

LOS AFRODESCENDIENTES Y EL GIRO HACIA EL MULTICULTURALISMO EN LAS “NUEVAS” CONSTITUCIONES Y OTRAS LEGISLACIONES ESPECIALES LATINOAMERICANAS: particularidades de la región andina

Jean Muteba Rahier

Mamyrah Dougé-Prosper

Florida International University

Estados Unidos

Resumo:

A partir da década de 90, em seguida a adoção de políticas “multiculturais”, dirigidas especificamente às populações indígenas e afrodescendentes, por instituições multilaterais e de governança mundial, tais como as Nações Unidas, a Organização Mundial da Saúde e outras, e também como resultado do ativismo político das comunidades indígenas e afrodescendentes, muitos estados-nações latino-americanos revisaram ou substituíram suas

constituições e/ou, em alguns casos, aprovaram leis especiais que expressam uma preocupação com uma maior inclusão dessas populações. A invisibilidade real das populações indígenas e afrodescendentes nos textos constitucionais anteriores, nos quais as “populações nacionais” eram mencionadas como simplesmente homogêneas, sem distinções étnicas ou raciais, foi substituída por um reconhecimento manifesto das populações nacionais étnica e racialmente plurais nas “novas constituições” à orientação multiculturalista. É nesse contexto que surgiu o que Charles Hale chamou de “índio permitido”, literalmente a “identidade índia permitida”, e que as populações afrodescendentes latino-americanas ganharam uma maior visibilidade e margem de manobra, em comparação com sua exclusão ou construção marcada como (últimos) “outros” durante o prévio período de “mestiçagem monocultural”.

Nesse artigo, queremos avaliar de maneira comparativa essas novas constituições e leis especiais, examinando qualitativamente as formas pelas quais esses textos referem-se a populações afrodescendentes. Queremos descobrir e comparar – antes e além do fato de que os afrodescendentes são agora, finalmente, mencionados como parte integral da população nacional – o tipo de direitos que lhes é concedido e o tipo de “sujeitos” em que foram concebidos nos discursos sobre a nação que as constituições e outros instrumentos jurídicos inevitavelmente representam.

Palavras-chave: Constituições Nacionais, políticas multiculturais, afrodescendentes

Resumen:

Desde la década de 1990, después de la adopción de políticas “multiculturales” dirigidas específicamente a poblaciones indígenas y afrodescendientes por instituciones multilaterales y de gobernanza mundial, tales como agencias de las Naciones Unidas, de la Organización Mundial de la Salud, y otras, y también como resultado del activismo político de las comunidades indígenas y afrodescendientes, muchos estados-nación latinoamericanos revisaron o reemplazaron sus constituciones y en ocasiones aprobaron leyes especiales que expresan una preocupación por una mayor inclusión de esas poblaciones. La invisibilidad real de las poblaciones indígenas y afrodescendientes en los textos constitucionales anteriores en los cuales “las poblaciones nacionales” eran mencionadas como simplemente homogéneas sin distinciones étnicas o raciales, fue reemplazada por un reconocimiento inequívoco de las poblaciones nacionales étnicamente y racialmente plurales en “nuevas” constituciones a orientación multiculturalista. Es en ese contexto que surgió lo que Charles Hale llama el indio permitido (literalmente la “identidad india permitida”) y que las poblaciones afrodescendientes latinoamericanas ganaron una mayor visibilidad y margen de maniobra en comparación con su exclusión o construcción marcada como (últimos) otros durante el previo período de “mestizaje monocultural”.

En este ensayo, queremos evaluar de manera comparativa estas nuevas constituciones y leyes

especiales, examinando cualitativamente las formas por las cuales estos textos se refieren a poblaciones afrodescendientes. Queremos descubrir y comparar—antes y más allá del hecho de que los Afrodescendientes son por ahora, finalmente, mencionados como parte integral de la población nacional—el tipo de derechos que se les da y el tipo de “sujetos” en que fueron contruidos en los discursos sobre la nación que las constituciones y otros instrumentos jurídicos representan inevitablemente.

Palabras-clave: Constituciones Nacionales, políticas multiculturales, afrodescendientes

Desde la década de 1990, después de la adopción de políticas “multiculturales” dirigidas específicamente a poblaciones indígenas y afrodescendientes por instituciones multilaterales y de gobernanza mundial, tales como agencias de las Naciones Unidas, de la Organización Mundial de la Salud, y otras (HALE 2004, 2006, véase también FONTAINE 2012), y también como resultado del activismo político de las comunidades indígenas y afrodescendientes (DE LA TORRE 2006a; véase también RAHIER 2014), muchos estados-nación latinoamericanos revisaron o reemplazaron sus constituciones y en ocasiones aprobaron leyes especiales que expresan una preocupación por una mayor inclusión de las

poblaciones indígenas y afrodescendientes. La invisibilidad real de las poblaciones indígenas y afrodescendientes en los textos constitucionales anteriores en los cuales “las poblaciones nacionales” eran mencionadas como simplemente homogéneas sin distinciones étnicas o raciales fue reemplazada por un reconocimiento inequívoco de las poblaciones nacionales étnicamente y racialmente plurales en “nuevas” constituciones a orientación multiculturalista. Es en ese contexto que surgió lo que Charles Hale (2004) llama *el indio permitido* (literalmente la “identidad india permitida”) y que las poblaciones afrodescendientes latinoamericanas ganaron una mayor visibilidad y margen de maniobra en comparación con su exclusión o construcción marcada como (últimos) otros (Rahier 1998, 1999) durante lo que Rahier ha llamado el “mestizaje monocultural” (RAHIER, 2012; RAHIER, 2014; ESPINOSA APOLO, 2003; IBARRADÁVILA, 2002; POLO, 2002; SILVA, 1995).

En este ensayo, queremos evaluar de manera comparativa estas nuevas constituciones y leyes especiales, examinando cualitativamente la forma por las cuales estos textos se refieren a poblaciones afrodescendientes. Queremos descubrir y comparar—antes y más allá del hecho de que Afrodescendientes son por ahora, finalmente, mencionados como parte integral de la población nacional—el tipo de derechos que se les da y el tipo de “sujetos” en que fueron construidos en los discursos sobre la nación que las constituciones y otros instrumentos jurídicos representan inevitablemente.

