

**Universidad Andina Simón Bolívar
Sede Ecuador**

Área Derecho

**Programa de Maestría en Derechos Humanos
y Democracia en América Latina
Mención en mecanismos de protección**

Derechos Humanos de los Afrocolombo-Ecuatorianos

Xiomara Cecilia Balanta Moreno

2008

Al presentar esta tesis como uno de los requisitos previos para la obtención del grado de magíster de la Universidad Andina Simón Bolívar, autorizo al centro de información o a la biblioteca de la universidad para que haga de esta tesis un documento disponible para su lectura según las normas de la universidad.

Estoy de acuerdo en que se realice cualquier copia de esta dentro de las regulaciones de la universidad, siempre y cuando esta reproducción no suponga una ganancia económica potencial.

Sin perjuicio de ejercer mi derecho de autor, autorizo a la Universidad Andina Simón Bolívar la publicación de esta tesis, o de parte de ella, por una sola vez dentro de los treinta meses de su aprobación.



Xiomara Cecilia Balanta Moreno

Octubre 30 de 2008

**Universidad Andina Simón Bolívar
Sede Ecuador**

Área Derecho

**Programa de Maestría en Derechos Humanos
y Democracia en América Latina
Mención en mecanismos de protección**

Derechos Humanos de los Afrocolombo-Ecuatorianos

Xiomara Cecilia Balanta Moreno

Tutor(a)

Catherine Walsh

**Elaborada en Santiago de Cali- Colombia
2008**

ABSTRACT

El problema investigado, se basa en la identificación de la forma en que han sido reconocidos los derechos humanos de los afrodescendientes, en las legislaciones de Colombia y de Ecuador. Para ello, considero pertinente realizar un análisis del desarrollo constitucional sobre el tema de los Afro en ambos países; en Ecuador estará enfocado a partir de la Constitución de 1998, y en Colombia a partir de la Constitución de 1991, hasta el momento actual.

Esta tesis plantea un análisis crítico de la tensión que surge entre los derechos humanos planteados como derechos individuales, y los derechos colectivos de los afrodescendientes, que, tanto en Ecuador como en Colombia, fueron inicialmente asimilados conceptualmente como derechos indígenas. Es por ello, que considero de vital importancia en estos momentos, analizar la tensión entre la dimensión colectiva e individual de los derechos humanos para el pueblo afro, examinando cómo esta tensión se evidencia en las constituciones y legislaciones de ambos países.

Esta tesis se limitó específicamente en las poblaciones fronterizas ubicadas en Esmeraldas (Ecuador) y Tumaco (Colombia). Dichas poblaciones, que comparten los mismos troncos familiares, serán clave para lograr la comprensión que tienen sobre sus derechos humanos.

De este modo, el propósito de la investigación es repensar los derechos humanos colectivos, desde una colectividad afro, partiendo de su especificidad y realidad, y en diálogo con los propios sujetos y así generar impactos en las futuras Constituciones y legislaciones.

Palabras clave: *derechos humanos colectivos, afro, indígena, raza, etnicidad, Me enfocaré frontera.*

AGRADECIMIENTOS

Quiero expresar mi más sincero agradecimiento a todas y cada una de las personas que han hecho posible la realización de esta investigación:

A Dios

A mi familia por su apoyo constante.

A Judith Salgado, Verónica Galarza, Gardenia Chávez y Mario Melo.

A Catherine Walsh, por tener la buena voluntad de corregir todos mis errores, y por mostrarme el camino que debía seguir.

A Hernán Cortes, por mostrarme lo bello de Tumaco.

A Daniel Atchebro, por su eterna dedicación a mis proyectos investigativos.

A los Miembros del PCN, gracias por sus opiniones.

A Cesar Rodríguez y Tatiana Alfonso, miembros del Observatorio de Discriminación racial de la UniAndes.

A los Miembros de la Fundación Colombo–Ecuatoriana Caminos de Vida, en San Lorenzo (Ecuador).

A Nancy Arboleda de la Diócesis de Tumaco (Pastoral fronteriza Tumaco-San Lorenzo)

A los activistas afrocolombianos de Recompas (Tumaco).

A Julieth Granja, Paola Cardoza, Gabriela Huertas, Kyle Jorgensen, Hugo Pavón, Rafael Garrido, Aldana Gianassi, Diana González, Margarita Pou, María Martínez, Danielle Gomes, mis amigos y amigas de siempre, por su apoyo y colaboración.

A todos (as) gracias por que sin ustedes no hubiera sido posible el presente texto.

DEDICATORIA

A mis padres por ser mi razón de existir y de luchar día a día.
A mi hermano por su amor y apoyo incondicional en todas las etapas de mi vida.
A Silvia Andrea Ramírez, porque desde el cielo me dio las fuerzas para seguir.
A mis amigos/as y compañeros/as de la Maestría, por los momentos vividos en Ecuador.
A mi gente afrodescendiente de Colombia y Ecuador, para que sigamos soñando.

