en su integridad.</p>		
T 769	2009	<p>la compañía Muriel Mining Corporation presentó un proyecto de contrato de concesión denominado Mandé Norte, para la exploración y explotación de una mina “de cobre, oro, molibdeno y minerales concesibles”, en los departamentos de Antioquia y Chocó (f. 715 cd. inicial). Comunidad Bachidubi, Resguardo Río Murindó dice que en febrero 4 de 2005, el Gobernador de Antioquia suscribió el “Contrato Único de Concesión Minera”, con la sociedad Muriel Mining Corporation, en el cual se estableció un término de duración de 30 años, prorrogable por el mismo período. Indicaron los demandantes que el proyecto Mandé Norte, cubre parte de los territorios del Resguardo Indígena “Embera de Uradá Jiguamiandó” y afecta “a más de once comunidades indígenas, dos comunidades negras y un número indeterminado de comunidades campesinas” (f. 716 ib.). Además, adujeron que la ejecución del proyecto perturba directamente “los territorios ancestrales de otras comunidades indígenas cuyos asentamientos y resguardos se encuentran en los municipios de Frontino Murry, Urrao, Vigía del Fuerte, Carmen del Darién y el Municipio de Murindó” (f. 717 ib.). Y que ellos no fueron convocados a la CPLI como otros resguardos sí. La Corte ordenó consultarlos</p>	<p>MinInterior que la demanda no procese porque no la firma el gobernador del resguardo. Y que el resguardo referido no esta el área</p>		

C 030	2008	Demanda de inconstitucionalidad a la ley forestal, se acepta y se declara la inexequibilidad, dentro de la arumentación de la corte se da una amplia explicación de los casos en que se debe contar con la consulta a las comundiades negras e indígenas en casos que les afecten directamente. Se dan los lineamientos generales de cuñando, cómo y cuándo aplicar consultas previas.			
C 461	2008	Demanda al plan de desarrollo 2006-2010 porque no se consultó con las comunidades indígenas y negras. Se dio exequibilidad al Plan	la consulta previa también debe realizarse antes de la elaboración de los presupuestos y la ejecución de proyectos de inversión financiados con recursos del presupuesto nacional que afecten directamente a las comunidades indígenas. Por ello la Corte declaró la exequibilidad condicionada de la Ley 1151 de 2007 “por la cual se expide el Plan Nacional de Desarrollo 2006-2010”, “en el entendido de que se suspenderá la ejecución de cada uno de los proyectos, programas o presupuestos plurianuales incluidos en la misma que tengan la potencialidad de incidir directa y específicamente sobre pueblos indígenas o comunidades étnicas afrodescendientes, hasta tanto se realice en forma integral y completa la consulta previa específica exigida por el bloque de constitucionalidad, de conformidad con las pautas trazadas para ello por la jurisprudencia constitucional”		
T 880	2006	335. DERECHO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS A LA CONSULTA PREVIA-Desarrollo normativo y jurisprudencial (SU.383/03, T-382/06, T-880/06, T-129/11, T-1080/12)	Así mismo, refirió que mediante comunicación de julio 21 siguiente, radicada ante ese Ministerio, el señor Héctor Jesús Sarria informó que es titular de la licencia BFC-021 “para la explotación técnica de un yacimiento de oro”, por lo que solicitó la apertura del proceso de consulta previa con la comunidad de La Toma.		1

T- 025	2004	Demanda que agrupa n totoal de 108 expedientes por el incumplimiento a los auxilios mínimos de la población desplazada dentro de la que se incluyen varias familias indígenas. esta sentencia no tiene relación explícita con al consulta previa, sino con la protección de la población despalzada o en riesgo de desplazamiento y señala como especialmente vulnerables a los indígenas y poblaciones afrodescendeintes			
SU 383	2003	La Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana OPIAC demanda la protección transitoria de sus derechos fundamentales a la vida, existencia comunitaria, medio ambiente sano, libre desarrollo de la personalidad, debido proceso y derecho a la participación de los pueblos indígenas en las decisiones que los afectan, que estarían siendo quebrantados por los accionados al ordenar y autorizar la fumigación de cultivos ilegales, en sus territorios. Programa de Erradicación de Cultivos Ilícitos. Se ordena consultar con los pueblos.	Igualmente, expresó que en esa misma fecha el interesado, mediante comunicación N° EXT09-35712, “informa que desiste de la solicitud de apertura del trámite de Consulta Previa... teniendo en cuenta que la visita de verificación efectuada concluyó que no había presencia de Comunidades Étnicas en el área del proyecto”, y solicitó la intervención de los Ministerios del Interior y de Justicia, y de Minas y Energía para que conjuntamente “organicen y dirijan un programa de socialización con las Comunidades del Corregimiento de La Toma” (fs. 44 y 45 ib.).		
T 620	2003	Demanda a una ley que propone crear nuevos mecanismos de explotación de sal en las alinas de Manaure de las que son parte algunas comundiades indiegnas wayúu que no fueron consultadas.	se declaró exequible la ley		
T 955	2003	Acción de tutela instaurada por el Consejo Comunitario Mayor Cuenca Río Cacarica contra el Ministerio del Medio Ambiente demandan la protección transitoria de “nuestros derechos fundamentales a la integridad étnica, social, económica y cultural, a la subsistencia, a no ser sometidos a desaparición forzada, así como los derechos a la Participación y Debido Proceso”, que están siendo quebrantados por los accionados al tolerar, permitir y adelantar la explotación de madera en su territorio colectivo.Se odenó realizar la consulta en 3 meses	En respuesta a las solicitudes de Héctor Jesús Sarria, en oficio OFI09-33002-GCP-0201 de septiembre 29 de 2009, la Coordinadora del Grupo de Consulta Previa del Ministerio del Interior y de Justicia reportó “coordinar y programar con el concesionario del contrato BFC-021... para poder iniciar el proceso de apertura y socialización del proyecto de explotación con la comunidad existente en el corregimiento de La Toma-municipio de Suárez-Cauca”, advirtiendo que debe “planificar dicha actividad de acuerdo al cronograma del grupo de Consulta Previa” (f. 45 ib.).		

T. 955	2003	Sentencia T-955/03 de la Corte Constitucional. Acción de tutela instaurada por el Consejo Comunitario Mayor Cuenca Río Cacarica contra el Ministerio del Medio Ambiente y otros. http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2003/T-955-03.htm			
C 891	2002	La ONIC demanda el código de minas en algunos artículos entre ellos la propiedad de los recursos mineros y la explotación de los territorios indígenas. Se declaran exequibles o constitucionales todos los artículos demandados			
C 169	2001	circunscripción nacional especial. Revisión constitucional del proyecto de ley número 025/99 Senado y 217/99 Cámara, “por la cual se reglamenta el artículo 176 de la Constitución Política de Colombia”.	Por todo lo anterior, expresó que ese Ministerio no ha iniciado el proceso de consulta previa dado que “el señor Sarria a pesar de inicialmente haber solicitado la apertura de dicho proceso, posteriormente desiste de la solicitud”.	circunscripción nacional especial	C.N. C.I.
T 634	1999	Creación del municipio de Pueblos Bello sin consultar a los arhuacos, dueños del territorio. Dentro de la tutela interpuesta por Marta Lucía Giraldo Restrepo, en su condición de Procuradora Delegada para Asuntos Etnicos, quien ejercita la facultad asignada por el artículo 66 literal F de la ley 201 de 1995 y pide que se respeten los derechos fundamentales del pueblo arhuaco, en cuanto éste no fue tenido en cuenta en la reciente creación del municipio de Pueblo Bello (Cesar). No se acepta alegando que se puede hacer por acción popular.			
T 652	1998	El pueblo mebra katio del Alto Sinú demanda a la empresa Urrá y al estado por no consultarlos para la creación de la represa urrá i, negar la titulación del territorio y no permitir la posesión de los gobernadores. Se concede la consulta previa y se ordena una indemnización en dinero a cada individuo.	No existía el mecanismo de certificación pero se declara la existencia del Pueblo Embera del Alto Sinú.		I
SU 039	1997	El Defensor del Pueblo, presentó ante el Tribunal Superior del Distrito Judicial de Santafé de Bogotá, acción de tutela contra el Ministerio del Medio Ambiente y la Sociedad Occidental de Colombia, Inc., en representación de 19 ciudadanos miembros del grupo étnico indígena U'wa. Durante el proceso de licenciamiento ambiental se hizo una reunión de socialización que se pasó como consulta previa. Se dictó hacer la consulta en 30 días	Se reconoció la existencia pero no el derecho		I

T - 422	1996	Sentencia T-422/96. La diferenciación positiva correspondía al reconocimiento de la situación de marginación social de la que ha sido víctima la población negra y que ha repercutido negativamente en el acceso a las oportunidades de desarrollo económico, social y cultural. http://www.mineducacion.gov.co/1621/articulos-86260_Archivo_pdf1.pdf			
C-086	1994	Caso San Andrés, empleados públicos no deben ser bilingües. Se declara que el departamento tiene la potestad de exigir el manejo del idioma inglés como lengua oficial de la isla a sus funcionarios.		servidores públicos - carácter étnico del departamento	raizales
T-380	1993	derecho al territorio de la comunidad Emberá-Katío del río Chajeredó (Antioquia), especialmente su derecho a ser consultadas antes de que se llevara a cabo la explotación de recursos naturales renovables ubicados en su territorio			
T-428	1992	El resguardo indígena de Cristianía, ubicado en jurisdicción del municipio de Jardín departamento de Antioquia, se ha visto afectado por la ampliación, rectificación y pavimentación de la carretera que de Remolinos conduce a Jardín, continuación de la "troncal del café", vía contratada por el Ministerio de Obras Públicas con el consorcio de ingenieros Solarte. La remoción de tierra afecta al resguardo y no se les consultó por los daños. Se compensan por dinero no se ordena consulta, tampoco se pide de forma explícita	Conflicto de 2 intereses colectivos. Text de proporcionalidad		I

PRENSA CONSULTA PREVIA.xlsx

CUADRO DE PRENSA EL ESPECTADOR						
Periódico	Año	Mes	Día	Nombre del archivo	Dirección electrónica	Población
El Espectador	2015	Febrero	23	Procuraduría general formuló pliego de cargos contra gobernadora de San Andrés	https://www.elespectador.com/noticias/judicial/procuraduria-general-formulo-pliego-de-cargos-contra-go-articulo-545705	Comunidades étnicas
El Espectador	2015	Octubre	8	Muiscas de Bosa gana lucha por su territorio	https://www.elespectador.com/noticias/bogota/muiscas-de-bosa-ganan-lucha-su-territorio-articulo-593462	Indígenas
El Espectador	2015	Agosto	28	Corte Constitucional ordena suspender explotación de oro a dos empresas en Marmato	https://www.elespectador.com/noticias/judicial/corte-constitucional-ordena-suspender-explotacion-de-or-articulo-582293	Negros e indígenas
El Espectador	2015	Abril	19	Reviven polémica por construcción de Los Ciruelos en el Tayrona	https://www.elespectador.com/noticias/medio-ambiente/revive-polemica-construccion-de-los-ciruelos-el-tayrona-articulo-555935	
El Espectador	2015	Junio	17	Los proyectos que enfrentan a los indígenas y el Distrito	https://www.elespectador.com/noticias/bogota/los-proyectos-enfrentan-los-indigenas-y-el-distrito-articulo-566662	Indígenas
El Espectador	2015	Noviembre	26	Corte negó tutela contra decreto que suspendió temporalmente el uso de playas de Marbella	https://www.elespectador.com/noticias/judicial/corte-nego-tutela-contra-decreto-suspendio-temporalment-articulo-601639	Indígenas
El Espectador	2015	Abril	10	La tormenta que enfrenta el Plan Nacional de Desarrollo	https://www.elespectador.com/noticias/politica/tormenta-enfrenta-el-plan-nacional-de-desarrollo-articulo-554341	Afros
El Espectador	2015	Febrero	6	Falta de consulta previa pone en riesgo PND	https://www.elespectador.com/noticias/politica/falta-de-consulta-previa-pone-riesgo-el-pnd-articulo-542629	
El Espectador	2015	Febrero	9	Plan Nacional de Desarrollo no necesitaba consulta previa	https://www.elespectador.com/noticias/judicial/plan-nacional-de-desarrollo-no-necesitaba-consulta-prev-articulo-542997	Afros
El Espectador	2015	Enero	11	Comienzan consultas para Plan de Desarrollo	https://www.elespectador.com/noticias/politica/comienzan-consultas-plan-de-desarrollo-articulo-536877	Indígenas
El Espectador	2015	Septiembre	1	Corte ordenó suspender Explotación en Vaupés	https://www.elespectador.com/noticias/judicial/corte-ordeno-suspender-actividades-de-explotacion-miner-articulo-583106	Indígenas
El Espectador	2015	Enero	18	El aval del pueblo afro	https://www.elespectador.com/opinion/editorial/el-aval-del-pueblo-afro-articulo-538623	Afros
El Espectador	2015	Septiembre	15	Afrodescendientes no pueden ser desalojados	https://www.elespectador.com/noticias/judicial/corte-advierte-afrodescendientes-no-pueden-ser-desaloja-articulo-586299	Afros
El Espectador	2015	Enero	20	Gobierno e indígenas logran acuerdo	https://www.elespectador.com/noticias/nacional/gobierno-e-indigenas-logran-acuerdo-plan-nacional-de-de-articulo-538963	Indígenas
El Espectador	2015	Mayo	19	Freno de mano a la minería	https://www.elespectador.com/noticias/medio-ambiente/freno-de-mano-mineria-articulo-561414	
El Espectador	2015	Junio	3	De los afro se habla mucho, pero se hace poco	https://www.elespectador.com/noticias/politica/de-los-afro-se-habla-mucho-se-hace-poco-articulo-564162	Afros