La cuestión del lugar de la negritud¹ en relación a las identidades nacionales latinoamericanas sólo puede ser tratado si, al mismo tiempo, también reflexionamos sobre la(s) diferente(s) posición(es) que ocupan los pueblos indígenas *vis-à-vis*, sino también dentro, de las imaginaciones de la “identidad nacional”. Cuando se habla de este tema como se aplica a Colombia, Peter Wade—luego de reconocer la influencia histórica de Bartolomé de Las Casas—subrayó la importancia de la relación institucionalizada entre las poblaciones indígenas y la administración colonial o el estado independiente de Colombia, lo que contrastó con la relación históricamente menos incorporada, o visibilidad oficial relativa y marginal, que caracterizó las interacciones entre los afros y el estado (WADE, 1997). Esta situación, escribió Wade, explica por qué en muchas veces para tener éxito en sus demandas por derechos colectivos los Afros en Colombia deben “indianizar” sus demandas, es decir, deben presentar sus pedidos al Estado subrayando y demostrando el hecho de que su situación se aproxima a la de un pueblo indígena, o a lo que se entiende como el caso de los pueblos indígenas. El resultado ha sido que el Estado colombiano, en su Constitución de 1991, y sobre todo en la famosa ley especial denominada Ley 70, sólo ha reconocido como *comunidades negras* (comunidades afros) con derechos colectivos especiales a las

1 Prestamos esta expresión a Eduardo Restrepo, quién usa en sus numerosas publicaciones, el término “negritud” que preferimos a “negritud”. El primero se refiere exclusivamente al “ser negro” o *blackness* en inglés, que no es sinónimo de “negritud” — un término creado por intelectuales afrodescendientes francófonos al inicio del siglo XX para nombrar a su movimiento literario y político (Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor, Léon Gontran Damas).

comunidades afros de la costa pacífica que son consideradas por la población en general y por los que han ocupado posiciones de poder en el gobierno nacional como “comunidades casi indígenas” en contraste con los afros a los cuales se niegan esos mismos derechos porque viven en otras regiones del país y/o en las zonas urbanas (WADE, 1995; RESTREPO, 2002; RESTREPO, 2013). En un libro recientemente publicado y titulado *Etnización de la negritud: la invención de las ‘comunidades negras’ como grupo étnico en Colombia* (2013), Eduardo Restrepo ha discutido la forma en que el concepto de “comunidades negras” llegó se construyó.

Sobre la base de las obras de Wade y Restrepo, Bettina Ng’weno ha mostrado cómo los discursos globales sobre la indigeneidad alimentan las reclamaciones afrocolombianas por la propiedad de sus tierras (NG’WENO, 2007). Una “relación tradicional” a la tierra, escribe ella, contribuye en gran medida a las definiciones de “comunidades indígenas” en Colombia y en otros países latinoamericanos, y es esta afirmación que da un estatus etnocultural (cuasi-indígena) a las comunidades afrocolombianas de la Costa del Pacífico (véase también, para el Ecuador, WALSH, 2002; ANTON SÁNCHEZ, 2007a; ANTON SÁNCHEZ, 2007b). La aparente falta de tal relación con la tierra explica por qué los afrocolombianos que viven en la costa del Caribe y en las zonas urbanas del interior no son reconocidos como “comunidades negras”.

En la mayoría de los casos, la comprensión de estos procesos ayuda a revelar lo que es a menudo

una relación desigual frente al estado para las comunidades indígenas y afro. Como revela la historia constitucional—en Ecuador, por lo menos—los indígenas son vistos por las élites nacionales como dignos de derechos comunales especiales, al contrario de los afrodescendientes. Elites nacionales diseñaron/construyeron nociones oficiales de identidad nacional durante el período de mestizaje monocultural, en términos de lo que Rahier ha llamado “la biología ideológica de la identidad nacional” (2014: 65-88): incorporando la indigenidad en el mestizaje mientras mantiene a raya la negritud. Ted Gordon ha hecho una observación similar sobre Nicaragua (GORDON, 1998).

La situación de desigualdad de los afros y de los pueblos indígenas con respecto a las construcciones históricas de la identidad nacional también ha sido el objetivo de investigaciones por Juliet Hooker (2005), quien ha analizado comparativamente la apreciación automática por las elites latinoamericanas en diferentes contextos nacionales de los pueblos indígenas como otros “etnoculturales” y de los afros como otros “raciales” (con unas pocas excepciones, véase ANDERSON, 2007; ANDERSON, 2012; AGUDELO 2012). Hooker sugiere que esto tiene como consecuencia impedir, o en el mejor de los casos hacer más difíciles, alianzas entre comunidades indígenas y comunidades afros.

En un número especial del *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* titulado “Entre ‘Lo Indio’ y ‘Lo Negro’: Interrogar los Efectos de los Nuevos Multiculturalismos Afro-Indígenas de América Latina” y

editado por Shane Greene (volumen 12, n° 2, noviembre de 2007), varios eruditos discuten las diferencias en la posicionalidad respectiva de los afros y de los pueblos indígenas en contextos multiculturales latinoamericanos. En la introducción a la edición especial, Greene explica por qué la mayoría de las comunidades afros no son reconocidas como “pueblos”, como lo son las comunidades indígenas, señalando que sus situaciones no encajan bien con lo que él llama la “santísima trinidad de ser un pueblo multicultural” (GREENE, 2007b, 345). En cambio, son miradas como si hubieran sido históricamente más incorporadas—a diferencia de los pueblos indígenas—dentro de la sociedad nacional (*national polity* en inglés):

A menudo implícita en las campañas estatales de reconocimiento afro-indígena es lo que he llegado a considerar como la “santísima trinidad” de condiciones para ser reconocido como un pueblo en contexto multicultural. Cultura + idioma + territorio = un pueblo. El tener los tres “legítimamente” es, al parecer, necesario para ser considerado un reconocible, aunque talvez no plenamente reconocido, colectivo. . . Si se percibe que faltan uno o más de estos ingredientes claves . . . será considerado ya absorbido por otro, colectivo plenamente reconocido: la sociedad del estado-nación formalmente constituida. (GREENE, 2007b, 345)

En su comentario publicado al final de ese número especial, Eduardo Restrepo se basa en la comparación de los contextos nacionales cuando escribe sobre la existencia de un

continuo regional. En algunos contextos, como Honduras (ANDERSON, 2007, 2012), el multiculturalismo construye poblaciones afros como etnias autóctonas (etnias indígenas) que disfrutan de igualdad con pueblos indígenas (véase también para Guatemala, AGUDELO, 2012). En otros contextos, como el Perú (GREENE, 2007a), los afros no pudieron llegar a la misma categoría de “pueblo” que se asignan de forma casi automática a las comunidades indígenas. En ese continuo, por las razones expuestas anteriormente, Colombia se situaría en el centro.