“Llevamos ya mucho retraso respecto a las grandes aspiraciones de los hombres de buena voluntad. Tratemos de no aumentarlo con nuestra desconfianza, nuestra indolencia o nuestro escepticismo. No hay tiempo que perder”.

Bobbio Norberto, 1989.

TABLA DE CONTENIDO

| | |
|---|----|
| Tabla de Contenidos..... | 7 |
| Introducción..... | 9 |
| Capítulo I | |
| 1. Delimitaciones conceptuales..... | 19 |
| 1.1 Entendiendo los derechos humanos (Derechos individuales y derechos colectivos)..... | 19 |
| 1.1.1 Percepciones, ubicaciones y universalizaciones históricas..... | 21 |
| 1.1.2 Los derechos humanos como derechos individuales | 25 |
| 1.1.3 Derechos humanos colectivos..... | 27 |
| 1.1.4 La tensión entre lo individual y lo colectivo..... | 31 |
| 1.2. Los derechos humanos en el contexto “étnico”, pueblos, racialización y etnización | 33 |
| 1.2.1 Los “pueblos”..... | 33 |
| 1.2.2 “Raza”, racialización y etnización..... | 37 |
| Capítulo II | |
| 2. Análisis de la legislación Sobre Derechos Humanos de los Afrocolombo-Ecuatorianos..... | 53 |
| 2.1 Derechos humanos colectivos de los afrodescendientes en la Constitución Política de Colombia de 1991..... | 53 |
| 2.2 Legislación nacional sobre los derechos humanos colectivos de los afrocolombianos..... | 57 |
| 2.3 Derechos humanos colectivos de los afrodescendientes en la Constitución del Ecuador de 1998..... | 65 |
| 2.4 Legislación nacional sobre los derechos humanos colectivos de los afroecuatorianos..... | 68 |
| 2.5 Legislación Internacional de los derechos humanos colectivos de los afrocolombo-ecuatorianos..... | 71 |

Capítulo III

| | |
|--|-----|
| 3. Repensando los Derechos Humanos Colectivos desde una colectividad afrodescendiente..... | 81 |
| 3.1 Pautas para la elaboración de una propuesta para repensar los derechos humanos colectivos desde una colectividad afrodescendiente..... | 83 |
| 3.2 Relación entre las pautas, los afrodescendientes, la academia y las políticas de Estado..... | 94 |
| Conclusiones | 97 |
| Recomendaciones | 100 |
| Bibliografía..... | 101 |

INTRODUCCIÓN

Las formas en que han sido identificados los derechos humanos de los afrocolombo-ecuatorianos, ha ocasionado importantes tensiones, que requieren de una amplia investigación. Por ello, considero de vital importancia en estos momentos, preguntarse: ¿Cómo han sido reconocidos los derechos humanos de los afrocolombo-ecuatorianos, en las legislaciones del Ecuador a partir de la Constitución de 1998, y a partir de la Constitución de 1991 (Colombia), hasta el momento actual y cuáles son las tensiones presentes en estos reconocimientos, particularmente entre derechos individuales y derechos colectivos? ¿Cómo repensar estos derechos desde una colectividad afrodescendiente, partiendo de la especificidad de su realidad?

La secuencia que seguirá esta investigación estará inscrita en un marco de estudios críticos, ya que es un trabajo que intentara buscar datos, principalmente desde un abordaje conceptual y metodológico debidamente estructurado y sistematizado, de modo que pueda garantizar un marco apropiado para el desarrollo de la misma. Por ello, los primeros capítulos son más teóricos y por ende, contienen un resumen de los aportes más relevantes de varios autores y activistas afrocolombianos y afroecuatorianos. Esos aportes conceptuales y ese análisis de las diferentes tensiones, son los que permiten llegar a un tercer y último capítulo, donde se establecen las herramientas que ayudarán a resolver el problema de investigación.

En el *Primer Capítulo* se encuentran las delimitaciones conceptuales en cuanto a los derechos humanos (derechos individuales y derechos colectivos) y frente a las diferencias entre lo indígena y lo afro; *Segundo Capítulo*, se realiza un análisis de la

legislación sobre Derechos Humanos Colectivos de los Afrocolombo-Ecuatorianos; en el *Tercer Capítulo*, se establecen pautas para elaborar una propuesta de repensar los Derechos Colectivos desde una colectividad Afrodescendiente.

Así, el alcance de esta investigación es demostrar que las políticas homogenizantes, que realzan a los pueblos indígenas, y subalternan a los afrodescendientes, se ven reflejadas en las constituciones, legislaciones internacionales y nacionales de Colombia y Ecuador, y que por ende, están impidiendo que los derechos colectivos sean establecidos desde la especificidad del pueblo afro. No pretendo entonces, establecer en esta investigación, una propuesta concreta frente al tema, ya que, la complejidad de la investigación, la limitación en disponibilidad de tiempo, y los niveles de violencia e inseguridad en las poblaciones fronterizas, no me lo permitieron.