PRENSA CONSULTA PREVIA.xlsx

El Espectador	2015	Agosto	28	ONU alerta por vulnerabilidad de población afro	https://www.elespectador.com/noticias/politica/onu-alerta-vulnerabilidad-de-poblacion-afrocolombiana-b-articulo-582250	Afros
El Espectador	2015	Junio	1	Se suspende construcción de trén de carbón hacia Santa Marta	https://www.elespectador.com/noticias/judicial/corte-suspendio-provisionalmente-construccion-de-segund-articulo-563879	Afros
El Espectador	2015	Febrero	10	En limbo zona de reserva campesina	https://www.elespectador.com/noticias/judicial/el-limbo-zona-de-reserva-campesina-del-catatumbo-articulo-543329	
El Espectador	2015	Diciembre	13	Resistencia en el sur de Cordoba	https://www.elespectador.com/noticias/nacional/resistencia-el-sur-de-cordoba-articulo-605356	Indígenas
El Espectador	2016	Agosto	8	Suspenden obras en Campo Verde mientras verifican si es territorio indígena	https://www.elespectador.com/noticias/bogota/suspenden-obras-campo-verde-mientras-verifican-si-terri-articulo-647954	Indígenas
El Espectador	2016	Febrero	23	Corte Constitucional ordenó suspender explotación de Petroleo Quifa en el Meta	https://www.elespectador.com/noticias/judicial/corte-constitucional-ordeno-suspender-explotacion-de-pe-articulo-618352	Indígenas
El Espectador	2016	Febrero	14	Indígenas de la Sierra suspenden consulta previa	https://www.elespectador.com/noticias/medio-ambiente/indigenas-de-sierra-suspenden-consultas-previas-articulo-616518	Indígenas
El Espectador	2016	Febrero	25	La satanización de la consulta previa	https://www.elespectador.com/opinion/editorial/satanizacion-de-consulta-previa-articulo-618787	Comunidades étnicas
El Espectador	2016	Noviembre	23	Corte deja en firme fallo que protege a los afrodececientes de Playa Blanca	https://www.elespectador.com/noticias/judicial/corte-deja-firme-fallo-protecte-los-afrodescendientes-de-articulo-667095	Afros
El Espectador	2016	Agosto	9	En Campo Verde no hay indígenas, Mininterior	https://www.elespectador.com/noticias/bogota/campo-verde-no-hay-indigenas-mininterior-articulo-648143	Indígenas
El Espectador	2016	Junio	13	Defensoría respalda fallo que frenó la locomotora minera	https://www.elespectador.com/noticias/medio-ambiente/defensoria-respalda-fallo-freno-locomotora-minera-articulo-637614	Negros e indígenas
El Espectador	2016	Junio	13	Detalles del fallo de la Corte Constitucional que anuló zonas de reserva minera	https://www.elespectador.com/noticias/judicial/detalles-del-fallo-de-corte-constitucional-anulo-zonas-articulo-637600	
El Espectador	2016	Junio	19	Lideres afro deciden no viajar a La Habana para nuevo ciclo de diálogos de paz	https://www.elespectador.com/noticias/politica/lideres-afros-deciden-no-viajar-habana-nuevo-ciclo-de-d-articulo-638799	Afros
El Espectador	2016	Febrero	5	Corte Constitucional ordno suspender explotación petrolera	https://www.elespectador.com/noticias/judicial/corte-constitucional-ordeno-suspender-explotacion-petro-articulo-614898	Indígenas
El Espectador	2016	Diciembre	19	Consejo de Estado Frena desviación del arroyo Bruno	https://www.elespectador.com/noticias/judicial/consejo-de-estado-frena-desviacion-del-arroyo-bruno-gua-articulo-671201	
El Espectador	2016	Agosto	8	Campo Verde es lio étnico	https://www.elespectador.com/noticias/bogota/campo-verde-ahora-el-lio-etnico-articulo-648067	Indígenas

PRENSA CONSULTA PREVIA.xlsx

El Espectador	2016	Agosto	14	Lucha de muiscas por sobrevivir en la ciudad	https://www.elespectador.com/noticias/bogota/lucha-de-los-miscas-sobrevivir-ciudad-articulo-649115	Indígenas
El Espectador	2016	Junio	11	Corte Constitucional frena locomotora minera	https://www.elespectador.com/noticias/medio-ambiente/corte-constitucional-frena-seco-locomotora-minera-articulo-637308	
El Espectador	2016	Agosto	12	Tribunal especial ambiental	https://www.elespectador.com/noticias/medio-ambiente/colombia-necesita-un-tribunal-especial-ambiental-articulo-648811	Indígenas
El Espectador	2016	Febrero	22	Hay riesgo que se incumplan compromisos	https://www.elespectador.com/noticias/nacional/hay-riesgo-de-gobierno-incumpla-compromisos-poblacion-n-articulo-618032	Negros e indígenas
El Espectador	2016	Marzo	23	No dejaremos que hagan ese basurero	https://www.elespectador.com/noticias/medio-ambiente/no-dejaremos-hagan-ese-basurero-ovidio-pushaina-articulo-623724	Indígenas
El Espectador	2016	Julio	27	Recta final para Playa Blanca	https://www.elespectador.com/noticias/judicial/recta-final-playa-blanca-articulo-645729	
El Espectador	2016	Noviembre	27	Indígenas y campesinos protestan contra hidroeléctrica	https://www.elespectador.com/noticias/nacional/magdalena/indigenas-y-campesinos-protestan-contrahidroelectrica-articulo-667724	Indígenas
El Espectador	2016	Diciembre	17	Disputa de tierras de 316 años	https://www.elespectador.com/noticias/politica/termina-una-disputa-de-tierras-de-316-anos-putumayo-articulo-670899	Indígenas
El Espectador	2016	Octubre	21	Corre Constitucional le puso freno a la doble calzada	https://www.elespectador.com/noticias/judicial/corte-constitucional-le-puso-el-freno-doble-calzada-sin-articulo-661489	Indígenas
El Espectador	2016	Junio	27	Gobierno en instancia prejudicial	https://www.elespectador.com/opinion/editorial/gobierno-instancia-prejudicial-articulo-640161	
El Espectador	2016	Julio	7	Por nada del mundo vamos a dejar que esa guerra vuelva a nuestra tierra	https://www.elespectador.com/noticias/judicial/nada-del-mundo-vamos-dejar-esa-guerra-vuelva-nuestra-ti-articulo-642075	Indígenas
El Espectador	2016	Abril	2	Los daños colaterales del Cerrejón	https://www.elespectador.com/noticias/nacional/los-danos-colaterales-del-cerrejon-articulo-625055	
El Espectador	2017	Mayo	5	Consultas previas son de obligatorio cumplimiento, Corte Constitucional	https://www.elespectador.com/noticias/judicial/consultas-previas-son-de-obligatorio-cumplimiento-corte-constitucional-articulo-692510	Negros e indígenas
El Espectador	2017	Enero	13	Concejo de Estado ratificó suspensión de proyecto minero del Cerrejón en la Guajira	https://www.elespectador.com/noticias/judicial/consejo-de-estado-ratifico-suspension-de-proyecto-miner-articulo-674579	Indígenas
El Espectador	2017	Mayo	5	Tambalea curul de raizales en la Cámara de Representantes	https://www.elespectador.com/noticias/judicial/tambalea-la-curul-de-raizales-en-la-camara-de-representantes-articulo-692383	Comunidades étnicas
El Espectador	2017	Febrero	7	Descartan consulta previa para decidir el futuro de Belén de Bajirá	https://www.elespectador.com/noticias/nacional/descartan-consulta-previa-para-decidir-el-futuro-de-belen-de-bajira-articulo	

PRENSA CONSULTA PREVIA.xlsx

El Espectador	2017	Mayo	25	Corte Constitucional fija condiciones que reanudaría aspersiones con glifosato	https://www.elespectador.com/noticias/judicial/corte-constitucional-fija-condiciones-que-reanudarian-aspersiones-con-glifosato-articulo-695444	Negros e indígenas
El Espectador	2017	Enero	21	Cerrejón acepta hacer consulta previa por desvío del arroyo Bruno	https://www.elespectador.com/noticias/medio-ambiente/cerrejon-acepta-hacer-consulta-previa-el-desvio-del-arr-articulo-675909	Indígenas
El Espectador	2017	Enero	6	Otro problema con la consulta previa	https://www.elespectador.com/opinion/editorial/otro-problema-consulta-previa-articulo-673570	
El Espectador	2017	Mayo	16	Pleito entre indígenas y constructores	https://www.elespectador.com/noticias/nacional/el-pleito-entre-indigenas-y-constructores-por-reinicio-de-calzada-en-sincelejo-articulo-694174	Indígenas
El Espectador	2017	Junio	10	Cajamarca, Curumal, etc.	https://www.elespectador.com/opinion/cajamarca-cumaral-etc-etc-etc-columna-697762	
El Espectador	2017	Marzo	27	Fallo que le quitó poder a Rosa Solís	https://www.elespectador.com/noticias/politica/el-fallo-que-le-quitó-el-poder-rosa-solis-articulo-686611	Afros
El Espectador	2017	Mayo	3	Indígenas denuncian a magistrados del tribunal Administrativo de Sucre	https://www.elespectador.com/noticias/nacional/indigenas-denuncian-magistrados-del-tribunal-administrativo-de-sucre-por-prevaricato-articulo-692190	Indígenas
El Espectador	2017	Mayo	12	Santos y el sector minero	https://www.elespectador.com/economia/el-espaldarazo-de-santos-al-sector-minero-articulo-693591	
El Espectador	2017	Abril	5	Protestas por intervención de EPS indígena	https://www.elespectador.com/noticias/nacional/protestas-por-intervencion-de-eps-indigena-manexka-articulo-687948	Indígenas
El Espectador	2017	Julio	8	Plástico indignante	https://www.elespectador.com/noticias/alto-turmeque/plastico-indignante-articulo-702168	Indígenas
El Espectador	2017	Septiembre	10	La consulta previa que le llegó a los nasas 10 años más tarde	https://www.elespectador.com/noticias/medio-ambiente/la-consulta-previa-que-les-llego-los-nasas-diez-anos-tarde-articulo-712484	Indígenas
El Espectador	2017	Febrero	28	Demanda multimillonaria al Estado	https://www.elespectador.com/noticias/judicial/tras-decision-de-la-corte-sobre-marmato-podria-venir-demanda-multimillonaria-para-el-estado-articulo-682371	
El Espectador	2017	Febrero	3	Campo Verde, obligado a corregir sus planos	https://www.elespectador.com/noticias/bogota/campo-verde-obligada-corregir-sus-planos-porque-iban-co-articulo-678142	Indígenas
El Espectador	2017	Abril	25	Las críticas a visión amazonia	https://www.elespectador.com/noticias/medio-ambiente/las-criticas-vision-amazonia-articulo-690945	Indígenas
El Espectador	2017	Mayo	20	Afros piden avances en implementación de paz	https://www.elespectador.com/noticias/politica/afros-piden-avances-en-la-implementacion-del-capitulo-etnico-de-paz-articulo-694747	Afros

PRENSA CONSULTA PREVIA.xlsx

El Espectador	2017	Octubre	3	Cabo Manglares tendrá nueva área protegida	https://www.elespectador.com/noticias/medio-ambiente/cabo-manglares-tendra-nueva-area-protegida-articulo-716196	
El Espectador	2017	Mayo	22	Un tierrero por decreto	https://www.elespectador.com/noticias/paz/un-tierrero-por-decreto-articulo-695035	Indígenas
El Espectador	2017	Febrero	23	La paz sin indíegnas ni afros	https://www.elespectador.com/opinion/la-paz-sin-indigenas-ni-afros-columna-681476	
El Espectador	2017	Febrero	20	En Putumayo no todos firmaron acuerdo	https://www.elespectador.com/noticias/politica/en-putumayo-no-todos-firmaron-acuerdo-de-sustitucion-articulo-680943	Indígenas
El Espectador	2017	Diciembre	14	Ley de tierras, un reto para 2018	https://www.elespectador.com/economia/ley-de-tierras-un-reto-para-2018-articulo-728491	
El Espectador	2017	Enero	3	Turismo sin límites en Playa Blanca	https://www.elespectador.com/noticias/nacional/turismo-sin-limites-playa-blanca-articulo-673088	
El Espectador	2017	Febrero	28	Corte ordena consulta previa.	https://www.elespectador.com/noticias/judicial/corte-ordena-consulta-previa-para-explotacion-de-oro-en-marmato-articulo-682267	Negros e indígenas
El Espectador	2017	Noviembre	26	585 mil hectareas libres de minería en la Sierra Nevada	https://www.elespectador.com/noticias/medio-ambiente/la-sierra-nevada-de-santa-marta-tendria-585-mil-hectareas-mas-libres-de-mineria-articulo-725181	Indígenas
El Espectador	2017	Octubre	18	Luis Fernando Arias como ocncejero mayor de la ONIC	https://www.elespectador.com/noticias/judicial/indigenas-del-pais-ratifican-luis-fernando-arias-consej-articulo-660949	Indígenas
El Espectador	2017	Agosto	16	Fonde de Tierras se discute en la Corte Constitucional	https://www.elespectador.com/noticias/judicial/creacion-del-fondo-de-tierras-se-discute-hoy-en-la-corte-constitucional-articulo-708335	

CUADRO DE PRENSA EL TIEMPO

Periódico	Año	Mes	Día	Nombre del archivo	Dirección electrónica	Población
El Tiempo	2015	Abril	30	Mujeres afro del Cauca no van más en mesa contra minería ilegal	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-15660835	Afros
El Tiempo	2015	Agosto	28	Gobierno concertará reforma agraria con campesinos	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16305296	Indíegnas
El Tiempo	2015	Agosto	10	Habitantes de Barú suplican por fallo de la Corte	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16215359	Afros
El Tiempo	2015	Diciembre	21	Se cumple otro año sin delimitar 21 páramos	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16463611	

PRENSA CONSULTA PREVIA.xlsx

El Tiempo	2015	Diciembre	17	Gran Colombia Gold puede reanudar explotación de oro en Marmato	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16461360	
El Tiempo	2015	Diciembre	16	A las zidres les espera duro examen en la Corte Constitucional	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16460363	
El Tiempo	2015	Diciembre	16	Polémica en San Andrés por túnel que iría de un hotel al mar	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16460063	
El Tiempo	2015	Enero	20	Advierten urgencias de obras para gasoducto Mariquita-Cali	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-15125135	
El Tiempo	2015	Enero	20	DNP y organizaciones indígenas llegan a un acuerdo para PND	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/DR-904854	Indígenas
El Tiempo	2015	Enero	18	Si no hay plan de choque adios a minería	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/DR-904724	
El Tiempo	2015	Enero	15	Arrancó Hidrosogamoso e Isagen alista otra hidroeléctrica.	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/DR-904584	Afros
El Tiempo	2015	Febrero	25	Tutrela protege territorios arhuacos de antenas de Cesar	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-15302759	Indígenas
El Tiempo	2015	Febrero	12	Corrección inicia su proyecto para mantener producción futura	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-15238758	
El Tiempo	2015	Julio	22	El debate del azúcar llegara al congreso colombiano	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16133900	Afros
El Tiempo	2015	Julio	16	Pescadores en Cartagena se agremian y obtiene recursos	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16103975	
El Tiempo	2015	Julio	16	Si no se actúa la crisis petrolera se verá en 2 años	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/DR-919910	
El Tiempo	2015	Julio	13	Tres días completa protesta de docentes afro en Bogotá	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16090504	Afro
El Tiempo	2015	Junio	9	Aeropuertos regionales de Colombia con 30 años de rezago	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/DR-916876	
El Tiempo	2015	Junio	3	Suspenden obra de SPA en San Andrés por falta de consulta previa	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-15883796	Raizales
El Tiempo	2015	Junio	1	Advierten que faltan mecanismos de reparación para indígenas	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-15872636	
El Tiempo	2015	Junio	1	Suspenden por 3 meses obra ferrea que va a Santa Marta	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-15872021	
El Tiempo	2015	Marzo	19	La variante a Yumbo tendrá que esperar	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-15429078	Afors
El Tiempo	2015	Marzo	8	Cerro Matoso ha reducido sus costos en unos 40 millones	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/DR-909043	