EL CASO DE ECUADOR

Queremos ilustrar este punto haciendo más referencia a Ecuador, un país que quizás conocemos mejor. Una lectura cuidadosa de la Constitución Política de la República del Ecuador de 1998 ilustra bien el hecho de que el multiculturalismo reinscribe las diferencias entre comunidades afroecuatorianas e indígenas vis-á-vis del estado-nación ecuatoriano establecidas durante el período colonial y que continuaron durante el período del mestizaje monocultural. El artículo 83 del Capítulo Cinco sobre Derechos Colectivos dice lo siguiente: “Los pueblos indígenas, que se auto-identifican como nacionalidades de raíces ancestrales, y los pueblos negros o afroecuatorianos, forman parte del estado ecuatoriano, único e indivisible.” Algunas personas en Ecuador comentaron favorablemente sobre ese artículo en aquel entonces, porque es la primera constitución

ecuatoriana que reconoce la existencia real de pueblos afroecuatorianos y su potencial acceso a derechos colectivos (WALSH, 2002, 5). El artículo 84 dice lo siguiente: “El Estado reconocerá y garantizará a los pueblos indígenas, de conformidad con esta Constitución y la ley, el respeto del orden público y los derechos humanos, los siguientes derechos colectivos.” El artículo entonces enumera 15 derechos colectivos— por ejemplo, el derecho de mantener la propiedad de su tierra comunal; el derecho de utilizar, administrar y conservar los recursos naturales que se encuentran en sus tierras; el derecho de mantener y promover las prácticas tradicionales de uso de la biodiversidad de sus tierras, y así sucesivamente. No se hace mención de los negros o afroecuatorianos en el artículo 84. Sin embargo, el artículo 85, que podría haber sido añadido después de una primera ronda de discusiones durante las deliberaciones de la Asamblea Constitucional, indica que “El Estado reconocerá y garantizará a los pueblos negros o afroecuatorianos los derechos enumerados en el artículo anterior, cada vez que sean aplicables [a su(s) situación(es) específica(s)]”.

Obviamente, el hecho de que los derechos colectivos de los negros o afroecuatorianos no fueron tratados inicialmente con el artículo 84 indica la creencia compartida por la mayoría de los ecuatorianos blancos, blanco-mestizos, e indígenas que los afros no se ajustan a la noción de indígeneidad que informa el “giro multicultural” latinoamericano en la

mayoría de los contextos nacionales. La Asamblea Constituyente que dio lugar a la Constitución de 1998 fue abrumadoramente compuesta por representantes blancos y blanco-mestizos (véase RAHIER 2014, 105-120).

Como un signo de la vitalidad del movimiento urbano afroecuatoriano, una *Ley de los Derechos Colectivos de los Pueblos Negros o Afroecuatorianos* que fue publicada en el Registro Oficial n° 275 del 22 de mayo de 2006, aporta un remedio a esta situación y reconoce los derechos colectivos específicos a los afroecuatorianos. Más tarde, gracias al activismo de la Federación de Organizaciones y Grupos Negros de Pichincha (FOGNEP) presidido por Juan Ocles, el 5 de julio de 2007, el Consejo Metropolitano de Quito aprobó la ordenanza municipal n° 0216 *por la inclusión social con enfoque étnico-cultural* que tiene como objetivo de proteger a los afroecuatorianos contra el racismo anti-negro (Comercio 2007d, Comercio 2007e). A pesar del uso de la expresión “enfoque etnocultural”, el lenguaje de la ordenanza es claramente sobre los afroecuatorianos como otros raciales: personas que sufrirían de racismo más que de negación de “derechos culturales”. Aquí, una investigación es necesaria para saber cuándo, con qué frecuencia, y en qué circunstancias específicas estas leyes y ordenanzas han sido utilizadas para proteger los derechos colectivos de los afroecuatorianos y castigar a los racistas anti-negros (para este tipo de investigación en Colombia, ver Ng’weno 2007; ver también Hernández 2013).

Ecuador adoptó una segunda constitución a orientación multicultural en 2008 (véase RAHIER, 2014, 105-120). La Constitución de 2008 hace referencia a derechos colectivos afroecuatorianos sobre todo en su Capítulo IV, “Derechos de las Comunidades, Pueblos y Nacionalidades”. Cuatro artículos en ese capítulo son relevantes aquí. El artículo 56 indica: “Los comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas, el pueblo afroecuatoriano, el pueblo *Montubio* y las comunas forman parte del Estado ecuatoriano, único e indivisible”. Hasta aquí, no hay nada nuevo si se lo compara con el artículo 83 de la Constitución de 1998, con la excepción de la inclusión de la *Montubios* (población mestiza rural de la zona costeña al sur del país) y las “comunas” (ver más abajo). El artículo 57 añade: “Serán reconocidos y garantizados los siguientes derechos colectivos a las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas, de conformidad con la Constitución y con los pactos, convenios, declaraciones y demás instrumentos internacionales de derechos humanos”. Entonces el artículo enumera veintiún derechos colectivos que no son tan diferentes de los quince derechos enumerados en la Constitución de 1998. Una vez más, al igual que en el artículo 84 de la Constitución de 1998, no se hace mención de los afroecuatorianos en el artículo 57. Tenemos que esperar al artículo 58 para aprender que “Para fortalecer su identidad, cultura, tradiciones y derechos, se reconocerá al pueblo afroecuatoriano los derechos colectivos establecidos en la Constitución, la ley y los pactos, convenios, declaraciones y otros instrumentos internacionales de derechos

humanos”. La relación entre el artículo 57 y el artículo 58 evoca los artículos 83 y 84 de la Constitución de 1998 en la que se reproduce la distinción entre pueblos indígenas y afroecuatorianos discutidos previamente. Hubo una clara intención por la mayoría de los asambleístas involucrados de enumerar los derechos colectivos específicos reconocidos a los pueblos indígenas en un artículo separado. El artículo 60 de la Constitución de 2008, sin embargo, introduce alguna novedad: “Los pueblos ancestrales indígenas, afroecuatorianos y *Montubio* pueden constituir circunscripciones territoriales para la preservación de sus culturas. La ley regulará su conformación. Las Comunas que tienen una propiedad colectiva de la tierra serán reconocidas como una forma de organización territorial ancestral”. La redacción de dicho artículo adicional añade un carácter definitivo e inequívoco a los derechos colectivos afroecuatorianos sobre sus tradiciones culturales y sus tierras. De hecho, el uso de la palabra “comuna(s)” hace referencia directa a las comunas afroecuatorianas de la región norte de la provincia de Esmeraldas, a orillas de los ríos Santiago y Onzole.