Es decir, que en esta investigación no se encontrará el contenido que deberá estar presente en las futuras propuestas legislativas para Colombia y Ecuador, tampoco se encontrará, una lista que contenga la estipulación de nuevos derechos humanos colectivos para la población afrodescendiente en ambos países. Lo que sí se encontrarán son pautas que ayudarán a repensar en la necesidad de consagrar derechos propios, derechos respetuosos de la dignidad y la diferencia del pueblo afrodescendiente.

Por otro lado, la perspectiva metodológica que guía esta investigación, es de carácter cualitativo, concretamente, analítico – discursivo de Teun Van Dijk, e Iván Rodrigo. De este modo, el tipo de fuentes que se han utilizado en esta investigación, ha sido, la revisión bibliográfica (libros de texto, artículos de revistas, artículos de Internet, journals, documentos legales); también la realización de entrevistas semi-estructuradas a afroecuatorianos y afrocolombianos, las cuales me permitieron insertarme en la

comunidad, no sólo con la intención de recolectar información, sino también con la finalidad de no ser la “otra distante”, y ser participe de la realidad.

No obstante, esta tesis estará limitada al estudio específico de las poblaciones ubicadas en la provincia de Esmeraldas –San Lorenzo (Ecuador) y en el departamento de Nariño-Tumaco (Colombia), y la razón de ello, es porque son poblaciones fronterizas que se encuentran divididas por esa línea imaginaria que llamamos frontera, y la cual en este caso se encuentran en el mar pacífico, que con sus grandes manglares se ha encargado de que los habitantes que en ahí viven se formen relaciones y hasta innumerables lazos familiares entre colombianos y ecuatorianos.

Ahora que, para conocer más a fondo estas poblaciones que estarán presentes en todo el desarrollo investigativo, a continuación una breve reseña de las mismas.

Población fronteriza de Tumaco (Colombia)

De acuerdo con datos encontrados, Tumaco deriva de la tribu de *los Tumas*, donde hoy está establecido el puerto de Tumaco¹, y fue descubierto por Vasco Núñez Balboa y fue fundado (según dicen por segunda vez), por el P. Francisco Ruggi, el 30 de noviembre de 1640 (aunque aún está en discusión).

El Municipio de Tumaco está ubicado en el Departamento de Nariño, en la costa pacífica, al Sureste Colombiano, a los 2° - 48' - 24" de latitud norte; 78° - 45' - 53" de longitud al oeste del Meridiano de Greenwich, con una extensión territorial de 3.760 Km². Limita al Norte con el municipio de Francisco Pizarro, al sur con la República de Ecuador, al Este con los municipios de Roberto Payán y Barbacoas y al Oeste con el océano pacífico; dista a 304 kms. de la capital de Nariño, se encuentra a 2 metros sobre el nivel del mar y su temperatura promedio es 28° centígrados que en ciertas épocas oscila entre los 16° y 33° centígrados, caracterizándose por poseer un clima cálido

¹ Floréz, Telmo Leusson, *Tumaco, Historia y Cultura*, Tumaco, 1996, pp. 81

húmedo. La humedad relativa es de 83.86% con una precipitación anual promedio en la cabecera de Tumaco de 2.531 mm².

Tumaco cuenta con un número de habitantes de 169.464 aproximadamente y se encuentra localizado entre la llanura del Pacífico y el Piedemonte de la cordillera occidental, contando con una superficie de 17.299 Kms.2, que constituyen el 52% de la superficie total del departamento de Nariño, abarcando 10 municipios que encierran el 16% del total de la población; la llanura que se caracteriza por ser plana y con terrenos bajos y amplios valles cenagosos, cubierta parcialmente de selva y atravesada por numerosos ríos. La vegetación predominante en el litoral es el manglar y selva; en el resto de la zona se poseen las mejores tierras para la vocación agrícola. Los ríos tienen gran importancia en la forma de vida de la población de la zona ya que proporcionan agua para el consumo humano y animal, y se constituyen en fuente de trabajo para el riego de sus cultivos, como también, proporcionando vías de comunicación y acceso a regiones apartadas³.

Es la segunda Ciudad del Departamento de Nariño y el segundo puerto marítimo en la Costa Pacífica. La población se dedica al comercio, agricultura, ganadería, pesca, explotación de madera y en pequeña escala a la minería, y en cuestiones culturales se dice, que Tumaco es la expresión cultural de la influencia mesoamericana. También se estableció que la cultura tumaqueña sobresalió por ser grandes orfebres⁴. Tumaco cuenta con una sala de exposiciones, museo arqueológico, biblioteca y numerosas celebraciones de carácter festivo a lo largo del año, como el Festival del Currulao⁵, Carnaval del Fuego⁶.