PRENSA CONSULTA PREVIA.xlsx

El Tiempo	2015	Marzo	3	Cable submarino para conectar al Pacífico operaría a partir de Junio	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-15334556	
El Tiempo	2015	Mayo	28	Con suplica, buscan salvar áreas mineras	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/DR-915913	
El Tiempo	2015	Mayo	20	Suspende provisionalmente normas estrategicas de áreas mineras	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-15789735	
El Tiempo	2015	Mayo	11	Continúa protesta indígena por explotación petrolera en Puerto Gaitán	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-15734395	
El Tiempo	2015	Mayo	1	Mujeres afrodescendientes se retiran de mesa minera en el Cauca	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-15668135	Afros
El Tiempo	2015	Noviembre	30	Este martes reabren parque Tayrona tras un mes de descanso ambiental	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16445411	Indígenas
El Tiempo	2015	Octubre	9	Se abre paso para salvar la riqueza de Cabo Manglares	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16399588	
El Tiempo	2015	Septiembre	15	Todo lo que debe saber sobre la consulta previa	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16374136	
El Tiempo	2015	Septiembre	7	Poderosos están ganado el pulso en Tierrabomba	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16349455	
El Tiempo	2016	Abril	24	Consulta previa se volvió mecanismo extorsivo, Vargas Lleras	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16572247	
El Tiempo	2016	Abril	20	Los sikuni deben ser amparados en Puerto Gaitán	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16568463	Indígenas
El Tiempo	2016	Abril	12	Petróleo y posconflicto	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16561901	
El Tiempo	2016	Abril	12	Tribunal decidirá consulta sobre captación de agua de rios en Ciénaga	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16561518	Indígenas
El Tiempo	2016	Agosto	28	Indígenas amenazan con desplazarse si se instala zona de concentración.	http://www.eltiempo.com/justicia/cortes/indigenas-yukpa-no-quieren-a-las-farc-en-su-territorio-29620	Indígenas
El Tiempo	2016	Agosto	16	El largo plazo de ecopetrol, lo que preocupa a analistas	http://www.eltiempo.com/economia/empresas/situacion-actual-de-ecopetrol-30552	
El Tiempo	2016	Agosto	16	Corte frena transporte de coque de petroleo de refineria de Cartagena	http://www.eltiempo.com/justicia/cortes/corte-frena-transporte-de-coque-de-petroleo-en-cartagena-46442	
El Tiempo	2016	Agosto	14	Centro de estudios juridicos pide a la Corte que tumbe ley Zidres	http://www.eltiempo.com/justicia/cortes/piden-tumbar-ley-de-zidres-45646	
El Tiempo	2016	Agosto	9	Campo Verde se volvió una zona de batalla legal.	http://www.eltiempo.com/bogota/que-viene-para-campo-verde-tras-fallo-del-consejo-de-estado-34759	
El Tiempo	2016	Agosto	9	Corte respalda a Pasacaballo en tutela contra Reficar	http://www.eltiempo.com/colombia/otras-ciudades/corte-respalda-a-pasacaballos-en-tutela-contra-reficar-42012	Afros

PRENSA CONSULTA PREVIA.xlsx

El Tiempo	2016	Agosto	8	Corte ordena suspender proyecto de vivienda de Campo Verde en Bosa	http://www.eltiempo.com/justicia/cortes/lios-de-proyectos-el-eden-el-descanso-y-campo-verde-en-bosa-39068	Indígenas
El Tiempo	2016	Agosto	8	Los 4 hechos que amenazan con el avance del plan de infraestructura.	http://www.eltiempo.com/economia/sectores/trabas-en-ampliacion-de-la-infraestructura-40755	Negros e indígenas
El Tiempo	2016	Agosto	3	Decreto definió las reglas de juego de las Zidres	http://www.eltiempo.com/economia/sectores/reglamento-de-las-zidres-39000	
El Tiempo	2016	Agosto	1	en qué van las polemicas ambientales más polémicas del país	http://www.eltiempo.com/vida/ciencia/casos-ambientales-controversiales-51247	
El Tiempo	2016	Diciembre	19	Indígenas apoyan la protección de los lagos Tarapoto como sitio Ramsar.	http://www.eltiempo.com/vida/ciencia/lagos-tarapoto-en-amazonas-se-convertirian-en-sitio-ramsar-29583	Indígenas
El Tiempo	2016	Diciembre	19	Comenzó concertación sobre la consulta previa	http://www.eltiempo.com/politica/gobierno/entrevista-a-viceministro-de-participacion-sobre-consulta-previa-28594	
El Tiempo	2016	Diciembre	15	Se agita debate por pleito entre Antioquia y Chocó por Belén de Bajirá	http://www.eltiempo.com/colombia/medellin/devuelven-informe-del-igac-sobre-belen-de-bajira-51817	
El Tiempo	2016	Enero	6	Minambiente debe culminar plan para la Ciénaga Grande de Santa Marta.	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16474357	Indígenas
El Tiempo	2016	Enero	4	En el Pacífico 100.000 personas viven en terrenos que podrían colapsar	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16473216	
El Tiempo	2016	Enero	3	Así opera el plan estrella para resucitar el campo del país	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16472134	
El Tiempo	2016	Febrero	23	Frenan actividades de Pacific en el Meta	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/DR-1121938	Indígenas
El Tiempo	2016	Febrero	21	La larga doble calzada que lleva al pacífico se construye a tres manos	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16516576	
El Tiempo	2016	Febrero	19	Crisis en diálogos para proteger a Sierra Nevada	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16515213	Indígenas
El Tiempo	2016	Febrero	18	La ola de tutelas es otro golpe al negocio petrolero en Colombia	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16514099	
El Tiempo	2016	Febrero	18	Corte discute sobre tutela contra 27 pozos petroleros en Putumayo	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16513660	Indígenas
El Tiempo	2016	Febrero	9	¿Qué falta para que minería se vaya de páramos del país?	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16505783	
El Tiempo	2016	Febrero	9	Fallos de Corte abren debate sobre incertidumbre jurídica	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/DR-1120622	
El Tiempo	2016	Febrero	5	Corte frena a petroleras por falta de consulta a comunidad indígena	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16502029	Indígenas

PRENSA CONSULTA PREVIA.xlsx

El Tiempo	2016	Febrero	5	Corte frena proyecto de petróleo en Orito, Putumayo	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16501588	Indígenas
El Tiempo	2016	Julio	29	Yukpas impedirán ingreso de misión de monitoreo	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16658478	Indígenas
El Tiempo	2016	Julio	14	Consultas previas para zonas veredales de las FARC, solicitan Yukpas	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16645290	Indígenas
El Tiempo	2016	Julio	14	No habrá consulta previa por desviación de arroyo en La Guajira	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16644819	Indígenas
El Tiempo	2016	Julio	13	Procurador escuchará a las comunidades sobre zonas de concentración	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16643891	Indígenas
El Tiempo	2016	Julio	12	Wayus ratifican el no al desvío del arroyo Bruno	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16642744	Indígenas
El Tiempo	2016	Junio	30	Revocan licencia para puerto de carbón en bahía de Cispatá	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16634157	Negros e indígenas
El Tiempo	2016	Junio	30	Segunda línea de alta tensión para Buenaventura se paraliza	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16633486	
El Tiempo	2016	Junio	26	Las consultas previas que pasaron del chantaje a la agresión	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16630352	
El Tiempo	2016	Junio	14	Sector de la minería se siente acosado por la Corte Constitucional	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16620528	Afros
El Tiempo	2016	Junio	13	515 bloques mineros porque no hubo consulta previa	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16619653	Afros
El Tiempo	2016	Junio	13	Corte Constitucional tumba zonas de reserva minera en 20 departamentos.	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16619006	Negros e indígenas
El Tiempo	2016	Junio	12	Sikuanis se alistan para reunión con la gobernadora del Meta	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16618440	Indígenas
El Tiempo	2016	Junio	10	Colombia ha perdido más del 50 por ciento de sus manglares	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16617206	
El Tiempo	2016	Junio	7	Indígenas le dicen no a la explotación en Putumayo	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16614178	Indígenas
El Tiempo	2016	Junio	4	Indígenas del eje cafetero a la espera del diálogo	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16611611	Indígenas
El Tiempo	2016	Junio	2	Indígenas y pueblo gitano tendrán cita clave con negociadores en Cuba	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16610448	
El Tiempo	2016	Junio	2	Delegaciones de paz se reunirán con líderes indígenas y afro en Cuba	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16609733	Negros e indígenas
El Tiempo	2016	Junio	1	Suspendieron expedición BIO en Putumayo	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16608494	Indígenas
El Tiempo	2016	Marzo	10	La paz no es con nosotros: pácifico colombiano	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16533773	

PRENSA CONSULTA PREVIA.xlsx

El Tiempo	2016	Marzo	8	Ley de orden público sin consulta previa genera violencia, Procurador	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16531231	
El Tiempo	2016	Marzo	4	Corte Constitucional frena otro proyecto pretolero en el Meta	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16528219	
El Tiempo	2016	Mayo	23	Suspenden licencia ambiental que autorizó desvío del arroyo Bruno	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16600803	Indígenas
El Tiempo	2016	Mayo	20	Milenario arroyo que cambiará de rumbo por un mina de carbón	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16598724	
El Tiempo	2016	Mayo	20	Crean concejo técnico para ponerle lupa a las licencias ambientales	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16598679	
El Tiempo	2016	Mayo	20	Ante amanaza minera buscan blindar Valle de Cocora	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16598225	
El Tiempo	2016	Mayo	19	Comunidad cartagenera entutela a Reficar por contaminar	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16597235	Afros
El Tiempo	2016	Mayo	4	Planetan agencia de diálogo para ordenar la minería	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16582611	
El Tiempo	2016	Noviembre	30	No a la hidroeléctrica en la Sierra Nevada	http://www.eltiempo.com/colombia/otras-ciudades/indigenas-se-oponen-a-hidroelectrica-en-la-sierra-nevada-43392	Indígenas
El Tiempo	2016	Noviembre	1	Liquidarán el contrato a la vía Mapiripán	http://www.eltiempo.com/colombia/otras-ciudades/contrato-de-via-a-mapiripan-38089	Indígenas
El Tiempo	2016	Octubre	23	Fallo de la Corte frenará proyectos viales, cámara de Infraestructura	http://www.eltiempo.com/economia/sectores/fallo-de-la-corte-sobre-consulta-previa-a-indigenas-zenu-29659	Indígenas
El Tiempo	2016	Octubre	18	Las 14 vías 4G que se abren camino a toda máquina	http://www.eltiempo.com/economia/sectores/avance-de-vias-4g-30770	
El Tiempo	2016	Octubre	11	Corte insiste en que entes territorial es pueden prohibir la minería	http://www.eltiempo.com/economia/sectores/entes-territoriales-pueden-prohibir-mineria-corte-45764	
El Tiempo	2016	Septiembre	20	Con vía Mulaló-Loboguerrero, ciera la primera ola de vías 4G	http://www.eltiempo.com/economia/sectores/vias-4g-43354	
El Tiempo	2016	Septiembre	20	¿Por qué cae la producción y la inversión de petróleo en el país?	http://www.eltiempo.com/economia/empresas/produccion-petrolera-en-colombia-40530	Indígenas
El Tiempo	2016	Septiembre	15	Puja entre el Gobierno y sectores agrícolas por la ley de Zidres	http://www.eltiempo.com/justicia/cortes/audiencia-publica-en-la-corte-constitucional-sobre-ley-zidres-33400	Negros e indígenas
El Tiempo	2016	Septiembre	2	La paz: una oportunidad para la ley 70 de 1993	http://www.eltiempo.com/opinion/columnistas/otros-columnistas/la-paz-oportunidad-para-la-ley-70-de-1993-carmen-ines-vasquez-columna-el-tiempo-54151	Afros