La asambleísta Alexandra Ocles (que más tarde se convirtió en ministro en el gobierno de Rafael Correa; ver Rahier con Prosper 2012) mantuvo un breve diario de los progresos realizados durante los diferentes debates que llevaron a la adopción del texto de los artículos 56, 57, 58 y 60. Es instructivo de leer en su informe que, si bien los afroecuatorianos involucrados en el proceso no tuvieron éxito para prevenir el tipo de distinción que sigue siendo establecida entre

los derechos colectivos de los pueblos indígenas y afroecuatorianos (véanse los artículos 57 y 58), sin embargo, fueron exitosos en convencer a los asambleístas de la Tabla 1 (donde se discutieron estos artículos sobre los derechos colectivos) de hacer dos cosas: (1) incluir una redacción inequívoca que reconoce claramente a los afroecuatorianos como un “pueblo” en los artículos 56, 58 y 60; y (2) prohibir el uso del término *negro(a)(s)* de la constitución a causa de su importancia en el repertorio de términos raciales y su evocación del pasado colonial, y de reemplazarlo con *afroecuatoriano(s)*, que—se sentían—evoca la dimensión étnico-cultural de su identidad, y que contribuye a presentarlos como un *pueblo* (ver OCLES, 2008).

EL “GIRO MULTICULTURAL” EN LAS CONSTITUCIONES NACIONALES Y LEYES ESPECIALES: LA REGIÓN ANDINA

Hemos realizado una investigación sistemática que consistió en la revisión de todas las constituciones nacionales latinoamericanas actuales y leyes especiales que tratan de derechos colectivos especiales y discriminaciones raciales y otras. Presentamos nuestros resultados para la región andina en esta sección.

CHILE

En la subregión andina, Chile es sin duda—junto con Perú tal vez—un país que no ha sido alcanzado por el giro multicultural como lo fueron otros países latinoamericanos. Sigue perdurando más

que los demás países en lo que Rahier ha llamado “mestizaje monocultural” (RAHIER, 2012). Es el único país con una Constitución que no menciona ni a pueblos indígenas o afrodescendientes, o a raza, etnia, y color de piel. Su constitución actual fue adoptada en 1980 y enmendada varias veces hasta 2010. Sin embargo, se han adoptado leyes especiales para proteger los derechos de los pueblos indígenas, en su mayoría Mapuche, que se estima representan más del 4 por ciento de la población nacional.² Activistas afro-chilenos han tratado de llegar a volverse visibles con el pedido de inclusión de la categoría “afrodescendientes” en el censo de 2012. No tuvieron éxito ya que no se adoptó esa categoría. Poco después de haber sido publicados, los datos del censo nacional de 2012 fueron declarados no fiables. La página web del Instituto Nacional de Estadísticas (<http://www.censo.cl>) con tales datos del censo de 2012 fue suprimida tras acusaciones de irregularidades. *The Economist* (30 de abril de 2013) reportó lo siguiente en un artículo titulado “Estadísticas en Chile: ¿Cuántos chilenos?”

El censo de 2012 llegó a la conclusión de que la población de Chile fue de 16.634.603. El Instituto Nacional de Estadística (INE) dijo que había llegado a ese número con cierto grado de certeza, ya que había examinado el 98,3% de los hogares durante más de cuatro meses. El gobierno elogió el censo como el más completo en la historia de Chile. Pero el 26 de abril, un alto asesor del INE, Mariana Alcérreca, dijo que el número de personas sondadas fue sólo 15,8 millones, o el 95% de la población. Dijo que el

² Véase http://www.indexmundi.com/chile/demographics_profile.html, consultado el 5 de julio 2013.

director del instituto Francisco Labbé manipuló la cifra hacia arriba 16.6 millones para hacer que el censo se viera más comprensivo. También afirmó que había otras irregularidades en la forma en que se realizó el censo. En cuestión de horas, el Sr. Labbé—quien dice que las acusaciones en su contra son “mentiras” de motivación política—había dimitido. (Santiago 2013)

COLOMBIA

Como ya se ha discutido en este ensayo, Colombia—en el otro extremo del continente sudamericano—se coloca en agudo contraste con la “invisibilización” chilena de su población afro. Colombia ha sido reconocido como el primer país a adoptar el multiculturalismo en su Constitución de 1991 (que fue modificada hasta el año 2005) y en leyes especiales posteriores.

Los artículos pertinentes de la Constitución que reconocen claramente la existencia de las poblaciones afro-colombianas son: el artículo 13, que indica que cualquier tipo de discriminación, incluida la discriminación racial, se debe evitar y es ilegal; el artículo 341, que reconoce la existencia de circunscripciones especiales para la población afro “en estas regiones en las que existen una población afro con un proceso de identidad reconocido legalmente”, y el artículo 55 transitorio, que exige la elaboración—dos años después de la adopción de la Constitución de 1991—de una legislación especial tras los trabajos de una comisión especial nombrada por el gobierno nacional para:

conceder a las comunidades negras que habían ocupado tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la cuenca del Pacífico, de acuerdo con las prácticas de producción tradicionales, el derecho a la propiedad colectiva de las áreas a ser demarcada por dicha ley.

En el comité especial mencionado en el párrafo anterior, deberán participar en cada caso representantes elegidos por las comunidades involucradas. Las propiedades reconocidas deberán ser vendidas en la forma prevista por la ley. La misma ley establecerá mecanismos para proteger la identidad cultural y los derechos de estas comunidades, y para promover el desarrollo económico y social.

El artículo 55, en el Párrafo 1 indica: “Las disposiciones del presente artículo podrán aplicarse a otras zonas del país que tienen condiciones similares por el mismo procedimiento y estudio previo y el concepto favorable de la comisión especial en el presente documento indicado”.