² <http://www.hsandres.gov.co/tumaco.htm>. Consultado en 28.07.08

³ *Ibíd.*

⁴ Floréz, Telmo Leusson, *Tumaco, Historia y Cultura*, Tumaco, 1996, pp. 60-61

⁵ Festival del Currulao: El festival del currulao es la reivindicación de la raza. El currulao puede pensarse como una práctica cultural de música y danza, la cual ha sido tomada por los organizadores del Festival como el núcleo cultural

Hoy por hoy Tumaco es reconocida por su activo comercio internacional (principalmente con Ecuador), por la riqueza cultural de sus habitantes y por la biodiversidad que habita en todo el litoral pacífico. Lastimosamente, todas estas regiones han tenido que venir afrontando una avalancha desarrollistas y capitalista que se le vino encima al pacífico colombiano desde los 80s⁷.

Población fronteriza de Esmeraldas (Ecuador)

La provincia de Esmeraldas se encuentra al nor-occidente del Ecuador, en la costa Pacífica. Esmeraldas se encuentra dividida en seis Cantones, los cuales son: Esmeraldas, Eloy Alfaro, Muisne, Quinindé, San Lorenzo, Atacames. Tiene un área de 117.807 km., es decir, el 6.3% del territorio nacional, y cuenta con una superficie marítima de 46.155 km. Sus límites al norte con el Océano Pacífico y Colombia; al sur con las provincias de Manabí y Pichincha; al oeste con el océano Pacífico y al este con las provincias de Imbabura y el Carchi. Su población consta de 416,272 habitantes, dentro de los cuales 203,176 viven en la zona urbana y 213,096 viven en las zonas rurales del Ecuador. Existen 9 parroquias urbanas y 56 rurales. El 50% de su población es de “morenos”, el resto son mestizos, blancos e inmigrados de la sierra⁸.

Dentro de los principales recursos económicos se encuentra el cultivo de banano y la ganadería, aunque desde el comienzo de la explotación petrolera, Esmeraldas ha sido el punto de salida del petróleo por la Terminal de Balao.

que identifica a los pobladores negros de Tumaco. Aristizabal Margarita, *El Festival del Currulao en Tumaco: Dinámicas culturales y construcción de identidad étnica en el litoral pacífico colombiano*. Tesis de Maestría en Comunicación de la Universidad del Valle, Cali, 2002.

⁶ Carnaval del Fuego: todos los años antes de Semana Santa, se celebra durante cinco días, las personas van por las calles llenas de harina, también se realizan desfiles de carrozas en tierra y mar, reinado popular, orquestas nacionales e internacionales y presentaciones de grupos artísticos y culturales de la región.

⁷ Escobar Arturo y Pedrosa Álvaro, *Pacífico: ¿Desarrollo o diversidad?, Estado, Capital y Movimientos Sociales en el Pacífico colombiano*, editorial Gente Nueva, cerec, ecofondo, Bogotá, 1996, pp.13.

⁸ Pezzi Trebeschi, Juan Pablo, Aporte Hacia la Consolidación de la identidad cultural del negro esmeraldeño, ¿Es el negro esmeraldeño un afroamericano?, en *Identidades en Construcción*, Colección de antropología aplicada N.10, ediciones Abya-Yala, Ecuador, 1996, pp. 17

La presencia de los negros en Esmeraldas estuvo determinada por varias etapas, como la etapa de la violencia, a libertad, el mestizaje completo, donde los negros con el afán de imponerse a los indios para sobrevivir, actúan al principio con violencia, engaño, abuso y crueldad⁹. Luego pasaron al mestizaje con los indios, y la última etapa se basó en la adaptación de los negros a su realidad actual y a su nueva situación cultural.

Una mirada a la actualidad, nos muestra como el surgimiento de subculturas aún se puede ver en el Ecuador, hoy más que antes emergen e insurgen con fuerza distintas diversidades de género, religiosas, étnicas, políticas, regionales, ecológicas, generacionales, sociales, así como movimientos contraculturales, subculturas, y minorías. Vale decir, que las subculturas existentes, se han encargado de cuestionar la existencia de una visión homogenizante, y buscan reivindicar sus derechos, mediante el respeto por su diferencia.

Para el caso de los afroesmeraldeños, este proceso de reivindicación y de lucha contra la invisibilidad y respeto de su diferencia, es un proceso arduo que no es para nada reciente, ya que la exclusión comenzó hace varios años, pues, académicos como Norman Whitten, que se han dedicado a investigar a poblaciones como San Lorenzo, subrayan que en el Ecuador la ideología general de la nación como mestiza servía para excluir a los negros (y a los indígenas). Esta exclusión ha llevado a la marginación económica, a la explotación de los recursos naturales, etc., del pueblo afro esmeraldeño¹⁰.

Ahora bien, para autores como Janka y Lobato, la situación de Esmeraldas es de gran desorden, y todo por la dispersión de las acciones e intereses de los organismos y

⁹ *Ibíd.*, pp. 40.

¹⁰ Whitten, Norman E., y Friedemann, Nina, *La Cultura Negra del Litoral Ecuatoriano y Colombiano: Un Modelo de Adaptación étnica*, Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá, 1974.

actores que confluyen ahí, creándose de facto una repartición de su territorio en una serie de divisiones espaciales entre estos mismos actores. Todo esto en medio de un ambiente general de inseguridad e imprevisibilidad que limita seriamente la actividad empresarial y dificulta toda acción de gobierno¹¹.