PRENSA CONSULTA PREVIA.xlsx

El Tiempo	2017	Noviembre	30	Proyecto de Ley Marmato para reformar código de minas está en borrador.	http://www.eltiempo.com/colombia/otras-ciudades/proyecto-de-ley-marmato-para-reformar-codigo-de-minas-en-borrador-156830	Negros e indígenas
El Tiempo	2017	Noviembre	15	11 puntos clave de Aprobación de la JEP en la Corte	http://www.eltiempo.com/justicia/cortes/diez-puntos-clave-de-la-aprobacion-de-la-jep-en-la-corte-151458	
El Tiempo	2017	Noviembre	9	Avalancha de Corinto no fue por cambio climático.	http://www.eltiempo.com/bogota/avalancha-de-corinto-no-fue-por-cambio-climatico-149500	Indígenas
El Tiempo	2017	Noviembre	7	Infraestructura para que el Valle mantenga perfil exportador	http://www.eltiempo.com/colombia/calif/ani-expone-obras-de-movilidad-en-el-valle-del-cauca-148788	
El Tiempo	2017	Noviembre	6	Corte Constitucional tumba delimitación del páramo de Santurban	http://www.eltiempo.com/vida/medio-ambiente/corte-constitucional-fallo-tutela-y-tumbo-delimitacion-del-paramo-de-santurban-148680	
El Tiempo	2017	Noviembre	2	Los cinco pueblos indígenas de Antioquia marchan en Medellín.	http://www.eltiempo.com/colombia/medellin/los-cinco-grupos-indigenas-de-antioquia-marchan-en-medellin-147408	Indígenas
El Tiempo	2017	Octubre	28	Oportunidad para el campo	http://www.eltiempo.com/opinion/editorial/oportunidad-para-el-campo-145856	
El Tiempo	2017	Octubre	23	Qué trae el proyecto de ley de tierras que tiene el gobierno	http://www.eltiempo.com/politica/gobierno/contenido-del-proyecto-de-ley-de-tierras-del-gobierno-143732	Negros e indígenas
El Tiempo	2017	Octubre	19	Ley de consultas previas no tolerará maniobras dilatorias	http://www.eltiempo.com/economia/sectores/ley-de-consultas-previas-no-tolerara-maniobras-dilatorias-142916	
El Tiempo	2017	Octubre	19	El Gobierno no financiará más consultas mineras ni revocatorias	http://www.eltiempo.com/economia/sectores/registraduria-dice-que-las-regiones-deben-financiar-sus-propias-consultas-142580	
El Tiempo	2017	Octubre	15	7 de cada 10 proyectos de las vías 4G avanzan según lo programado	http://www.eltiempo.com/economia/sectores/mayoria-de-vias-4g-avanzan-segun-lo-previsto-dice-informe-de-la-anif-141430	
El Tiempo	2017	Octubre	11	Corte Constitucional abre el debate sobre Comisión de la Verdad	http://www.eltiempo.com/justicia/cortes/debate-en-la-corte-constitucional-sobre-la-comision-de-la-verdad-140036	Comunidades negras
El Tiempo	2017	Septiembre	22	Defender la tierra, el agua y los recursos, cada vez más peligroso	http://www.eltiempo.com/vida/medio-ambiente/defender-el-medio-ambiente-es-cada-vez-mas-peligroso-133712	
El Tiempo	2017	Septiembre	11	El camino que llevó a devolver obra de carretera de 1,65 billones	http://www.eltiempo.com/economia/sectores/construcciones-el-condor-devuelve-obra-de-carretera-entre-cesar-y-la-guajira-de-1-65-billones-129682	
El Tiempo	2017	Agosto	29	Consultas previas volvieron inviable proyecto 4G de 1,6 billones	http://www.eltiempo.com/economia/sectores/consultas-volvieron-inviable-proyecto-4g-entre-cesar-y-la-guajira-125134	
El Tiempo	2017	Agosto	29	Aprietan controles a los datos de producción de petróleo.	http://www.eltiempo.com/economia/sectores/controles-a-datos-de-produccion-de-petroleo-en-colombia-125128	

PRENSA CONSULTA PREVIA.xlsx

El Tiempo	2017	Agosto	21	Gobierno plantea formula para poner orden a las consultas populares	http://www.eltiempo.com/justicia/servicios/gobierno-quiere-poner-orden-a-las-consultas-populares-como-la-de-cajamarca-121906	
El Tiempo	2017	Agosto	21	Nuevas reglas frente a las comunidades para consultas previas	http://www.eltiempo.com/economia/sectores/mininterior-plantea-proyecto-para-crear-unidad-de-consulta-previa-121908	
El Tiempo	2017	Agosto	18	Habilitan la Avenida Ciudad de Cali, luego de bloqueos de indígenas	http://www.eltiempo.com/bogota/indigenas-bloquean-la-avenida-ciudad-de-cali-este-viernes-121148	Indígenas
El Tiempo	2017	Agosto	3	Idea de dar autoridad ambiental a indígenas asusta a sectores	http://www.eltiempo.com/economia/sectores/propuesta-del-ministerio-de-ambiente-sobre-autoridad-ambiental-a-indigenas-en-colombia-115980	Indígenas
El Tiempo	2017	Julio	19	Los proyectos claves de la última Legislatura de la era Santos	http://www.eltiempo.com/politica/gobierno/proyectos-claves-del-congreso-de-colombia-en-las-sesiones-extraordinaria-111048	Negros e indígenas
El Tiempo	2017	Julio	4	Avanza consulta previa para ampliación del aeropuerto de Buenaventura	http://www.eltiempo.com/colombia/cali/ampliacion-aeropuerto-de-buenaventura-105432	Comunidades negras
El Tiempo	2017	Junio	27	Consultas previas han constado más de 77.000 millones	http://www.eltiempo.com/economia/sectores/costos-de-las-consultas-previas-en-proyectos-viales-102938	
El Tiempo	2017	Junio	21	10 derechos de los pueblos indígenas	http://www.eltiempo.com/justicia/servicios/derechos-de-los-pueblos-indigenas-en-colombia-101202	Indígenas
El Tiempo	2017	Junio	5	Promueven paro en Belén de Bajirá para exigir pertenencia a Antioquia	http://www.eltiempo.com/colombia/medellin/promueven-paro-regional-en-belen-de-bajira-95398	
El Tiempo	2017	Junio	3	La vía de los vientos, superó la consulta previa	http://www.eltiempo.com/colombia/cali/via-mulalo-loboguerrero-iniciara-en-el-2018-94968	Comunidades negras
El Tiempo	2017	Mayo	25	Corte abre puerta para reanudar aspersión aérea con glifosato	http://www.eltiempo.com/justicia/cortes/corte-abre-puerta-para-reanudar-aspersion-aerea-con-glifosato-92096	Negros e indígenas
El Tiempo	2017	Mayo	20	Los embera katio vuelven a su tierra ancestral	http://www.eltiempo.com/politica/proceso-de-paz/los-embera-katio-vuelven-a-su-tierra-ancestral-89414	Indígenas
El Tiempo	2017	Mayo	17	Hay que apostarle a las vías 4G	http://www.eltiempo.com/economia/sectores/analisis-sobre-las-vias-4g-en-colombia-88972	
El Tiempo	2017	Abril	25	Los puntos polémicos del proyecto de tierras	http://www.eltiempo.com/politica/gobierno/puntos-polemicos-del-proyecto-de-tierras-82834	Negros e indígenas
El Tiempo	2017	Abril	26	Polémica entre indígenas y gobierno por la Amazonia	http://www.eltiempo.com/vida/medio-ambiente/inconformidad-de-indigenas-por-proyectos-en-la-amazonia-81662	Indígenas
El Tiempo	2017	Abril	26	La interminable doble calzada entre Buga y Buenaventura	http://www.eltiempo.com/colombia/cali/los-lios-de-la-doble-calzada-a-buenaventura-75574	
El Tiempo	2017	Abril	23	20 obras que muestran el avance de la infraestructura en el país	http://www.eltiempo.com/economia/sectores/avances-en-20-obras-de-infraestructura-del-pais-80852	

PRENSA CONSULTA PREVIA.xlsx

El tiempo	2017	Abril	17	Indígenas denuncian que no les han consultado leyes de la paz	http://www.eltiempo.com/politica/gobierno/indigenas-no-han-sido-consultados-en-implementacion-de-la-paz-78464	Indígenas
El Tiempo	2017	Abril	4	Indígenas zenúes continúan bloqueando vía en Sucre	http://www.eltiempo.com/colombia/indigenas-bloquean-via-en-sucre-74778	Indígenas
El Tiempo	2017	Marzo	29	En Quinchía (Risaralda) tampoco quieren a la AngloGold Ashanti	http://www.eltiempo.com/colombia/polemica-mineria-quinchiarisaralda-72734	Indígenas
El Tiempo	2017	Marzo	28	Tres municipios quieren seguir los pasos de Cajamarca	http://www.eltiempo.com/colombia/otras-ciudades/los-municipios-que-quieren-seguir-los-pasos-de-cajamarca-72544	Negros e indígenas
El Tiempo	2017	Marzo	7	Obras de arroyo Bruno ejecutadas en un 96%	http://www.eltiempo.com/colombia/otras-ciudades/obras-en-riohacha-han-avanzado-en-un-69-65018	Indígenas
El Tiempo	2017	Marzo	1	Mineros de Marmato celebran triunfo jurídico contra multinacional	http://www.eltiempo.com/colombia/otras-ciudades/fallo-a-favor-de-mineros-artesanales-de-marmato-62982	Negros e indígenas
El Tiempo	2017	Febrero	28	Corte Constitucional ordena consulta por minería en Marmato, Caldas.	http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16830953	Negros e indígenas
El Tiempo	2017	Febrero	7	Niegan consulta previa en Belén de Bajirá	http://www.eltiempo.com/colombia/medellin/niegan-consulta-en-belen-de-bajira-37448	Comunidades negras
El Tiempo	2017	Enero	13	Cerrejón tendrá que hacer consulta previa para desvío del arroyo Bruno	http://www.eltiempo.com/justicia/cortes/consejo-de-estado-ordena-consulta-previa-para-desvio-de-arroyo-en-la-guajira-30465	Indígenas

CUADRO DE EL HERALDO

Periódico	Año	Mes	Día	Nombre del archivo	Dirección electrónica	Población
El Heraldo	2017	Octubre	10	Wayu protestas contra multinacional petrolera	https://www.elheraldo.co/la-guajira/wayuu-protestan-contra-multinacional-petrolera-por-consulta-previa-410805	Indígenas
El Heraldo	2017	Septiembre	3	La fallida laguna de Sincelejo	https://www.elheraldo.co/sucre/los-lios-que-arrastra-la-fallida-laguna-de-oxidacion-de-sincelejo-398877	
El Heraldo	2017	Mayo	28	Pese a protesta indígena desviación del arroyo Bruno, sigue en curso	https://www.elheraldo.co/la-guajira/pese-protesta-indigena-desviacion-del-arroyo-bruno-sigue-su-curso-366589	Indígenas
El Heraldo	2017	Mayo	14	Lo más polémico del proyecto de tierras será discutido en el Congreso	https://www.elheraldo.co/colombia/lo-mas-polemico-del-proyecto-de-tierras-sera-discutido-en-el-congreso-director-ant-361451	

El Heraldo	2017	Marzo	3	Cerrejón suspede obras para hacer consultas previas	https://www.elheraldo.co/la-guajira/cerrejon-suspende-tres-obras-para-hacer-consultas-previas-333441	
El Heraldo	2017	Enero	27	Minería, ad portas de un año en el que se podrían recuperar los precios	https://www.elheraldo.co/mas-negocios/mineria-ad-portas-de-un-ano-en-el-que-se-podrian-recuperar-los-precios-323518	Indígenas
El Heraldo	2016	Julio	15	Consulta previa es obligatoria en proceso con las FARC	https://www.elheraldo.co/region/consulta-previa-es-obligatoria-en-proceso-con-las-farc-procurador-271989	
El Heraldo	2016	Julio	14	Yukpas piden consulta previa para zona veredal de las FARC	https://www.elheraldo.co/tendencias/yukpas-piden-consulta-previa-por-zona-de-concentracion-de-las-farc-en-la-paz-cesar-271758	Indígenas
El Heraldo	2016	Abril	13	Ordenan a Cerrejón hacer consulta previa en caserío Roche	https://www.elheraldo.co/la-guajira/ordenan-cerrejon-hacer-consulta-previa-en-caserio-de-roche-254187	Indígenas
El Heraldo	2016	Febrero	16	étnias de la Sierra dicen que el gobierno les "baila el indio"	https://www.elheraldo.co/magdalena/consulta-previa-etnias-de-la-sierra-dicen-que-gobierno-les-baila-el-indio-243760	Indígenas
El Heraldo	2016	Febrero	15	Indígenas de la Sierra suspende sus procesos de consulta previa	https://www.elheraldo.co/magdalena/indigenas-de-la-sierra-suspenden-los-procesos-de-consulta-previa-243656	Indígenas
El Heraldo	2015	Junio	19	Gobierno tramitará en segundo semestre la ley estatutaria de consultas previas	https://www.elheraldo.co/economia/gobierno-tramitara-ley-estatutaria-para-consultas-previas-en-segundo-semestre-200708	
El Heraldo	2015	Septiembre	2	Comunidades afro gana tutela	https://www.elheraldo.co/bolivar/comunidades-afro-de-marialabaja-y-pasabacallos-piden-consulta-previa-por-construccion-del	



Libertad y Orden

Ministerio del Interior y de Justicia
República de Colombia

19 FEB 2010

BICENTENARIO
de la Independencia de Colombia
1810-2010



OFI10-1998- GCP-0201

Bogotá D.C., Martes, 19 de Enero de 2010

Señora
YOLIMA MONSALVO GUTIERREZ
Secretaria General y de Control Jurídico Ambiental
CORPOMAG
Carrera 5 No.23-34 P 2 y 3
Edificio Atlantis
Santa Marta- Magdalena

Referencia: Certificación de presencia de Comunidades Indígenas y/o Negras, en el área del Proyecto minero de extracción de materiales pétreos, a llevarse a cabo en el municipio de Santa Marta, departamento del Magdalena.

Señora Yolima:

En atención a su comunicación, en la cual solicita verificación de la información, en el área del proyecto de la referencia, me permito informar lo siguiente:

El Ministerio del Interior y de Justicia, certifica la presencia de comunidades indígenas por fuera de resguardo y de comunidades negras por fuera de título colectivo, a su vez dicha información se encuentra en las bases de datos, por tal motivo el OFI09-21605-GCP-0201, se mantiene como se expidió.

A su vez el INCODER en sus funciones certifica lo territorial.

Atentamente,

CLAUDIA TERESA CACERES DOMINGUEZ
Coordinadora Grupo de Consulta Previa
Ministerio del Interior y de Justicia.

Elaboró: Álvaro Vásquez
Revisó: Jairton Díez Díaz
Aprobó: Claudia Cáceres
EXT09-55867 15/12/2009



Ministerio del Interior y de Justicia
República de Colombia

23 MAY 2011

Prosperidad
para todos



Al responder cite este número
OFI11-19195- GCP-0201

Bogotá D.C., Miércoles, 11 de Mayo de 2011

Doctora
GLORIA INES ROJAS PRADA
Líder Gestión Social Proyectos
ECOPETROL
Calle 37# 7 -43 25-101
Bogotá - Colombia

Asunto: Respuesta a su comunicación con radicado EXT 10-60367 del 29 de octubre de 2010 y recibido el 2 de noviembre de 2010.