La ley mencionada y exigida en el artículo 55 fue llamada la Ley No. 70 de 1993. Fue aprobada el 27 de agosto de 1993, y se publicó en el Diario Oficial no. 41.013, el 31 de agosto de 1993.³ En el primer artículo de dicha ley, en su primer capítulo titulado “Objetos y Definiciones”, podemos leer:

Esta ley tiene por objeto reconocer a las comunidades negras que han ocupado tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la cuenca del Pacífico, de acuerdo con las

3 Véase http://www.secretariasenado.gov.co/senado/basedoc/ley/1993/ley_0070_1993.html, consultado el 5 de julio 2013.

prácticas tradicionales de producción, el derecho a la propiedad colectiva, de conformidad con lo dispuesto en los artículos siguientes. También tiene como objetivo establecer mecanismos para la protección de la identidad cultural y los derechos de las comunidades negras de Colombia como grupo étnico, y la promoción del desarrollo económico y social, con el fin de garantizar que estas comunidades reciban las condiciones reales de oportunidades iguales con el resto de la sociedad colombiana.

El segundo artículo de la ley presenta una serie de definiciones claves, entre las que se pueden encontrar:

- Las tierras baldías. Es la tierra dentro de los límites del territorio nacional que pertenece al estado y que no tiene otro dueño, y que, habiendo sido galardonada en calidad de tal, debe volver al dominio del estado, de conformidad con lo dispuesto en el artículo 56 de la ley 110 de 1913, y los reglamentos que se suman a ella, desarrollar o reformar.
- Comunidad negra. El conjunto de las familias afro-colombianas que tienen su propia cultura, comparten una historia y tienen sus propias tradiciones y costumbres..., que demuestran y mantienen la conciencia de identidad que los distinguen de otros grupos étnicos.
- Ocupación colectiva. Es el asentamiento histórico de las comunidades negras sobre tierras ancestrales para su uso colectivo, que constituyen su hábitat, y en el que actualmente realizan sus prácticas tradicionales de producción.

- Prácticas de producción tradicionales. Estas son las actividades y técnicas agrícolas, minería, explotación forestal, ganado, caza, pesca y recolección de productos naturales en general, que habitualmente han sido utilizadas por las comunidades negras para asegurar su preservación de la vida y el desarrollo autosostenible.

La Ley N ° 70 tiene seis capítulos que tratan temas como el reconocimiento del derecho a la propiedad colectiva, el uso del suelo y la protección de los recursos naturales y medio ambiente, recursos mineros en las tierras de las comunidades negras, y los mecanismos para la protección y desarrollo de los derechos de las comunidades negras y la identidad cultural.

Otras legislaciones colombianas relevantes aquí incluyen:

- Decreto no. 1745 de 1995. Regula el Capítulo III de la Ley No. 70 de 1993, y adopta el procedimiento para el reconocimiento del derecho a la propiedad colectiva de la “Tierra de las Comunidades Negras “ y otras provisiones.⁴
- Ley N ° 359 de 31 de enero de 1997. Emanó del congreso y fue firmada por el ministro de la cultura en representación del Presidente de Colombia. Elogia la vida y obra de tres poetas afrocolombianos. En su artículo 1, la ley dice:

⁴ Véase http://www.elabedul.net/Articulos/Nuevos/decreto_1745_de_1995.php, consultado el 5 de julio 2013.

La República de Colombia rinde homenaje de admiración y celebra la vida y obra de los grandes y distinguidos poetas afro-colombianos Jorge Artel, Miguel A. Caicedo, y Helcías Martan Góngora por su contribución a la literatura colombiana, y destaca su poesía y da como ejemplos para las generaciones presentes y futuras de sus vidas que han estado al servicio de comunidades afrocolombianas.⁵

A continuación, se provee la construcción de monumentos en honor de los poetas, así como para su inclusión en publicaciones antológicas de literatura nacional colombiana.

- La Ley N ° 725 del 27 de diciembre de 2001. Esta ley fue iniciada en el Senado colombiano y establece el 21 de mayo de cada año como *Día Nacional de la Afro-Colombianidad* en reconocimiento de la pluralidad de la sociedad colombiana y de las contribuciones de la población afro-colombiana a la historia de la nación.⁶
- El Decreto Presidencial N ° 3520 del 5 de diciembre de 2003. El decreto establece los procedimientos para la elección de representantes de comunidades campesinas, indígenas y organizaciones afrocolombianas y de la agricultura y asociaciones de la industria animal a la Junta Directiva del Instituto Colombiano de Desarrollo Rural (“INCODER”).

- El Decreto N ° 4181 emitido por el Ministerio del Interior y de Justicia. Fue aprobado el 29 de octubre de 2007, y crea la Comisión Interinstitucional para la Promoción de la Poblaciones Afrocolombianas, Palenqueras y Raizales (etnias locales).⁷
- Decreto N ° 4401 del 19 de noviembre de 2008. Modifica el Decreto N ° 4181 de 29 de octubre de 2007. Crea la Comisión Inter-Agencia para la Promoción de las Poblaciones Afrocolombianas, Palenqueras y Raizales. Determina la organización interna y la estructura administrativa de la Comisión, los miembros del personal, así como sus competencias y responsabilidades.
- Decreto N ° 4417 del 21 de noviembre de 2008. Modifica el Decreto N ° 2742 del 25 de julio de 2008, relativo a los certificados emitidos por los Indígenas, las Minorías y la Dirección General de Rom y la Dirección de las Comunidades Negras, Afrocolombianas, Raizales y Palenqueras, en relación con el registro de tierras y territorios abandonados debido a la situación de la violencia en la Superintendencia de Notariado y Registro.
- Ley N ° 99 de 1993. En su artículo 13, crea el Consejo Nacional Ambiental para asegurar una coordinación pública intersectorial de las políticas, planes y programas sobre el medio ambiente y los recursos naturales renovables. Requiere que un representante de las comunidades negras sea incluido en el consejo.⁸

5 Véase http://www.secretariassenado.gov.co/senado/basedoc/ley/1997/ley_0359_1997.html, consultado el 5 de julio 2013.

6 Véase http://www.secretariassenado.gov.co/senado/basedoc/ley/2001/ley_0725_2001.html, consultado el 6 de julio 2013.

7 Para este y los tres decretos siguientes en ese texto, véase <http://colombia.justia.com/nacionales/decretos/>, consultado el 6 de julio 2013.