Diferencias y similitudes, culturales, étnicas, económicas, etc., entre las colectividades afrocolombianas y afroecuatorianas

Las diferencias y similitudes de estas poblaciones afrocolombo-ecuatorianas, guardan una explicación histórica que data de 1793-1959. Según Savoia, Alicia Franch, entre otros, desde esas épocas que marcaron el fenómeno de la esclavitud, era considerable el número de esclavos que se dirigieron hacia Esmeraldas por el descubrimiento de las minas de oro. Tanto que entre 1850 y 1920, la población minera de Barbacoas, se dispersó hacia la región de Tumaco hasta llegar a territorio ecuatoriano¹².

Según cuenta Julio Estupiñán, “*de Colombia hubo procedencia de la raza negra para Esmeraldas. Cuando las guerras en aquella República, unas veces, o el incentivo de los buenos precios del oro, la tagua, el caucho o la cascarilla lo justificaban, venían en grandes contingentes en iguales condiciones de primitivismo que los que ya existían entre nosotros. Pero Colombia no sólo nos proveyó de negros; también de blancos y mestizos...*”¹³. Según Serrano Quiroz, *de Colombia llegaron blancos y mestizos, y con ellos esclavos negros con sus propio apellidos*¹⁴.

11 Janka, Helmut, Lobato Rodolfo, *Manejo Forestal Sustentable en Quintana Roo y Esmeraldas: Informe de Misión*. PPF/GTZ, Esmeraldas, 1998. Citado por: Minda Batallas Pablo, “*Esmeralda: un centro de resistencia y de diálogo Afro-amerindio*”, Primer Encuentro Internacional, “la perspectiva de la interculturalidad: reflexiones y testimonios desde América Latina”, Cuenca, 2007.

12 Pezzi Trebeschi, Juan Pablo, op. Cit., pp. 24-26.

13 Estupiñán Tello, Julio, *El negro en Esmeraldas*, apuntes para su estudio, Santo Domingo de los Colorados, 1976, Ed. El Pionero, pp. 72,75. Citado por: Pezzi Trebeschi, Juan Pablo, op. Cit., pp. 25.

14 Serrano Quiroz, Daniel, *El problema de la gente de color en Esmeraldas*, Libro inédito, pp.12. Citado por: Coba, Carlos Alberto, *Literatura popular afroecuatoriana*, Editorial Instituto Otavaleño de Antropología, editorial Gallo capitán, Otavalo-Ecuador, 1980.

Ahora bien, otra similitud que se deduce del legado histórico que compete a los negros de Esmeraldas y Tumaco, es la gran diversidad de orígenes africanos, en la cual no se ha logrado identificar ninguna manifestación cultural que permita dilucidar la cultura africana de la cual emanan¹⁵.

Culturalmente el negro esmeraldeño guarda muchas similitudes con los negros tumaqueños, pues los esmeraldeños según sus tradiciones, han sido recolectores de frutos de la selva, como el caucho, tagua, madera, tabaco y banano. En la zona de los ríos, los negros son agricultores y cultivan plátano, cacao, caña de azúcar, coco, etc. También se dedican a lavar el oro, hacer instrumentos en madera, ejemplo, canoas, canaletes y bateas.

Del mismo modo, hay similitudes respecto a la organización familiar de los afrodescendientes de Tumaco y Esmeraldas, ya que, por ejemplo en Tumaco las mujeres son el centro de la familia negra, ellas hacen los trabajos de la casa, cuidan los niños, cocinan, lavan la ropa; y esa es la misma situación que presentan las familias esmeraldeñas. También, en lo que concierne a las viviendas en Esmeralda y Tumaco, son hechas con pambil y la caña, aunque en Tumaco en las zonas del centro se pueden ver varias casas construidas en cemento. Generalmente, son viviendas grandes para albergar las numerosas familias y los amigos que visitan sus casas.

No obstante, desde mi perspectiva, y habiendo estado tanto en Tumaco como en San Lorenzo, creo que no hay muchas diferencias. Esto también se confirma en las entrevistas realizadas en los dos lugares a líderes afros que viven en ambos lados de la frontera. Para algunas personas como Nancy Arboleda existen “*todas las similitudes y*

¹⁵ Pezzi Trebeschi, Juan Pablo, op. Cit., pp. 42.

*ninguna diferencia, con Ecuador nos une todo, sobre todo con la frontera colombo-ecuatoriana donde están asentados los afrodescendientes.”*¹⁶

En virtud, de lo anterior se podría decir, que en el pacífico ecuatoriano y colombiano las poblaciones de afrodescendientes construyen un sólo territorio, donde familias extensas encuentran los referentes de una identidad que se afirma por las dinámicas de vida, por las relaciones y territorialidades construidas, por las cercanías parentales y por los lazos organizativos hoy establecidos¹⁷. Considero que pese a la existencia de las denominadas fronteras¹⁸, todos estos lazos y relaciones son reales.