Respetada Doctora Rojas:

En atención a su comunicación del asunto el Ministerio del Interior y de Justicia en cabeza del Grupo de Consulta Previa, **CERTIFICA QUE:**

Una vez realizada la visita de verificación al área del proyecto "Programa de exploración Sísmica Sirirí 3D" por el antropólogo Roberto Almanza, contratista del Grupo de Consulta Previa, del 7 al 12 de marzo de 2011, y realizada con anterioridad la revisión, verificación y análisis desde el punto de vista geográfico, cartográfico y espacial revisadas las bases de datos de la Dirección de Asuntos Indígenas, Minorías y Rom correspondiente a comunidades indígenas registradas y reconocidas por fuera del Resguardo y de Asociación de Cabildos y/o Autoridades Tradicionales, se identificó que **SE REGISTRAN COMUNIDADES INDÍGENAS POR FUERA DE RESGUARDO** del Pueblo U'wa en las veredas: La Bongota, Mundo Nuevo, Cedeño, Santa Librada y Santa Marta, todas estas, en el área del proyecto Programa de exploración Sísmica Sirirí 3D", en jurisdicción de los municipios de Cubará, Departamento de Boyacá y Toledo, Norte de Santander que se encuentra demarcado con las siguientes coordenadas:

COORDENADAS MAGNA COLOMBIA ESTE		
VERTICE	X	Y
4	880434,893	1277795,685
5	880331,418	1277046,274
6	880893,825	1276383,852
7	881187,682	1275893,260
8	882005,473	1275032,764
9	882538,740	1274932,414
10	882442,239	1275130,018
11	882710,274	1275729,336
12	882949,433	1276323,909
13	882950,467	1276460,691
14	885020,814	1273699,685
15	890265,714	1270002,365
16	893986,557	1262361,246
17	891064,064	1263225,934
18	890510,488	1263467,420
19	886570,944	1263608,009
20	876490,142	1269945,943
21	873362,952	1272926,499
22	870193,715	1276492,767
23	868919,159	1276261,243
24	866211,950	1285997,313

Fuente: ECOPETROL S.A. 2010



Carrera 9 No. 14-10 Conmutador. 4443100 www.mij.gov.co
Línea Quejas y Reclamos 01 800 09 11170



Libertad y Orden

Ministerio del Interior y de Justicia
República de Colombia

Prosperidad
para todos



Por otro lado, verificada la base de datos de la Dirección de Comunidades Negras, Afrocolombianas, Raizales y Palenqueras se estableció que **NO SE REGISTRAN COMUNIDADES NEGRAS** en el área del proyecto.

Por lo anterior, es necesario solicitar por escrito al grupo de Consulta Previa, el inicio del proceso que trata el artículo 330 de la Constitución Política, el artículo 7 de la ley 21 de 1991, el artículo 76 de la Ley 99 de 1993, Decreto 1320 de 1998.

Finalmente es importante resaltar, que si al adelantar las actividades del proyecto se establece que existe alguna comunidad indígena y/o negra, cerca al área de influencia del proyecto, obra o actividad, la empresa tendrá la obligación de informar por escrito al Grupo de Consulta Previa del Ministerio del Interior y de Justicia, para que éste proteja el Derecho Fundamental a la Consulta Previa e inicie el Proceso de Consulta en concordancia con lo preceptuado en el artículo 330 de la Constitución Política, el artículo 7 de la Ley 21 de 1991, el artículo 76 de la Ley 99 de 1993 y el Decreto reglamentario 1320 de 1998.

Contra el presente acto administrativo proceden los recursos de reposición y apelación, los cuales deben interponerse dentro de los cinco (5) días hábiles siguientes a su notificación, de conformidad con lo establecido en el artículo 51 y s.s. del C.C.A.


Atentamente,

Paola Bernal Valencia
Coordinadora del Grupo de Consulta Previa
Ministerio del Interior y de Justicia

Elaboró: Roberto Almanza H. *RA*
Revisó: Carlos Ochoa *CO*
Aprobó: Paola Bernal Valencia

EXT10-60367
T.R.D. 0201.01.01



 PROSPERIDAD SOCIAL	ANEXO 6. PROTOCOLO DE CONVOCATORIA, SELECCIÓN Y CONTRATACIÓN DEL EQUIPO TERRITORIAL OPERATIVO	Fecha de aprobación: 25/08/2015
		Versión: 02

1. INTRODUCCIÓN

El presente documento define el paso a paso del proceso de convocatoria, selección y contratación del equipo territorial operativo en los roles de: coordinadores zonales, coordinadores locales y cogestores sociales, toda vez que la implementación operativa de la estrategia Red UNIDOS tiene como actores fundamentales a los integrantes del mencionado equipo.

La transparencia y celeridad en los procesos de selección orientados a la contratación de los integrantes del equipo territorial citado, con la formación y experiencia requeridas dentro del quehacer de la Estrategia, constituyen un aspecto fundamental para el logro de los objetivos.

2. OBJETIVO

Brindar los lineamientos e instrumentos necesarios para la realización de la convocatoria, selección y contratación de los coordinadores zonales, coordinadores locales y cogestores sociales de la estrategia Red UNIDOS de acuerdo con los perfiles requeridos por PROSPERIDAD SOCIAL.


3. ALCANCE

Dirigido a los operadores sociales, contratistas y funcionarios de PROSPERIDAD SOCIAL que intervienen en los procesos de convocatoria, selección y contratación de los coordinadores zonales, coordinadores locales y cogestores sociales de la estrategia Red UNIDOS.

4. CONVOCATORIA, SELECCIÓN Y CONTRATACIÓN DE LOS ASPIRANTES A COORDINADORES ZONALES, COORDINADORES LOCALES Y COGESTORES SOCIALES

Para la convocatoria, selección y contratación de los coordinadores zonales, coordinadores locales y cogestores sociales se surtirán seis (6) etapas: (i) apertura del proceso, (ii) convocatoria de aspirantes, (iii) proceso de inscripción de los aspirantes, (iv) preselección y calificación de las hojas de vida de los aspirantes, (v) aplicación de la batería de pruebas y entrevista, y (vi) contratación. El número de personas a desempeñar cada rol dependerá de lo establecido en el Anexo 5. Matriz de Información Territorial.

El proceso de convocatoria y selección de coordinadores zonales y coordinadores locales estará a cargo de PROSPERIDAD SOCIAL; en tanto que el de cogestores sociales será realizado por el operador social.

 PROSPERIDAD SOCIAL	ANEXO 6. PROTOCOLO DE CONVOCATORIA, SELECCIÓN Y CONTRATACIÓN DEL EQUIPO TERRITORIAL OPERATIVO	Fecha de aprobación: 25/08/2015
		Versión: 02

A continuación se presenta la línea de tiempo de las etapas enunciadas anteriormente.

Imagen No 1. Línea de tiempo del proceso de convocatoria, selección y contratación de los cogestores sociales

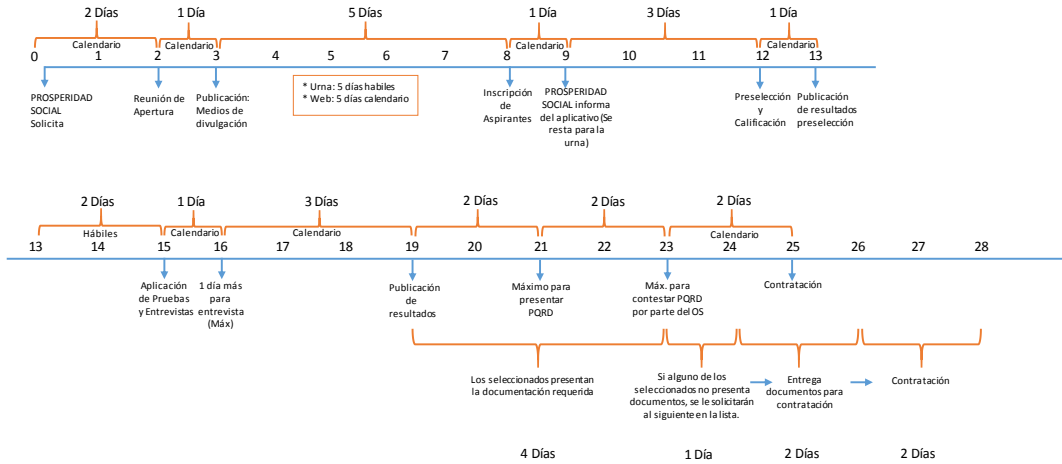
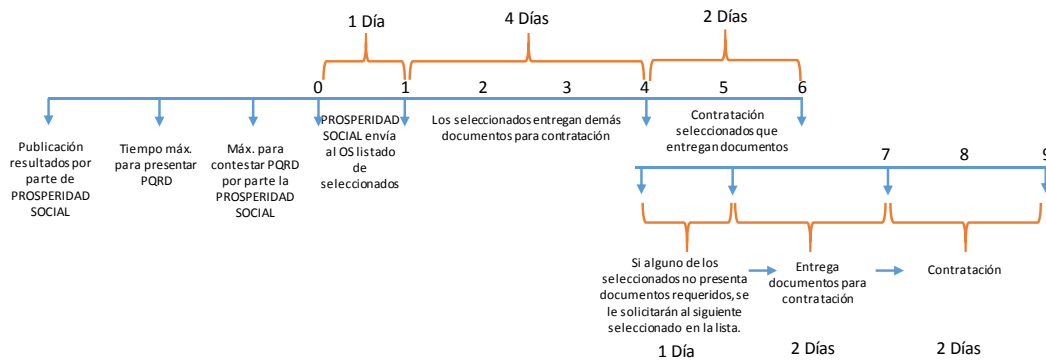



Imagen No 2. Línea de tiempo del proceso de contratación de los coordinadores zonales y locales por parte del operador social



 PROSPERIDAD SOCIAL	ANEXO 6. PROTOCOLO DE CONVOCATORIA, SELECCIÓN Y CONTRATACIÓN DEL EQUIPO TERRITORIAL OPERATIVO	Fecha de aprobación: 25/08/2015
		Versión: 02

4.1 Apertura del proceso

Con el fin de dar inicio al proceso de convocatoria y selección para el caso de los coordinadores zonales y coordinadores locales, PROSPERIDAD SOCIAL deberá conformar un comité responsable de la selección, que estará integrado por los siguientes actores:

- Contratista regional de seguimiento, monitoreo y control
- Funcionario de PROSPERIDAD SOCIAL

En la primera reunión del comité de selección se deberá diligenciar el **Formato A. Acta de apertura del proceso de convocatoria, selección y contratación de aspirantes al rol _____ del municipio de _____**, de este protocolo.


Así mismo en el caso del proceso de convocatoria y selección de los cogestores sociales, el Operador Social deberá conformar un comité responsable de la selección, que estará integrado por los siguientes actores:

- El coordinador local apoyándose en el coordinador zonal de acuerdo al cronograma establecido.
- El profesional del equipo administrativo del Operador Social encargado de los procesos de selección.

El coordinador local convocará al comité de selección a los órganos de control local o a la administración municipal, quienes podrán enviar un funcionario que será testigo en los diferentes momentos de las etapas de apertura del proceso y convocatoria de aspirantes. En la primera reunión del comité de selección se deberá diligenciar el **Formato A**, y en el caso en que no asistan los testigos anteriormente mencionados, deberá quedar constancia en dicho formato.

Para el caso del proceso de selección de cogestores sociales para el modelo Rural Étnico (RE), además del coordinador local, se deberá contar con la presencia de un testigo representante de las autoridades tradicionales y/u organizaciones comunitarias étnicas, según sea el caso (indígenas, afrocolombianas, raizales, palenqueras o Rrom). En el evento que no se cuente con este testigo el proceso no se realizará dejando constancia de la no participación de este testigo.

El comité del proceso de selección de cogestores sociales, lo realizará el operador social máximo dentro de los dos (2) días calendario, siguientes al requerimiento de PROSPERIDAD SOCIAL.

 PROSPERIDAD SOCIAL	ANEXO 6. PROTOCOLO DE CONVOCATORIA, SELECCIÓN Y CONTRATACIÓN DEL EQUIPO TERRITORIAL OPERATIVO	Fecha de aprobación: 25/08/2015
		Versión: 02

4.2 Convocatoria de aspirantes

Se realizará la publicación de la convocatoria al día calendario siguiente de la primera reunión del comité de selección en los lugares y a través de los medios de divulgación definidos por éste, suministrando la siguiente información:


- Objeto de la convocatoria
- Condiciones del proceso de convocatoria, selección y contratación
- Perfil de los roles
- Criterios de selección y calificación
- Actividades a desarrollar por parte del equipo a contratar
- Tipo de contrato y honorarios mensuales
- Página web y aplicativo para el registro de los aspirantes
- Cronograma del proceso de convocatoria, selección y contratación
- Plazos para las reclamaciones.

4.3 Proceso de inscripción de los aspirantes

El proceso de inscripción de los aspirantes se realiza por dos vías: vía web o por urna, cuya aplicación depende de las condiciones de conectividad de la zona, analizadas en el marco del comité de selección y aprobadas por PROSPERIDAD SOCIAL.

Los documentos que se requieren para acreditar el cumplimiento de los requisitos habilitantes y de calificación por parte de los aspirantes son:

1. Cédula de ciudadanía
2. Libreta militar (para hombres mayores de 18 y menores de 50 años. Tener en cuenta las especificaciones para población indígena con respecto a la definición de su situación militar)
3. Tarjeta profesional en los casos requeridos por la Ley para el ejercicio de la profesión (para los cogestores sociales no será exigible la presentación de este documento)
4. Título de técnico, tecnólogo o profesional cuando a ello hubiere lugar
5. Certificación de estudios realizados cuando a ello hubiere lugar
6. Título de postgrado cuando a ello hubiere lugar
7. Certificaciones de experiencia laboral o contractual, identificando: nombre del contratante o empleador, nombre del contratista o empleado, objeto del contrato o denominación del cargo, obligaciones contractuales o funciones del cargo, fecha de inicio y terminación, o en su defecto término de duración, nombre, cargo y firma de quien expide la certificación.
8. Certificado electoral o la constancia de que ejerció el derecho al voto en las últimas elecciones (para verificar la circunstancia en caso de empate).

 PROSPERIDAD SOCIAL	ANEXO 6. PROTOCOLO DE CONVOCATORIA, SELECCIÓN Y CONTRATACIÓN DEL EQUIPO TERRITORIAL OPERATIVO	Fecha de aprobación: 25/08/2015
		Versión: 02

4.3.1 Inscripción vía web

Los aspirantes realizarán su inscripción adjuntando la documentación requerida en el aplicativo de la página web de PROSPERIDAD SOCIAL, siguiendo los lineamientos establecidos en el presente protocolo y demás documentos que se establezcan para tal fin.

Este proceso inicia con el registro de información básica de los postulantes en el aplicativo web, la cual será validada para poder continuar con el proceso. Finalizado el proceso de registro de la información en el aplicativo, el postulante deberá aplicar a alguno de los cargos en función de los cupos disponibles en el territorio. El postulante podrá actualizar su información en cualquier momento, siempre y cuando no esté activo en un proceso de convocatoria. En todo caso, un postulante no podrá aplicar a más de un (1) rol, por lo que el aplicativo web solo permitirá realizar una (1) aplicación por número de documento y a una (1) sola convocatoria activa a la vez.

Para el caso de los aspirantes a coordinadores zonales y locales, PROSPERIDAD SOCIAL publicará los términos de la convocatoria e indicará el link de acceso y la fecha de apertura de inscripción será el día en que se publiquen los citados términos.