8 Véase http://www.otuscolombia.org/tabs/normativa/LEY_99_DE_1993.pdf, consultado el 19 de julio 2013.

ECUADOR

Como se discutió en el comienzo de este ensayo, y en el capítulo 5, el Ecuador ya ha tenido dos constituciones con una orientación multicultural. La primera de ellas fue adoptada en 1998, y la segunda en 2008. También se aprobaron varias leyes y decretos especiales desde el fin de la década de los 1990 que contribuyeron a la adopción de políticas multiculturales.

PERÚ

Perú se ha mantenido un poco al lado del giro multicultural latinoamericano. Su constitución actual fue adoptada en 1993 y fue modificada por última vez en 2005. No menciona a los afroperuanos en absoluto a pesar de que reconoce la existencia de ciudadanos de diversos orígenes raciales de manera general.

El Artículo 2 de la Constitución indica que: “Toda persona tiene derecho: 1) A la vida, a su identidad, a su integridad moral, la salud mental y física, y el desarrollo libre y el bienestar. El niño no nacido es sujeto de derecho en todos los aspectos. 2) La igualdad ante la ley. Nadie debe ser discriminado por motivo de origen, raza, sexo, idioma, religión, opinión, condición económica, o para otros fines.

La Ley n° 28.495 de 2005 creó *el Instituto Nacional de Desarrollo de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos*. Existe dentro

del Viceministerio de Interculturalidad que forma parte del Ministerio de Cultura, como organismo principal responsable de proponer y supervisar la aplicación de las políticas nacionales y coordinar con los gobiernos regionales la ejecución de proyectos y programas destinados a la promoción, defensa, investigación y afirmación de los derechos y el “desarrollo con identidad” de Pueblos Andinos, Amazónicos, y los Afroperuanos. (Ver www.indepa.gob.pe/).

En 2006, la Ley N° 28.761 fue aprobada por el Congreso peruano. Declara el 04 de junio de cada año como el Día de la Cultura Afro-Peruana. El Ministerio de Cultura, posteriormente, creó una página web para ese día, en el que se puede leer:

En 2006, el Congreso de la República declaró el 04 de junio como Día de la Cultura Afro-Peruana, a través de la Ley N° 28.761. La fecha fue dada en honor del gran Nicomedes Santa Cruz. En el marco de esta fecha importante, el Ministerio de Cultura desarrolla una serie de acciones para la visibilidad, el reconocimiento y la generación de políticas públicas a favor de los Afro-Peruanos.⁹

En 2009, Perú pidió disculpas a los ciudadanos de origen africano para siglos de maltrato, la exclusión y la discriminación:

El gobierno dijo que el hostigamiento por motivos raciales todavía obstaculiza el desarrollo social y profesional de muchos Peruanos-Africanos. Una ceremonia pública

⁹ Véase <http://www.mcultura.gob.pe/dia-de-la-cultura-afroperuana>, consultado el 6 de julio 2013.

se llevará a cabo para pedir disculpas a los Afro-Peruanos, que representan el 5-10% de la población.

Sus antepasados fueron traídos como esclavos a la región por los colonizadores españoles.

El Ministro de Desarrollo de Mujeres y Social, Nidia Vílchez, dijo que el gobierno quería que la disculpa promueva la “verdadera integración de la población multicultural de todo el Perú”, informó la agencia de noticias Associated Press. El momento de la ceremonia no fue mencionado en la declaración publicada en el diario oficial El Peruano.¹⁰

BOLIVIA

La Constitución de 2009 de Bolivia es sin duda una de las constituciones multiculturales sudamericanas más progresistas, junto con las de Colombia y de Ecuador. Contrasta notablemente con la anterior *Carta Magna*. Indica, en su Preámbulo:

El pueblo boliviano, de composición plural, desde las profundidades de la historia, inspirado en las luchas del pasado, el levantamiento indígena anticolonial, en la lucha por la independencia, en las luchas populares de liberación, en las marchas indígenas, sociales y sindicales, en el agua y guerras de octubre, en las luchas por la tierra y el territorio, y con la memoria de nuestros mártires, construimos un nuevo Estado.

Luego continúa con la mención de la población afro-boliviana en una serie de artículos. A

continuación se presentan algunos de estos artículos pertinentes.¹¹

- Artículo 3. La nación boliviana está conformada por todos los bolivianos, las naciones y pueblos indígena originario campesinos, y las comunidades interculturales y afro-bolivianas que en conjunto constituyen el pueblo boliviano.
- Artículo 14. I. Toda persona tiene personalidad y capacidad jurídica con arreglo a la leyes y goza de los derechos reconocidos por esta Constitución, sin distinción. II. El Estado prohíbe y sanciona toda forma de discriminación por motivos en el sexo, color, edad, orientación sexual, identidad de género, origen, cultura, nacionalidad, ciudadanía, idioma, credo religioso, ideología, filiación política o filosófica, estado civil, condición económica o social, tipo de ocupación, nivel de educación, discapacidad, embarazo, o que tengan por objeto o por resultado anular o menoscabar el reconocimiento, goce o ejercicio, en condiciones de igualdad, de los derechos de todos.
- Artículo 32. Las personas afro-bolivianas disfrutan en todo lo que se aplica, de los derechos económicos, sociales, políticos y culturales consagrados en la Constitución para las naciones y pueblos indígena originario campesinos.
- Artículo 78. I. La educación es unitaria, pública, universal, democrática, participativa, basada en la comunidad, descolonizadora y

¹⁰ Véase <http://news.bbc.co.uk/2/hi/americas/8384853.stm>, consultado el 6 de julio 2013.

¹¹ Véase <http://www.lexivox.org/norms/BO-DS-28725.xhtml>, consultado el 7 de julio 2013.

de calidad. II. La educación es intracultural, intercultural y plurilingüe en el sistema educativo en su conjunto.

- Artículo 100. I. Las cosmovisiones, los mitos, la historia oral, las danzas, las prácticas culturales, el conocimiento tradicional y las tecnologías son patrimonio de las naciones y pueblos indígena originario campesinos. Este patrimonio es parte de la expresión e identidad del Estado. II. El Estado protegerá el conocimiento y la experiencia por registro de la propiedad intelectual que salvaguarde los derechos intangibles de las naciones y pueblos indígena originario campesinos y las comunidades interculturales y afro-bolivianas.
- Artículo 395. I. Las tierras serán donadas a comunidades indígenas originarios, interculturales, los Afro-bolivianos y las comunidades rurales que no poseen o tienen suficiente tierra, de acuerdo con una política de Estado que responda a las realidades ecológicas y geográficas y las necesidades sociales, culturales y económicas de la población. La asignación será de acuerdo con las políticas de desarrollo rural sostenible y el derecho de acceso a las mujeres, la distribución y redistribución de la tierra, sin discriminación sobre la base de la unión civil o conyugal.