Por todo ello, es que realizó esta investigación, porque creo en la unicidad de estas poblaciones afrodescendientes y en la necesidad conjunta que tienen de que sus derechos humanos colectivos sean establecidos desde su especificidad y su cosmovisión y no bajo el velo de los derechos de los pueblos indígenas. En otras palabras, creo que los pueblos afrodescendientes de ambos países, llevan mucho tiempo alzando su voz frente a la homogenización, la exclusión, y la invisibilización, sin encontrar hasta la fecha resultados contundentes, que permitan decir que la lucha por el reconocimiento de los derechos colectivos de los afrodescendientes, por parte de la comunidad internacional, y de los Estados, ha terminado.

¹⁶ Entrevista a Nancy Arboleda, Delegada Fronteriza de la Diócesis de Tumaco y San Lorenzo, realizada por Xiomara Balanta Moreno, Tumaco, agosto 28 de 2008.

¹⁷ Un ejemplo concreto se encuentra en los encuentros deportivos. Como comentó un profesor de la zona fronteriza, “estamos por organizar un campeonato de fútbol el Colombo Ecuatoriano en donde participan 6 Comunidades de la Frontera de Colombia y 6 comunidades de la frontera del Ecuador, ya lo hemos hecho anteriormente en Colombia ahora lo haremos en Ecuador”. José Alberto Vargas. Director Escuela: Manuel J Calle profesor de 5to de Básica. Comunidad Pampanal de Bolívar. Eloy Alfaro.

¹⁸ sobre el tema de Frontera, son varios los autores que han desarrollado excelentes investigaciones, entre ellos Catherine Walsh, Gardenia Chávez, y Alejandro Grimson. y respecto a la frontera, Grimson, plantea que la frontera es nada más ni nada menos, que acción humana sedimentada en el límite, es historia de agentes sociales que hicieron y producen hoy la frontera. Los fronterizos hacen a la frontera tanto como la frontera los hace a ellos, a sus imaginarios, sentimientos y prácticas. Para Catherine Walsh, la frontera (simbólica, identitaria y racial) nunca desaparece por completo, ni pierde su sentido, sobre todo en el caso específicamente de los pueblos indígenas y afrodescendientes quienes literalmente y figurativamente siempre han vivido en las fronteras. De este modo, para las nacionalidades indígenas, las fronteras han sido entendidas históricamente más desde lo territorial, los límites y las relaciones entre pueblos y nacionalidades que también involucran asuntos de autonomía, que desde los Estados nacionales.

Capítulo I

1. Delimitaciones conceptuales

En este capítulo intento analizar qué se entiende por derechos humanos y la tensión que surge entre los derechos humanos planteados como derechos individuales, y los derechos colectivos. Además, abordaré en forma general los sentidos e implicaciones de los derechos humanos en el contexto “étnico”, considerando el concepto de “pueblos” y su interrelación con las maneras de autoidentificación indígena y afro como también asuntos conceptuales en torno a “raza”, racialización y etnización.

Los temas que aquí analizaré, contarán con el respaldo de literatura académica de Peter Wade, Eduardo Restrepo, Aníbal Quijano, Gardenia Chavez, Patricio Guerrero, Catherine Walsh, Iris Young, Will Kymlicka, entre otros.

Vale decir, que para el buen desarrollo de este capítulo, tendré presente, las discusiones actuales sobre los términos afrodescendientes, negros, o comunidades negras. Sin embargo, utilizaré aquí estos términos de manera indiscriminada, y además usaré el término “pueblo afro” como propuesta política de unidad de los afrodescendientes, negros, o comunidades negras, en una sola identidad étnica afro.

1.1 Entendiendo los derechos humanos (Derechos individuales y derechos colectivos)

Según Carlos Nino, los derechos humanos, son uno de los más grandes inventos de nuestra civilización; han producido un profundo impacto en el curso de la vida humana, equiparable a los modernos recursos tecnológicos. No obstante, pueden ser

entendidos en cierto sentido, como artificiales, porque son un invento del ser humano, y porque no son incompatibles con su trascendencia para la vida social¹⁹.

A su vez, Nino, dijo que su importancia, la derivan del hecho de que los derechos humanos constituyen una herramienta indispensable para evitar una catástrofe en la vida humana. Es decir, que son un antídoto para neutralizar las desgracias, que pueden atacar la fragilidad de los humanos²⁰.

Así mismo, para Francisco Ansuátegui, los derechos humanos son instrumentos a través de los cuales se materializan las exigencias éticas de dignidad, mediante sus desarrollos en las ideas de igualdad y libertad²¹. Similarmente y argumentando desde la filosofía Alicia Galvis Ortiz, plantea que los derechos humanos funcionan como principios rectores que configuran la visión del ser humano en la filosofía contemporánea. Son derechos inalienables e intransferibles; son derechos subjetivos.