Para el proceso de inscripción de aspirantes a cogestores sociales, la fecha de apertura de inscripción será el día en que se publiquen los términos de la convocatoria en la página Web del operador social, en el cual se incluirá el link de acceso al aplicativo web de PROSPERIDAD SOCIAL donde el interesado realizará la inscripción.

La fecha de cierre del proceso de inscripción para todos los roles será el quinto (5°) día calendario contado a partir de la fecha de apertura a las 11:59 pm.

PROSPERIDAD SOCIAL o el Operador Social, según corresponda, publicará en los lugares definidos la información de apertura y cierre de inscripciones a través del aplicativo web, junto con la ruta de acceso.

Una vez cumplida la fecha de cierre de inscripción, el comité de selección de coordinadores zonales, coordinadores locales y cogestores sociales deberá:

- a. Al día siguiente de la fecha de cierre de inscripción, descargar del aplicativo web el listado de aspirantes al proceso de selección según el rol y los documentos que se aportaron para la convocatoria. Una vez descargado, el comité de selección procederá a suscribir el acta de cierre, registrando el número de personas postuladas para cada rol.
- b. Al verificar el número de hojas de vida recibidas, se establecerá el número de días que tomará la preselección y calificación de las mismas que no podrá ser superior a tres (3) días calendario.

 PROSPERIDAD SOCIAL	ANEXO 6. PROTOCOLO DE CONVOCATORIA, SELECCIÓN Y CONTRATACIÓN DEL EQUIPO TERRITORIAL OPERATIVO	Fecha de aprobación: 25/08/2015
		Versión: 02


- c. El Operador Social archivará en la sede de la operación todos los soportes del proceso de convocatoria y selección de cogestores sociales de acuerdo a los lineamientos que en materia de gestión documental entregue PROSPERIDAD SOCIAL y deberá tener esta información disponible en caso que sea solicitada por la Entidad. Así mismo el Operador Social recibirá por parte de PROSPERIDAD SOCIAL los soportes del proceso de convocatoria y selección de coordinadores zonales y locales para que sean archivados en la sede de la operación de acuerdo a los lineamientos establecidos en materia de gestión documental entregados por PROSPERIDAD SOCIAL.

Los aspirantes a cualquier rol del equipo territorial operativo que en cualquier etapa del proceso decidan desistir, podrán hacerlo a través del mecanismo establecido para tal fin en el mismo aplicativo web.

4.3.2. Inscripción por urna

En los municipios donde no sea posible realizar la inscripción por aplicativo web debido a dificultades de conexión a internet y se requiera contratar cogestores sociales, se deberá realizar el siguiente procedimiento para la inscripción de los aspirantes:

- a. El Operador Social instalará en cada municipio una (1) urna, en un lugar previamente definido por éste y avalados por el comité de selección para la recepción de las hojas de vida. La urna deberá estar disponible para los aspirantes por un plazo de cinco (5) días hábiles, contados desde el día de su instalación. Esta deberá estar cerrada con los rótulos firmados por el coordinador local y los testigos participantes, de acuerdo con el modelo adjunto (ver **Formato B. Rótulos urna**). Los interesados deben depositar su hoja de vida junto con los soportes respectivos, los cuales deben ser legibles.
- b. Una persona designada por el operador social deberá custodiar la urna, asegurándose del diligenciamiento del **Formato C. Inscripción a la convocatoria y registro de hojas de vida aspirantes a cogestores sociales en el municipio de _____**, en el que cada uno de los candidatos que entregue su hoja de vida con los respectivos soportes, deberá registrar la siguiente información: nombres, apellidos, dirección, teléfonos de contacto, correo electrónico, fecha de entrega de los documentos y firma.
- c. Una vez cumplida la fecha de cierre, el operador social en presencia de los testigos que han participado en el proceso, abrirá la urna en el sitio previamente acordado, realizando el cotejo de las hojas de vida obrantes en la urna respecto de las personas registradas en el **Formato C**, suscribiendo para tal fin el respectivo formato. Si alguna de las hojas de vida no se encuentra registrada o no cuenta con los respectivos soportes será excluida del proceso de preselección.

 PROSPERIDAD SOCIAL	ANEXO 6. PROTOCOLO DE CONVOCATORIA, SELECCIÓN Y CONTRATACIÓN DEL EQUIPO TERRITORIAL OPERATIVO	Fecha de aprobación: 25/08/2015
		Versión: 02

- d. Al verificar el número de hojas de vida recibidas y relacionadas en el **Formato C**, el operador social establecerá el número de días que tomará la preselección y calificación de las mismas que no podrá ser superior a tres (3) días calendario.
- e. El Operador Social archivará en la sede de la operación todos los soportes del proceso de convocatoria y selección de cogestores sociales de acuerdo a los lineamientos que en materia de gestión documental entregue PROSPERIDAD SOCIAL y deberá tener esta información disponible en caso que sea solicitada por la Entidad.

Las hojas de vida que no sean preseleccionadas y que no sean devueltas a los aspirantes se archivarán bajo custodia en la sede de la operación por el término de ejecución del contrato del operador social quien las entregará a PROSPERIDAD SOCIAL en el término previsto en el contrato.

4.4 Preselección y calificación de hojas de vida de aspirantes

A continuación se detalla cómo se realizará esta etapa en un único momento de revisión de la hoja de vida de cada aspirante.


4.4.1 Preselección de hojas de vida de aspirantes

Cumplido el tiempo establecido para la recepción de las hojas de vida para los perfiles de coordinador local y coordinador zonal, el comité de selección realizará la revisión y preselección de las mismas de acuerdo a los perfiles y los requisitos establecidos por PROSPERIDAD SOCIAL en los criterios habilitantes (formación académica y experiencia), los cuales se encuentran en la tabla 1 y 2 para los coordinadores zonales y coordinadores locales respectivamente.

Tabla No 1. Perfil coordinador zonal

Tipo de criterio	Criterios o Variables	Requisitos
Habilitantes	Estudios:	Título profesional clasificados en las siguientes áreas del conocimiento: ciencias sociales y humanas; ciencias de la educación; economía, administración, contaduría y afines; ingeniería, arquitectura, urbanismo y afines; agronomía, veterinaria y afines; ciencias de la salud; y en los siguientes núcleos básicos del conocimiento: diseño; publicidad y afines. Título de Postgrado clasificados en las siguientes áreas del conocimiento: ciencias sociales y humanas; economía, administración, contaduría y afines; políticas públicas, desarrollo de proyectos o desarrollo regional.
	Experiencia:	Cuatro (4) años de experiencia profesional ¹ en el desarrollo de proyectos sociales o procesos de coordinación o gerencia en el área social y planeación, formulación, implementación,

¹ La experiencia se contará a partir de la terminación de materias de conformidad con lo dispuesto en el artículo 229 del Decreto - Ley 019 de 2012.

 PROSPERIDAD SOCIAL	ANEXO 6. PROTOCOLO DE CONVOCATORIA, SELECCIÓN Y CONTRATACIÓN DEL EQUIPO TERRITORIAL OPERATIVO	Fecha de aprobación: 25/08/2015
		Versión: 02

Tipo de criterio	Criterios o Variables	Requisitos
		evaluación, seguimiento y monitoreo de proyectos. En caso de no contar con postgrado, se requerirán cinco (5) años de experiencia profesional en los mismos temas.


Tabla No 2. Perfil coordinador local

Tipo de criterio	Criterios o Variables	Requisitos
Habilitantes	Estudios:	Título profesional clasificados en las siguientes áreas del conocimiento: ciencias sociales y humanas; ciencias de la educación; economía, administración, contaduría y afines; ingeniería, arquitectura, urbanismo y afines; agronomía, veterinaria y afines; ciencias de la salud; y clasificados en los siguientes núcleos básicos del conocimiento: diseño; publicidad y afines.
	Experiencia:	Dos (2) años de experiencia profesional en el desarrollo de proyectos sociales o procesos de coordinación o gerencia en el área social y planeación, formulación, implementación, evaluación, seguimiento y monitoreo de proyectos. En caso de contar con postgrado en ciencias sociales y humanas; economía, administración, contaduría y afines; políticas públicas, desarrollo de proyectos o desarrollo regional, se requerirá solo un (1) año de experiencia profesional en los mismos temas.

En el caso de selección de cogestores sociales el operador social realizará la revisión y preselección de acuerdo a los criterios habilitantes definidos en la Tabla 3, para lo cual el operador tendrá tres (3) días calendario.

Tabla No 3. Perfil para cogestores sociales

COGESTOR SOCIAL URBANO		
Tipo de criterio	Criterios o Variables	Requisitos
Habilitantes	Estudios:	Título de bachiller o título de técnico o tecnólogo o con 1 año o más de estudios de educación superior en cualquier área del conocimiento.

 PROSPERIDAD SOCIAL	ANEXO 6. PROTOCOLO DE CONVOCATORIA, SELECCIÓN Y CONTRATACIÓN DEL EQUIPO TERRITORIAL OPERATIVO	Fecha de aprobación: 25/08/2015
		Versión: 02


	Experiencia:	<p>Bachiller: Cinco (5) años² de experiencia acreditada en trabajo de metodologías en acompañamiento familiar y/o comunitario y/o con población vulnerable y/o vulnerada e implementación de proyectos, programas, políticas sociales en los territorios.</p> <p>Técnico: Tres (3) años³ de experiencia acreditada en trabajo de metodologías en acompañamiento familiar y/o comunitario y/o con población vulnerable y/o vulnerada e implementación de proyectos, programas, políticas sociales en los territorios.</p> <p>Tecnólogo: Dos (2) años⁴ de experiencia acreditada en trabajo de metodologías en acompañamiento familiar y/o comunitario y/o con población vulnerable y/o vulnerada e implementación de proyectos, programas, políticas sociales en los territorios.</p> <p>Profesional Universitario: Un (1) año⁵ de experiencia acreditada en trabajo de metodologías en acompañamiento familiar y/o comunitario y/o con población vulnerable y/o vulnerada e implementación de proyectos, programas, políticas sociales en los territorios.</p>
	Adicional:	Es deseable que los candidatos residan en el municipio donde se ejecutará la operación y conozcan el territorio en el cual se van a desarrollar las actividades.
COGESTOR SOCIAL RURAL		
Tipo de criterio	Criterios o Variables	Requisitos
Habilitantes	Estudios:	Título de bachiller o título de técnico o tecnólogo o con 1 año o más de estudios de educación superior en cualquier área del conocimiento.

² El Operador Social admitirá experiencia por un término inferior al establecido, sólo en los municipios definidos por PROSPERIDAD SOCIAL, que serán aquellos en los que no se inscriban en la convocatoria aspirantes que cumplan con este perfil de experiencia.

³ El Operador Social admitirá experiencia por un término inferior al establecido, sólo en los municipios definidos por PROSPERIDAD SOCIAL, que serán aquellos en los que no se inscriban en la convocatoria aspirantes que cumplan con este perfil de experiencia.

⁴ El Operador Social admitirá experiencia por un término inferior al establecido, sólo en los municipios definidos por PROSPERIDAD SOCIAL, que serán aquellos en los que no se inscriban en la convocatoria aspirantes que cumplan con este perfil de experiencia.

⁵ El Operador Social admitirá experiencia por un término inferior al establecido, sólo en los municipios definidos por PROSPERIDAD SOCIAL, que serán aquellos en los que no se inscriban en la convocatoria aspirantes que cumplan con este perfil de experiencia.

 PROSPERIDAD SOCIAL	ANEXO 6. PROTOCOLO DE CONVOCATORIA, SELECCIÓN Y CONTRATACIÓN DEL EQUIPO TERRITORIAL OPERATIVO	Fecha de aprobación: 25/08/2015
		Versión: 02


	Experiencia:	<p>Bachiller: Cinco (5) años⁶ de experiencia acreditada en trabajo de metodologías familiares y comunitarias y/o con población vulnerable y/o vulnerada, sistemas productivos agropecuarios y/o organizaciones productivas, implementación de proyectos, programas, políticas sociales en las zonas rurales.</p> <p>Técnico: Tres (3) años⁷ de experiencia acreditada en trabajo de metodologías familiares y comunitarias y/o con población vulnerable y/o vulnerada, sistemas productivos agropecuarios y/o organizaciones productivas, implementación de proyectos, programas, políticas sociales en las zonas rurales.</p> <p>Tecnólogo: Dos (2) años⁸ de experiencia acreditada en trabajo de metodologías familiares y comunitarias y/o con población vulnerable y/o vulnerada, sistemas productivos agropecuarios y/o organizaciones productivas, implementación de proyectos, programas, políticas sociales en las zonas rurales.</p> <p>Profesional Universitario: Un (1) año⁹ de experiencia acreditada en trabajo de metodologías familiares y comunitarias y/o con población vulnerable y/o vulnerada, sistemas productivos agropecuarios y/o organizaciones productivas, implementación de proyectos, programas, políticas sociales en las zonas rurales.</p>
	Adicional:	Es deseable que los candidatos residan en el municipio donde se ejecutará la operación y conozcan el territorio en el cual se van a desarrollar las actividades.
COGESTOR SOCIAL PARA ACOMPAÑAR GRUPOS ÉTNICOS		
Tipo de criterio	Criterios o Variables	Requisitos
Habilitantes	Estudios:	Título de bachiller o título de técnico o tecnólogo o con 1 año o más de estudios de educación superior en cualquier área del conocimiento.

⁶ El Operador Social admitirá experiencia por un término inferior al establecido, sólo en los municipios definidos por PROSPERIDAD SOCIAL, que serán aquellos en los que no se inscriban en la convocatoria aspirantes que cumplan con este perfil de experiencia.

⁷ El Operador Social admitirá experiencia por un término inferior al establecido, sólo en los municipios definidos por PROSPERIDAD SOCIAL, que serán aquellos en los que no se inscriban en la convocatoria aspirantes que cumplan con este perfil de experiencia.

⁸ El Operador Social admitirá experiencia por un término inferior al establecido, sólo en los municipios definidos por PROSPERIDAD SOCIAL, que serán aquellos en los que no se inscriban en la convocatoria aspirantes que cumplan con este perfil de experiencia.

⁹ El Operador Social admitirá experiencia por un término inferior al establecido, sólo en los municipios definidos por PROSPERIDAD SOCIAL, que serán aquellos en los que no se inscriban en la convocatoria aspirantes que cumplan con este perfil de experiencia.