Otros instrumentos jurídicos siguen consagrando el multiculturalismo:

- -El Decreto Supremo N° 28725 que se adoptó el 24 de mayo de 2006. Crea la *Comisión Nacional de la Nueva Ley de la Educación Boliviana (CNNLEB)* para desarrollar una nueva norma de educación boliviana en convenio con los pueblos nativos originales y afrodescendientes, organizaciones sociales y las instituciones que participan en el campo educativo.¹²
- La Ley N° 045 o ley contra el racismo y todas formas de discriminación se adoptó el 8 de octubre de 2010. Hace operacional principios ya indicados en la Constitución.

CONCLUSIONES

Lo que hemos tratado de lograr en este capítulo es múltiple. En primer lugar, hemos mostrado que lo que se ha llamado el giro multicultural en América Latina ha estado acompañado por el fin de la “invisibilidad”, al menos en los textos legales, de las poblaciones afrodescendientes. El fin de la invisibilidad afro no debe ser confundido con el “principio de pleno empoderamiento afro y en igualdad de justicia”. En nuestra opinión, el multiculturalismo no constituye el final del camino para todos los activismos políticos de las comunidades y de los pueblos que han sido históricamente marginados y explotados. De hecho, visibilidad no puede ser equiparada con poder. Sin embargo, para aquellos de nosotros que estamos interesados en la realización de

¹² Véase <http://suprema.poderjudicial.gob.bo/Leyes%20y%20Reglamentos/L%20contra%20el%20racismo.pdf>, consultado el 7 de julio 2013.

análisis de situaciones contemporáneas, no podemos simplemente ignorar los cambios y transformaciones de los paisajes políticos latinoamericanos provocados por el giro multicultural. El no hacerlo sólo dará lugar a una investigación defectuosa y una evaluación inadecuada de las configuraciones políticas.

Como se discutió en un volumen recientemente publicado, *Black Social Movements in Latin America: From Monocultural Mestizaje to Multiculturalism* (RAHIER, 2012), activistas afrodescendientes en América Latina se han comprometido a ajustar sus estrategias políticas a las nuevas situaciones políticas en las que viven, y que se caracterizan por la aparición de nuevas narraciones de la nación. Estas nuevas narrativas intentan cubrir la reproducción continua de conceptualizaciones, desigualdades y hegemonías que primero tomaron forma durante el mestizaje monocultural y que todavía se inspiran en la lógica de la supremacía blanca, que no fue borrada. El multiculturalismo y su acompañante el corporativismo estatal/cooptación de movimientos sociales afrodescendientes y de sus líderes han hecho el trabajo de los afrodescendientes más complejo (RAHIER, 2012; HALL, 2013). Debemos, por lo tanto, elaborar herramientas conceptuales destinadas a dar sentido a estas nuevas situaciones (véase RAHIER, 2014, 175-198).

En segundo lugar, a pesar de que han compartido procesos comparables de subalternización, los grupos indígenas y las comunidades afrodescendientes no han compartido una posición similar en la nueva narración de la

nación que ofrece el multiculturalismo. Esta consideración diferente de los dos grupos *vis-à-vis* los derechos colectivos es edificante en toda la subregión andina, en la que los grupos indígenas son vistos como dignos de derechos colectivos mucho más que los afrodescendientes que son vistos a su vez como necesitados de protecciones contra el racismo antinegro. Este es el caso en muchos contextos latinoamericanos, no sólo en la región andina (RAHIER, 2012).

En tercer lugar, debemos enfatizar el hecho de que las constituciones y otros textos jurídicos son la expresión de las preocupaciones y las intenciones de los actores políticos en un momento dado en el tiempo. Están dirigidos a eventualmente tener una influencia en la realidad cotidiana. Sin embargo, no deben ser tomados como un reflejo directo de la realidad actual. De hecho, uno puede preguntarse con qué frecuencia, en los diversos contextos nacionales andinos a los que nos referimos en este capítulo, estas constituciones y leyes especiales se han utilizado para corregir un mal, para castigar a un racista, o para proteger los derechos colectivos de los afrodescendientes. Este cuestionamiento podría constituir el punto de partida de una investigación comparativa que debe ser conducida a nivel regional. Tanya Hernández (2013) ya ha contribuido a este punto de partida conceptual cuando utiliza el concepto de “ley de costumbre” o *customary law* en inglés, en oposición a las nuevas disposiciones legales multiculturales para indicar que, de hecho, en el ámbito de la vida cotidiana, no cambió tanto como uno podría pensar, a pesar del fin de la invisibilidad afro y del advenimiento del multiculturalismo.

BIBLIOGRAFÍA

AGUDELO, Carlos. The afro-guatemalan political mobilization: between identity construction processes, global influences, and institutionalization. In: RAHIER, J. M (editor). Black social movements in Latin America. New York: Palgrave Macmillan, 2012. p. 75-95.

ANDERSON, Mark. 2007. When Afro Becomes (Like) Indigenous: Garifuna and Afro-Indigenous Politics in Honduras. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 12 (2): 384–413.

_____. Garifuna activism and the corporatist Honduran State since the 2009 Coup. In: RAHIER, J. M (editor). Black social movements in Latin America: from monocultural mestizaje to multiculturalism. New York: Palgrave Macmillan, 2012 . p.53–74.

ANTÓN SÁNCHEZ, Jhon. El estado de los derechos colectivos del pueblo Afroecuatoriano: una mirada desde las organizaciones sobre el derecho al territorio ancestral. Quito: Ministerio de Coordinación de Desarrollo Social, 2007a.

_____. Afrodescendientes: sociedad civil y movilización social en el Ecuador. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, n.12, jan.-/jul. 2007, p.235–245. Blackwell Publisher

Comercio, El. 1995. “La Nueva Miss Ecuador.” November 19: Cl. 2007b.

_____. El racismo se prohibió por Ordenanza. *El Comercio*, July 17, online, 2007d. Disponible en: <<http://www.elcomercio.com>>. Aceso: 17 jul. 2007.