En definitiva para estos autores, los derechos humanos son el núcleo esencial en la sociedad humana; son los instrumentos a través de los cuales se logra la igualdad y la libertad. Es decir, que los derechos humanos son creaciones humanas, que buscan el bienestar del ser humano en la sociedad. Sin embargo, desde el punto de vista jurídico, son parte del derecho positivo, son prerrogativas inherentes las cuales se les puede exigir que se respeten. Se caracterizan por ser: derechos individuales y derechos colectivos, universales e indivisibles, interdependientes, interrelacionados, y exigibles²².

Es importante recordar también, que para algunos autores los derechos humanos se encuentran divididos por “*generaciones*”: **Primera generación, segunda generación y tercera generación**. Para Angelo Papachini, los de *primera generación* están

¹⁹ Nino, Carlos Santiago, *ética y derechos humanos: Un ensayo de Fundamentación*, Editorial Astrea, 2da edición, Argentina, 2005, pp.1

²⁰ *Ibidem*. pp.1-7

²¹ Ansuátegui Roig, Francisco Javier, *Una Discusión Sobre Derechos Colectivos*, Instituto Bartolomé de las casas, Universidad Católica III de Madrid, Editorial DYKINSON, S.L., 2001, pp. 10

²² Galvis Alicia, *Comprensión de los Derechos Humanos*, Ediciones Aurora, Bogotá, 2005, pp. 64-70

conformados por, la libertad de pensamiento y expresión, derecho a no ser molestado por creencias o prácticas religiosas, entre otros. Se incluye también en esta generación los derechos civiles y políticos. Luego vienen los derechos de *segunda generación*, los cuales tienen que ver con lo económico y lo social, como el derecho a la salud, al bienestar, etc., y finalmente los de *tercera generación*, son los que contemplan las relaciones pacíficas entre los hombres y de relaciones armónicas con la naturaleza, la voluntad de autodeterminación de los pueblos, la autonomía de sus recursos, etc.²³.

Indudablemente, han sido muchos los debates acerca de esta división generacional. Para ello sólo basta ver, las críticas que plantea Ligia Bolívar, en su texto *“Derechos Económicos sociales y culturales: derribar mitos, enfrentar retos, tender puentes”*. En ese texto Bolívar llama a esas “generaciones” como clasificaciones incompletas y encubridoras²⁴.

Ahora bien, es importante preguntarse: ¿Cuándo empezaron los derechos humanos y con qué percepción? ¿Qué ofrece esta historia para nuestra conceptualización, particularmente con relación a la distinción entre lo individual y lo colectivo y pensando hacia el caso específico de los afrocolombianos y afroecuatorianos?

1.1.1 Percepciones, ubicaciones y universalizaciones históricas

Así las cosas, históricamente se tiene la percepción general (Nino, 2005; Galvis, 2005; López, 2001, etc.), que los derechos humanos comenzaron con la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano²⁵ y con la abolición de una serie de privilegios

²³ Papachicni, Ángelo, *Filosofía y derechos humanos*, Editorial Facultad e humanidades de la Universidad del valle, Cali, 1994, pp.26

²⁴ Bolívar Ligia, *Derechos Económicos Sociales Y Culturales: Derribar Mitos, Enfrentar Retos, Tender Puentes, Una Visión desde la (in)experiencia de América Latina*, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, Serie de estudios básicos de derechos humanos tomo V, San Jose, 1996, pp.85-136.

²⁵ “La Declaración Francesa de Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, fue sin duda y ante todo una declaración de derechos individuales, inalienables y sagrados, fijó límites a esos derechos, límites que fundamentó en la soberanía de la nación, esto es, en un genérico y difuso derecho colectivo, así como en la ley como voluntad

feudales en 1789, sin embargo, no existe la misma percepción en cuanto a las maneras como se vivieron estos sucesos en todo el mundo.

Por ejemplo, los pueblos europeos aparecen como los gestores de doctrina, de legislaciones y sistemas filosóficos, religiosos y políticos que se impusieron de manera hegemónica. Pero, la situación fue diferente en el resto del mundo, ya que para el hombre americano, africano y asiático, la universalización de la cultura fundada en la hegemonía de la razón constituyó la muerte de sus propios referentes socioculturales, el ocultamiento del ser autóctono y el inicio de un proceso de incorporación al Ser de occidente. Y fue así, como África vio desaparecer el valor de su raza y sufrió la más terrible de las tragedias que puede experimentar un ser humano, cual es la pérdida de su dignidad como pueblos organizados como monarquías para ser reducido a la esclavitud. Occidente abrió un camino para el *Apartheid* y para la explotación de su flora, de su fauna y de sus riquezas minerales²⁶.