 PROSPERIDAD SOCIAL	ANEXO 6. PROTOCOLO DE CONVOCATORIA, SELECCIÓN Y CONTRATACIÓN DEL EQUIPO TERRITORIAL OPERATIVO	Fecha de aprobación: 25/08/2015
		Versión: 02

	Experiencia:	<p>Bachiller: Cinco (5) años¹⁰ de experiencia acreditada en trabajo de metodologías comunitarias y/o con poblaciones vulnerables y/o vulneradas. Con conocimiento y trabajo previo con grupos étnicos (indígenas, afro, raizal, palenquero o Rrom).</p> <p>Técnico: Tres (3) años¹¹ de experiencia acreditada en trabajo de metodologías comunitarias y/o con poblaciones vulnerables y/o vulneradas. Con conocimiento y trabajo previo con grupos étnicos (indígenas, afro, raizal, palenquero o Rrom).</p> <p>Tecnólogo: Dos (2) años¹² de experiencia acreditada en trabajo de metodologías comunitarias y/o con poblaciones vulnerables y/o vulneradas. Con conocimiento y trabajo previo con grupos étnicos (indígenas, afro, raizal, palenquero o Rrom).</p> <p>Profesional Universitario: Un (1) año¹³ de experiencia acreditada en trabajo de metodologías comunitarias y/o con poblaciones vulnerables y/o vulneradas. Con conocimiento y trabajo previo con grupos étnicos (indígenas, afro, raizal, palenquero o Rrom).</p>
	Adicional:	<p>Los candidatos deberán residir en la región en la que se ubica el grupo étnico con el cual trabajará.</p>

4.4.2 Criterios de calificación de hojas de vida

Para la calificación de las hojas de vida se debe tener en cuenta que el puntaje máximo que puede obtener es de veinte (20) puntos. La puntuación se obtiene con base en la formación académica y en la experiencia, tal como se muestra en las siguientes tablas.

La tabla 4 presenta el puntaje (hasta 6 puntos) sobre el nivel de formación para los coordinadores zonales y locales adicional al mínimo requerido.

Tabla No 4. Puntaje sobre nivel de formación académica coordinadores zonales y locales


Nivel de formación	Puntaje máximo a obtener	Observación
Un (1) curso certificado de mínimo cuarenta (40) horas	1	Asigne el puntaje de acuerdo con el mayor nivel de escolaridad alcanzado por el aspirante. No sume puntuaciones de diferentes niveles y asigne el puntaje por nivel sólo una vez.
Un (1) diplomado	2	
Un (1) título de postgrado adicional al mínimo requerido	6	

¹⁰ El Operador Social admitirá experiencia por un término inferior al establecido, sólo en los municipios definidos por PROSPERIDAD SOCIAL, que serán aquellos en los que no se inscriban en la convocatoria aspirantes que cumplan con este perfil de experiencia.

¹¹ El Operador Social admitirá experiencia por un término inferior al establecido, sólo en los municipios definidos por PROSPERIDAD SOCIAL, que serán aquellos en los que no se inscriban en la convocatoria aspirantes que cumplan con este perfil de experiencia.

¹² El Operador Social admitirá experiencia por un término inferior al establecido, sólo en los municipios definidos por PROSPERIDAD SOCIAL, que serán aquellos en los que no se inscriban en la convocatoria aspirantes que cumplan con este perfil de experiencia.

¹³ El Operador Social admitirá experiencia por un término inferior al establecido, sólo en los municipios definidos por PROSPERIDAD SOCIAL, que serán aquellos en los que no se inscriban en la convocatoria aspirantes que cumplan con este perfil de experiencia.

 PROSPERIDAD SOCIAL	ANEXO 6. PROTOCOLO DE CONVOCATORIA, SELECCIÓN Y CONTRATACIÓN DEL EQUIPO TERRITORIAL OPERATIVO	Fecha de aprobación: 25/08/2015
		Versión: 02

La tabla 5 presenta el puntaje sobre el nivel de formación para cogestores sociales adicional al mínimo requerido.

Tabla No 5. Puntaje sobre nivel de formación de cogestores sociales

Nivel de formación	Puntaje máximo a obtener	Observación
Un (1) curso certificado de mínimo cuarenta (40) horas	1	Asigne el puntaje de acuerdo con el mayor nivel de escolaridad alcanzado por el aspirante. No sume puntuaciones de diferentes niveles y asigne el puntaje por nivel sólo una vez.
Un (1) diplomado	2	
Un (1) título de especialización tecnológica o técnica	6	
Al menos un (1) título de postgrado	6	

La **experiencia adicional** definida para el perfil de coordinador zonal y local se evaluará de acuerdo con los puntajes establecidos en la tabla 6.

Tabla No 6. Puntaje sobre experiencia adicional a la mínima requerida (esta experiencia deberá ser en los mismos criterios definidos para los habilitantes)

Rango de experiencia adicional certificada	Puntaje Máximo a Obtener	Observación
Entre 12 y 24 meses*	4	Se debe elegir uno de los rangos de experiencia aquí establecidos, los cuales tienen asignados un puntaje máximo que no se deberá modificar.
Entre 25 y 36 meses*	6	
Entre 37 y 48 meses*	8	
Entre 49 y 60 meses*	10	
Más de 60 meses*	14	


* Meses completos

La **experiencia adicional** para cualquiera de los perfiles de cogestor social se evaluará de acuerdo con los puntajes establecidos en la tabla 7.

Tabla No 7. Puntaje sobre experiencia adicional a la mínima requerida (esta experiencia deberá ser en los mismos criterios definidos para los habilitantes)

Rango de experiencia adicional certificada	Puntaje Máximo a Obtener	Observación
Entre 12 y 24 meses*	4	Se debe elegir uno de los rangos de experiencia aquí establecidos, los cuales tienen asignado un puntaje máximo que no se deberá modificar.
Entre 25 y 36 meses*	6	
Entre 37 y 48 meses*	8	
Entre 49 y 60 meses*	10	
Más de 60 meses*	14	

* Meses completos

 PROSPERIDAD SOCIAL	ANEXO 6. PROTOCOLO DE CONVOCATORIA, SELECCIÓN Y CONTRATACIÓN DEL EQUIPO TERRITORIAL OPERATIVO	Fecha de aprobación: 25/08/2015
		Versión: 02

Nota: Se entiende por experiencia adicional el número de meses por encima de los mínimos requeridos según el perfil de cada rol, especificados en las Tablas 1, 2 y 3. Ejemplo: Un candidato a cogestor social con título técnico requiere como mínimo 3 años de experiencia para habilitarse para el proceso de selección. Se le otorgará un puntaje adicional de 4 puntos si certifica experiencia adicional entre 12 y 24 meses, para un total de entre 4 y 5 años.

El registro de los puntajes obtenidos en la calificación de cada una de las hojas de vida, deberá relacionarse en el **Formato D. Reporte de los puntajes obtenidos en la calificación de los aspirantes.**

NOTA: Es responsabilidad del Operador Social efectuar de acuerdo a lo establecido en el presente protocolo, la verificación de los soportes de estudio y experiencia que presenten los candidatos a cogestores sociales durante el proceso de selección. Se entiende por verificación de los soportes la revisión del cumplimiento de los requisitos de las certificaciones entregadas por los candidatos. Así mismo, deberá constatar, mediante confirmación telefónica, la veracidad de al menos una de las certificaciones entregada por cada uno de los aspirantes. El resultado de la verificación debe ser presentado al supervisor del contrato del operador social y al comité de selección.

Para el caso de coordinadores locales y zonales esta verificación la realizará PROSPERIDAD SOCIAL.


4.4.3 Publicación de hojas de vida preseleccionadas

PROSPERIDAD SOCIAL en los procesos de selección de coordinadores zonales y coordinadores locales, y el operador social en los procesos de selección de cogestores sociales, el día calendario siguiente a la finalización del término de preselección y calificación de hojas de vida, deberá publicar en los lugares establecidos según el comité de selección y/o en la página web de PROSPERIDAD SOCIAL o del operador social según corresponda, empleando el **Formato E. Publicación de resultados del proceso de preselección**, citando con fecha, hora y lugar, a los preseleccionados para la aplicación de las pruebas y entrevistas. La publicación sólo incluirá si el aspirante fue o no habilitado en el proceso, es decir si cumplió o no con todos los requisitos de preselección establecidos en la convocatoria.

Se finaliza el proceso de preselección con la publicación de los listados definitivos y se dará paso a la actividad de evaluación y entrevista.

4.5 Aplicación de la batería de pruebas y entrevista

Esta etapa consta de dos momentos: (i) aplicación de pruebas y (ii) entrevista. La tabla 8 presenta los puntajes para la selección de los coordinadores zonales, coordinadores locales y cogestores sociales.

 PROSPERIDAD SOCIAL	ANEXO 6. PROTOCOLO DE CONVOCATORIA, SELECCIÓN Y CONTRATACIÓN DEL EQUIPO TERRITORIAL OPERATIVO	Fecha de aprobación: 25/08/2015
		Versión: 02

La aplicación de pruebas y entrevistas se realizará máximo en los dos (2) días hábiles siguientes a la publicación de resultados de preseleccionados y un (1) día adicional, en caso de ser necesario, para realizar la entrevista.

Tabla No 8. Puntajes para la selección de coordinadores zonales, coordinadores locales y cogestores sociales

	Puntuación		Total
Hoja de vida 20 puntos	Pruebas 45 puntos	Entrevista 35 puntos	100 puntos

La tabla 9 presenta los puntajes para la selección de los cogestores sociales para grupos étnicos.

Tabla No 9. Puntajes para la selección de Cogestores sociales para grupos étnicos

	Puntuación			Total
Hoja de vida 20 puntos	Pruebas 35 puntos	Entrevista 35 puntos	Adicional 10 puntos	100 puntos

Sólo para este caso los criterios serán valorados con un puntaje adicional de 5 puntos. **En ningún caso un candidato podrá recibir puntuación por más de un criterio adicional.**

A continuación se describe, según la situación específica, los criterios que el operador social deberá incluir en la convocatoria de cogestores sociales para el acompañamiento con enfoque diferencial étnico como criterios adicionales, previa definición de PROSPERIDAD SOCIAL (tabla 10):

Tabla No 10. Criterios adicionales

SITUACIÓN	CRITERIOS ADICIONALES
Personas que pertenecen a un grupo étnico.	Se asignará 10 puntos a quién sea integrante del grupo étnico o a quién hable la lengua del grupo étnico a acompañar. Lo cual se certificará con el documento respectivo expedido por la autoridad tradicional del respectivo grupo étnico.

4.5.1 Aplicación de las pruebas

Las pruebas que deben presentar los postulantes a coordinadores zonales y locales o cogestores sociales, según corresponda, equivalen a un máximo de 45 puntos, y a un máximo de 35 para los cogestores sociales étnicos. Estas pruebas serán diseñadas por PROSPERIDAD SOCIAL. Las pruebas están conformadas por las temáticas referidas en las tablas 11 y 12.


 PROSPERIDAD SOCIAL	ANEXO 6. PROTOCOLO DE CONVOCATORIA, SELECCIÓN Y CONTRATACIÓN DEL EQUIPO TERRITORIAL OPERATIVO	Fecha de aprobación: 25/08/2015
		Versión: 02

Tabla No 11. Pruebas y puntajes para coordinadores zonales, coordinadores locales y cogestores sociales

Nombre prueba	Puntaje máximo
Prueba de conocimiento del Sistema de Protección Social	10 puntos
Prueba de conocimientos específicos de acuerdo al rol que aplica a la experiencia y los criterios adicionales solicitados según el perfil	15 puntos
Evaluación manejo de los programas de Office - Word y Excel (nivel avanzado para coordinadores zonales y locales y nivel medio para cogestores sociales)	15 puntos
Prueba de conocimiento y manejo de herramientas web – correo electrónico y redes sociales	5 puntos
Puntaje máximo	45 puntos


Tabla No 12. Pruebas y puntajes para cogestores sociales diferenciales étnicos

Nombre prueba	Puntaje máximo
Prueba de conocimiento del Sistema de Protección Social	10 puntos
Prueba de conocimientos específicos de acuerdo a la experiencia y criterios adicionales solicitados según el perfil	20 puntos
Evaluación manejo de los programas de Word y Excel	5 puntos
Puntaje máximo	35 puntos

Cada proceso de convocatoria y selección de los coordinadores zonales, locales y cogestores sociales deberá contar con un paquete de pruebas diferente y con preguntas adecuadas al rol a desempeñar.

Las pruebas de conocimiento sobre el Sistema de Protección Social y conocimientos específicos, serán presentadas de forma escrita y deberán realizarse en un salón amplio, que permita organizar las sillas en fila manteniendo la distancia entre las personas. Para la presentación de la evaluación del manejo de Word, Excel y herramientas Web, se requiere de equipos de cómputo con conexión a internet. Para el caso de la selección de cogestores sociales, es obligación del operador social proveer la logística requerida para la realización de las pruebas. PROSPERIDAD SOCIAL definirá al operador social las especificaciones técnicas del salón y los equipos de cómputo requeridos para la realización de las mismas.

Una vez finalizado el proceso de presentación de pruebas por parte de cada uno de los preseleccionados, PROSPERIDAD SOCIAL y el Operador Social, según corresponda, deberán efectuar la calificación de las pruebas practicadas con base en el set de respuestas suministrado por PROSPERIDAD SOCIAL y deberá diligenciar el **Formato D. Reporte de los puntajes obtenidos en la calificación de los aspirantes** con los puntajes obtenidos.

 PROSPERIDAD SOCIAL	ANEXO 6. PROTOCOLO DE CONVOCATORIA, SELECCIÓN Y CONTRATACIÓN DEL EQUIPO TERRITORIAL OPERATIVO	Fecha de aprobación: 25/08/2015
		Versión: 02

4.5.2 Realización de entrevistas individuales o grupales

La entrevista tiene como objetivo validar y valorar, a partir de una conversación, la presentación de casos hipotéticos y las habilidades y competencias descritas para cada rol en las tablas 13, 14 y 15.

Tabla No 13. Habilidades y competencias para el perfil de coordinador zonal y local.


PERFIL COORDINADOR ZONAL y COORDINADOR LOCAL	
Criterios o Variables	Requisitos
Habilidades y Competencias	1. Toma de decisiones 2. Trabajo en equipo 3. Manejo del talento humano 4. Capacidad de negociación 5. Liderazgo 6. Relaciones públicas 7. Trabajo bajo presión

Tabla No 14. Habilidades y competencias para el perfil de cogestor social.