_____. Los negros somos parte de Quito porque también la fundamos. *El Comercio*, June 27, online, 2007e. Disponible en: <<http://www.elcomercio.com>>. Aceso: 27 jun. 2007.

De la Torre, Carlos. “The Ambiguous Meanings of Latin American Populisms.” *Social Research* New York, n. 59 (2): 1992, p.385–414..

_____. Ethnic Movements and Citizenship in Ecuador. *Latin American Research Review*, n.41, jul.-/dez. 2006a., p.247–259.

ESPINOSA APOLO, Manuel. Los mestizos ecuatorianos y las señas de identidad cultural. Quito: Tramosocial, 2000.

_____. Mestizaje, cholificación y blanqueamiento en Quito: primera mitad del siglo XX. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar; Abya-Yala; Editora Nacional, 2003.

FONTAINE, Pierre-Michel. International Organizations and the Human Rights of Afro-Latin Americans: The Case of UNESCO. In: RAHIER, J. M. Black social movements in Latin America: from monocultural mestizaje to multiculturalism New York: Palgrave Macmillan, 2012. p.35–51.

GORDON, Edmund. Disparate diasporas: identity and politics in an african-nicaraguan community. Austin: University of Texas Press, 1998.

GREENE, Shane. Entre lo indio, lo negro, y lo incaico: the spatial hierarchies of difference in multicultural Peru. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, n.12, jul.-/dez. 2007a., p.441–474.

_____. Introduction: On Race, Roots/Routes, and Sovereignty in Latin America's Afro-Indigenous Multiculturalisms. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 12 (2): 329–355. 2007b.

HALE, Charles. Between Che Guevara and the Pachamama: mestizos, indians, and identity politics in the anti-quincentenary campaign. *Critique of Anthropology*, London, n.14, jan.-/jun. 1994, p.9–39.

_____. Rethinking Indigenous Politics in the Era of the 'Indio Permitido'. *NACLA Report on the Americas*, New York, n.38, jul.-/dez. 2004, p.16–20.

_____. Más Que un Indio: Racial ambivalence and neoliberal multiculturalism in Guatemala. Santa Fe: School of American Research. 2006.

HALL, Linda Jean. Afro Inclusion in Ecuador's Citizens' Revolution. In: BECKER, M. Indigenous and afro-ecuadorians facing the twenty-first century. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2013. p.112-127.

HERNÁNDEZ, Tanya Kateri. Racial subordination in latin america: the role of the state, customary law, and the new civil rights response. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

HOOKER, Juliet. Indigenous Inclusion/Black Exclusion: Race, Ethnicity and Multicultural Citizenship in Latin America. *Journal of Latin American Studies*, London, Cambridge University Press, n.37, jul.-/dez. 2005, p.285–310.

IBARRA DÁVILA, Alexia. Estrategias del mestizaje: Quito a finales del siglo XVIII. Quito: Abya-Yala, 2002.

NG'WENO, Bettina. Can ethnicity replace race? Afro-colombians, indigeneity, and the colombian multicultural state. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, American Anthropological Association, n.12, jul.-/dez. 2007a., p.414–440.

OCLES PADILLA, María Alexandra. El Mundial y los afroamericanos. *Hoy*, 25 jun. 2006, online. Disponible en: <<http://www.explored.com.ec>>. Aceso: 4 abr. 2007.

_____. Como se consagraron los derechos colectivos de los afroecuatorianos en la Nueva Constitución. Texto não publicado. 2008.

POLO, Rafael. Los intelectuales y la narrativa mestiza en el Ecuador. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar; Abya-Yala; Corporación Editora Nacional, 2002.

RAHIER, Jean Muteba. Blackness, the racial-spatial order, migrations, and Miss Ecuador 1995–96. *American Anthropologist*, n.100, jul.-/dez. 1998, p.421–430.

_____. 'Mami, ¿qué será lo que quiere el negro?': representaciones racistas en la revista *Vistazo*, 1957–1991.' In: CERVONE, E.; RIVERA, Fredy (editores). *Ecuador racista: Imágenes e identidades*. Quito: FLACSO-Sede Ecuador, 1999b. p.73–109.

_____. Black social movements in Latin America: from monocultural mestizaje to multiculturalism. New York: Palgrave Macmillan, 2012.

AHIER, Jean Muteba with Mamyrah Dougé-Prosper. Interview with María Alexandra Ocles Padilla, Former Minister, Secretaría de Pueblos, Movimientos Sociales y Participación Ciudadana, Ecuador. In: RAHIER, J. M. Black social movements in Latin America: from monocultural mestizaje to multiculturalism. New York: Palgrave Macmillan, 2012. p.169–182.

RAHIER, Jean Muteba. Blackness in the Andes: ethnographic vignettes of cultural politics in the time of multiculturalism. New York: Palgrave Macmillan, 2014.

RESTREPO, Eduardo. Políticas de la alteridad: Etnización de ‘comunidad negra’ en el Pacífico sur colombiano. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, American Anthropological Association, n, 7, jul.-/dez. 2002, p.34–58.

_____. Etnización de la negritud: la invención de las ‘comunidades negras’ como grupo étnico en Colombia. Popayán: Universidad del Cauca. 2013.

SANTIAGO, G. L. Statistics in Chile: How Many Chileans? *The Economist*, online. Disponible: < <http://www.economist.com/blogs/americasview/2013/04/statistics-chile>>. Acceso: 5 jul. 2013.

SILVA, Erika. Ecuador: Lo nacional estatal y lo nacional popular en la cultura. In: CARVAJAL, I. (editor). *Historia, cultura y política en el Ecuador*. Quito: El Conejo-IDIS, 1988. p.54–67.

_____. Los mitos de la ecuatorianidad: ensayo sobre la identidad nacional. Quito: Abya-Yala, 1995.

WADE, Peter. Blackness and race mixture: the dynamics of racial identity in Colombia. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.

_____. The cultural politics of blackness. *American Ethnologist*, v.22, jul.-/dez. 1995, p.341–357. 1995.

_____. Race and ethnicity in Latin America. London: Pluto Press, 1997.

WALSH, Catherine, and Juan García Salazar. 2002. “El pensar del emergente movimiento afroecuatoriano: Reflexiones (des)de un proceso.” In *Prácticas intelectuales en cultura y poder*, edited by D. Mato, 1–14. Buenos Aires: CLACSO.