PERFIL COGESTOR SOCIAL URBANO Y RURAL	
Criterios o Variables	Requisitos
Habilidades y competencias	1. Vocación de servicio social 2. Capacidad de escucha y comunicación oral 3. Capacidad para la elaboración, desarrollo y seguimiento de planes de trabajo 4. Manejo de grupos 5. Trabajo en equipo 6. Relaciones interpersonales 7. Trabajo bajo presión

Tabla No. 15. Habilidades y competencias para el perfil de cogestor social para acompañar hogares étnicos.

PERFIL COGESTOR SOCIAL PARA ACOMPAÑAR HOGARES ÉTNICOS	
Criterios o Variables	Requisitos
Habilidades y competencias	1. Conocimiento territorial específico 2. Experiencia laboral con pueblo étnico territorial específico según la convocatoria 3. Conocimiento sobre metodologías de trabajo comunitario 4. Conocimiento en la elaboración, desarrollo y seguimiento de planes de trabajo 5. Capacidad de escucha y comunicación

 PROSPERIDAD SOCIAL	ANEXO 6. PROTOCOLO DE CONVOCATORIA, SELECCIÓN Y CONTRATACIÓN DEL EQUIPO TERRITORIAL OPERATIVO	Fecha de aprobación: 25/08/2015
		Versión: 02

PERFIL COGESTOR SOCIAL PARA ACOMPAÑAR HOGARES ÉTNICOS	
Criterios o Variables	Requisitos

El mismo día en que se practiquen las pruebas, se deberán realizar las entrevistas. En los casos en los que no se logre, se informará a los asistentes sobre el lugar, fecha y hora de la realización de las mismas. En todo caso, las entrevistas deberán culminarse máximo al siguiente día calendario de la presentación de las pruebas.


La entrevista tiene una valoración de 35 puntos, de los cuales se asignan máximo catorce (14) puntos a la presentación de casos hipotéticos y máximo tres (3) puntos a cada una de las 7 habilidades listadas en el perfil correspondiente.

Para la selección de cogestores sociales, esta actividad será liderada por el profesional de selección contratado por el Operador Social y en los procesos de selección de coordinadores zonales y locales, PROSPERIDAD SOCIAL a través del designado para tal fin realizará este ejercicio. Durante la entrevista consigne los puntajes de cada aspirante en el **Formato F. Listado de puntajes en entrevistas**.

Para los casos de selección de cogestores sociales para acompañar hogares étnicos se valorará a partir de la conversación en torno a la presentación de casos hipotéticos asignándose máximo 10 puntos y la valoración de las competencias definidas en el perfil del cogestor social asignándose hasta máximo cinco (5) puntos a cada una de las 5 habilidades listadas en el perfil correspondiente- Tabla No. 15.

4.5.3 Publicación de resultados finales

De acuerdo con los puntajes registrados en el **Formato D**, PROSPERIDAD SOCIAL o el operador social según corresponda, hará la sumatoria de las calificaciones parciales de cada factor evaluado, obtenidas por cada uno de los candidatos, y elaborará una lista del total de los aspirantes con sus respectivos números de cédula y los puntajes obtenidos, señalando las personas que han sido seleccionadas para ser contratadas (**Formato G. Lista de Elegibles**). Esta lista se publicará por municipio en el caso de los cogestores sociales y por Grupo en el caso de los coordinadores zonales y locales. Esta lista será publicada en los lugares y medios de divulgación definidos por PROSPERIDAD SOCIAL. Se contratarán las personas con mayores puntajes de acuerdo al número de contratos requeridos por rol. En el caso de los cogestores sociales, cuando en un municipio se agote la lista de elegibles para suplir las vacantes, el operador social podrá utilizar la lista de elegibles de otros municipios, previa aprobación del supervisor del contrato.

 PROSPERIDAD SOCIAL	ANEXO 6. PROTOCOLO DE CONVOCATORIA, SELECCIÓN Y CONTRATACIÓN DEL EQUIPO TERRITORIAL OPERATIVO	Fecha de aprobación: 25/08/2015
		Versión: 02

En caso de empate en el puntaje obtenido por dos (2) o más candidatos, se preferirá al aspirante que cumpla con las siguientes características en el orden descrito a continuación:

1. Que sea víctima del conflicto armado
2. Que sea integrante de un hogar UNIDOS
3. Que cuente con el certificado electoral

De mantenerse el empate se preferirá al candidato con mayor número de meses de experiencia requerida. En caso de que el empate persista, se hará un sorteo mediante un método de suerte y azar.

Los aspirantes que tengan una calificación igual o superior a 70 puntos¹⁴, permanecerán en una "lista de elegibles" para cada rol (**Formato G**) que se utilizará para suplir la provisión del rol que eventualmente se pueda generar.

En caso de abrirse una vacante de coordinador zonal o local, el operador debe primero buscar suplirla dentro del equipo territorial operativo con una persona que cumpla con los requisitos para el rol requerido, previa definición de PROSPERIDAD SOCIAL. De no encontrar dentro del equipo del Operador a la persona idónea, éste realizará la contratación correspondiente usando la "lista de elegibles". Este listado tendrá vigencia hasta agotarse o hasta la finalización del contrato de los operadores sociales, lo que ocurra primero.


En caso de que se requiera contratar a una nueva persona y no se cumpla lo estipulado en el párrafo anterior, se deberá realizar una nueva convocatoria abierta manteniendo los lineamientos ya definidos.

PROSPERIDAD SOCIAL o el operador social, según corresponda, realizarán la publicación del listado de elegibles, en un plazo máximo de tres (3) días calendario una vez finalizada la entrevista.

De presentarse reclamaciones por los participantes en el proceso de selección, será el operador social para el caso de selección de cogestores y, PROSPERIDAD SOCIAL en el caso de selección de coordinadores zonales y locales, quien las resolverá dentro de los dos (2) días calendario, siguientes a su presentación. En caso de requerirse un mayor tiempo para responder tales reclamaciones deberá informarlo y justificarlo.

En todo caso, las reclamaciones que se presenten vencidos los dos (2) días hábiles siguientes a la publicación de la lista de elegibles no serán tenidas en cuenta por

¹⁴ El número de puntos límite para determinar la lista de elegibles podrá ser modificado según las particularidades del territorio, previa aprobación de PROSPERIDAD SOCIAL.

 PROSPERIDAD SOCIAL	ANEXO 6. PROTOCOLO DE CONVOCATORIA, SELECCIÓN Y CONTRATACIÓN DEL EQUIPO TERRITORIAL OPERATIVO	Fecha de aprobación: 25/08/2015
		Versión: 02

considerarse extemporáneas. PROSPERIDAD SOCIAL y el operador social según corresponda, deberán informar esta situación a quien formula la reclamación.

4.6. Contratación

Para el caso de la contratación de cogestores sociales, los seleccionados para ser contratados deberán entregar en medio físico la documentación adicional requerida dentro de los cuatro (4) días calendario siguientes a la publicación de la lista de elegibles. La suscripción de los contratos deberá realizarse en un plazo máximo de dos (2) días calendario contados a partir de la finalización del término anterior.


Así mismo, PROSPERIDAD SOCIAL suministrará al operador social el listado de coordinadores locales y zonales para que se realice el proceso de contratación en los tiempos establecidos en el presente numeral.

La no entrega de la documentación dentro del término ya citado o la no suscripción del contrato, por parte del seleccionado, se entenderá como falta de interés en el proceso de contratación. Así las cosas, el operador social, al siguiente día calendario, vía correo electrónico, solicitará a la persona que sigue en la "Lista de elegibles", que aporte la documentación correspondiente dentro de los dos (2) días calendario siguientes a la solicitud. Vencido este término, dentro de los dos (2) días calendario siguientes se deberán suscribir los contratos.

La documentación que debe aportar el seleccionado para la contratación es la siguiente:

- Certificación bancaria.
- Fotocopia del RUT.
- Certificado de afiliación al sistema de seguridad social (Salud, pensión y ARL) o planilla de pago.

Además de lo anterior, el operador social deberá verificar los antecedentes disciplinarios, judiciales y fiscales del seleccionado y en caso de encontrar algún antecedente, no se realizará la contratación, previa información a PROSPERIDAD SOCIAL.

 PROSPERIDAD SOCIAL	ANEXO 6. PROTOCOLO DE CONVOCATORIA, SELECCIÓN Y CONTRATACIÓN DEL EQUIPO TERRITORIAL OPERATIVO	Fecha de aprobación: 25/08/2015
		Versión: 02

FORMATOS ANEXOS

FORMATO A. ACTA DE APERTURA DEL PROCESO DE CONVOCATORIA, SELECCIÓN Y CONTRATACIÓN DE ASPIRANTES AL ROL DE _____ DEL MUNICIPIO DE _____

Siendo las ____ ____, del día _____ () de (mes) de 201X, previa instalación del comité de selección, el cual está conformado por _____, identificado(a) con la cédula de ciudadanía No. _____ de _____, como responsable del proceso de convocatoria y selección de _____ en el departamento de ____; el/la señor (a) _____, identificado/a con la cédula de ciudadanía No. _____ de _____ y El/la señor (a) _____, identificado(a) con la cédula de ciudadanía No. _____ de _____; se da apertura al proceso de convocatoria y selección de _____ con el fin de implementar la Estrategia para la Superación de la Pobreza Extrema – Red UNIDOS.

La página web o urna para la recepción de hojas de vida, estará ubicada en la _____. Allí mismo reposará el formato de inscripción, para que quienes manifiesten su interés de participar del proceso, registren sus datos. El diligenciamiento de este formato es un requisito fundamental para participar en el proceso. La hoja de vida debe ser presentada en formato libre, junto con todos los soportes físicos legibles, que certifiquen estudios y experiencia profesional, de acuerdo con lo establecido en el perfil para cada rol.

La convocatoria para _____ estará abierta a partir de las (Hora) am del _____ (), hasta las (Hora) pm del _____ () de (mes) de 201X.


La convocatoria será difundida a través de los siguientes medios: _____ y estará publicada en los siguientes lugares: _____.

En constancia, se firma en las instalaciones de _____, a las ____ ____, del día _____ () de (mes) de 201X.

Firma coordinador del proceso.
selección.

Firma otro integrante del comité de selección.

OBSERVACIONES: _____

	ANEXO 6. PROTOCOLO DE CONVOCATORIA, SELECCIÓN Y CONTRATACIÓN DEL EQUIPO TERRITORIAL OPERATIVO	Fecha de aprobación: 25/08/2015
		Versión: 02


FORMATO B. ROTULO URNA

Instrucción: en cada arista de la urna pegue la siguiente imagen asegurando que cubra la totalidad de la misma. Los integrantes del comité de selección deberán firmar en diversas partes la urna. La urna debe estar totalmente sellada.



PROSPERIDAD SOCIAL



 PROSPERIDAD SOCIAL	ANEXO 6. PROTOCOLO DE CONVOCATORIA, SELECCIÓN Y CONTRATACIÓN DEL EQUIPO TERRITORIAL OPERATIVO	Fecha de aprobación: 25/08/2015
		Versión: 02

**FORMATO C. INSCRIPCIÓN A LA CONVOCATORIA Y REGISTRO DE HOJAS DE VIDA ASPIRANTES A COGESTORES SOCIALES EN EL
MUNICIPIO DE _____**

Fecha de apertura de la convocatoria _____


Fecha de cierre de convocatoria _____

Lugar de recepción _____

No.	Nombres	Apellidos	Dirección	Teléfono	Correo Electrónico	Fecha de entrega	Firma
1							
2							
3							
4							
5							
6							
7							
8							
9							
10							

Firma del coordinador del proceso de selección _____

Firma integrante del comité de selección _____

	ANEXO 6. PROTOCOLO DE CONVOCATORIA, SELECCIÓN Y CONTRATACIÓN DEL EQUIPO TERRITORIAL OPERATIVO	Fecha de aprobación: 25/08/2015
		Versión: 02

REPORTE D. REPORTE DE LOS PUNTAJES OBTENIDOS EN LA CALIFICACIÓN DE LOS ASPIRANTES


MUNICIPIO DE _____
 HOJA DE CALIFICACIÓN DE ASPIRANTES AL ROL DE _____

Información General			Hoja de vida			Baterías de pruebas					Entrevista	Puntaje total
No	Nombres y apellidos del aspirante	No. de Cédula	Puntaje nivel de formación	Puntaje Experiencia Adicional	Total puntaje hoja de vida	Conocimientos Red de protección social	Conocimientos Específicos)	Manejo de Word y Excel)	Manejo herramientas Web)	Total puntaje obtenido en pruebas	Total puntaje máximo	Puntaje máximo 100 puntos

 Responsable del proceso

 Responsable del proceso

 Responsable del proceso


 PROSPERIDAD SOCIAL	ANEXO 6. PROTOCOLO DE CONVOCATORIA, SELECCIÓN Y CONTRATACIÓN DEL EQUIPO TERRITORIAL OPERATIVO	Fecha de aprobación: 25/08/2015
		Versión: 02

FORMATO E. PUBLICACIÓN DE RESULTADOS DEL PROCESO DE PRESELECCIÓN

Cédula	Nivel de estudios	Resultado evaluación de requisitos	Citación a pruebas	Lugar de realización de pruebas	Municipio

Habilitada: Cumplió con todos los requisitos estipulados en la convocatoria.

No habilitado: No cumplió con todos los requisitos de la convocatoria.

	ANEXO 6. PROTOCOLO DE CONVOCATORIA, SELECCIÓN Y CONTRATACIÓN DEL EQUIPO TERRITORIAL OPERATIVO	Fecha de aprobación: 25/08/2015
		Versión: 02


REPORTE F. LISTADO DE PUNTAJES EN ENTREVISTAS

No	Nombres y apellidos del aspirante	No. de Cédula	Solución de casos hipotéticos	Habilidad 1	Habilidad 2	Habilidad 3	Habilidad 4	Habilidad 5	Habilidad 6	Habilidad 7	Total puntaje obtenido en la entrevista

Responsable del proceso

Integrante del comité de selección

Integrante del comité de selección

 PROSPERIDAD SOCIAL	ANEXO 6. PROTOCOLO DE CONVOCATORIA, SELECCIÓN Y CONTRATACIÓN DEL EQUIPO TERRITORIAL OPERATIVO	Fecha de aprobación: 25/08/2015
		Versión: 02

FORMATO G. LISTA DE ELEGIBLES

Rol: _____

Municipio: _____ **Fecha:** _____

(Aspirantes con puntajes. Registrarlos en orden de mayor a menor)

No	Número de documento de identidad	Puntaje total	Seleccionado	
			Si	No

Realizado por: (responsable del proceso) Rol:	Otros integrante comité de selección : Rol:	Testigo (cuando aplica):
--	--	--------------------------