De allí, que se puede decir, que África no ha logrado olvidar los hechos del pasado, como lo fue el comercio de esclavos, todas las formas de explotación, el colonialismo y el apartheid, las cuales fueron esencialmente motivadas por objetivos económicos y por la competencia entre las Potencias coloniales por ganancias territoriales estratégicas, la apropiación, el control y el saqueo de los recursos naturales y culturales. Para Mbuji Kabunda Badi, un autor africano, “tanto la esclavitud como la colonización son ampliamente responsables del subdesarrollo de África. Violaron el derecho a la vida, a la libertad y al desarrollo de los pueblos africanos y, por lo tanto

general”. López Calera, Nicolás, *Sobre los Derechos Colectivos*, Universidad de Granada, en Ansuátegui Roig, Francisco Javier, *Una Discusión Sobre Derechos Colectivos*, Instituto Bartolomé de las casas, Universidad Católica III de Madrid, Editorial DYKINSON, S.L., 2001, pp.18

²⁶ Galvis Alicia, op. Cit. pp. 17-34

fueron crímenes contra la humanidad”²⁷. Frantz Fanón en su libro “*Piel negra, mascararas blancas*” hace claro la problemática cuando habla de la deshumanización de los negros de la diáspora africana²⁸, su tratamiento como no humanos o menos humanos²⁹.

Ante esta realidad podemos preguntar: ¿cómo es que la(s) historia(s) vivida(s) de los africanos y sus descendientes en las Américas hacen aún mas compleja la noción de derechos “humanos”? ¿No sería la humanización paso necesario para poder ser considerados como sujetos de derecho?

Elder J. Viafara Valverde hacen recordar esta dolorosa historia que aun no termina,

“Durante la colonia la población esclavizada de origen Africana fue sometida a normas arbitrarias para ubicarla y mantenerla en una situación de inferioridad. Mientras que esfuerzos como los de Fray Bartolomé de las Casas lograron ubicar a los indígenas en una posición de paternalismo moralista, como protegidos de la corona, la población afrodescendiente fue sujeta a medidas de represión, donde el castigo y la desculturización sostenían el sistema esclavista. Estas disposiciones se encuentran compiladas en las Leyes de Indias (1542), que limitan las libertades de los esclavizados y imponen castigos muy severos contra los infractores entre la población afro. La recopilación de las Leyes de Indias, tiene como objetivo mantener de manera sistemática la esclavitud de aquella población traída para realizar el trabajo más pesado y arriesgado que necesitaba el régimen colonial. Además, las medidas legales buscaban frenar el cimarronismo, fenómeno presente durante toda la colonia, en el cual los esclavizados huían del dominio de sus amos, formando comunidades en resistencia apartadas de los centros coloniales”³⁰.

Continuando el relato, el autor Viafara, remarca el surgimiento de los “Palenques”, y establece que,

“El palenque se constituye en la expresión de libertad, a la vez, la recreación por medio de los afros bozales, del África: su dimensión cultural social, que

²⁷ Kabunda Badi, Mbuji, *Derechos Humanos en África. Teorías y prácticas*. Universidad de Deusto, Bilbao, España, ed. IPAR, S. Coop.-Bilbao, 2000, pp. 62

²⁸ La Diáspora Africana, se refiere a la dispersión de gente negra de África, y de cultura, a través del mundo. La Diáspora Africana más importante y reciente fue a través de la trata negrera y la creación de las Américas. Walter, Sheila. Disponible en <http://www.peruan-ita.org/personaggi/miranda/miranda0.htm>. Consultado en 9.10.08

²⁹ Fanon, Frantz, *Piel negra, mascararas blancas*, Buenos Aires, Schapire editor, 1974.

³⁰ Viafara Valverde, Elder J., *Tesis Aspectos políticos y sociales de la ley 70/1993 en el municipio de Guapi, Cauca* (1993-2001), Universidad del cauca, 2003.

permanecían en aquellos. La economía fue fundamentalmente agrícola de subsistencia, complementado por la pesca y la caza; otras actividades que generó beneficios para la comunidad fueron el pillaje y el robo a los esclavistas para apropiar elementos de supervivencia”³¹.

Es decir, que el fenómeno abarcó todo el territorio, y fueron los palenques los que representaban un motivo de alarma permanente para las autoridades coloniales porque dentro y a partir de ellos, los descendientes africanos marcaron y vivieron su humanidad y libertad.

Ahora bien, otro aspecto importante de toda esta historia, ocurrió a finales del siglo XVIII, que fue la fecha donde se agudiza una crisis general en las colonias españolas en América, surgida en gran medida por un fuerte decaimiento en la producción minera, actividad económica principal de la colonia. Según cuenta Viafara,

“esta situación propicia un debilitamiento de las instituciones coloniales en el nuevo Reino de Granada; existen diversos ejemplos que evidencian esta crisis del sistema como el movimiento Tupac Amaru en Perú, y el Movimiento Comunero liderado por José Antonio Galán, en Colombia, para mencionar solo dos caso. Este último constituye uno de los acontecimientos más representativo de este periodo, ya que fue el primer intento fuerte de Independencia en la Nueva Granada. La población afro participó de manera guerrera en este movimiento, pero sus anhelos libertarios fueron socavados. Ahora bien, aunque la revolución fue sometida, esto no impidió que los brotes y deseos de libertad de los afros se disminuyeran. Al contrario, las rebeliones, las huidas y los palenques se multiplicaron para esta época, y significan un espacio de acción que contribuye al proceso formativo de la Independencia, en la cual, sin embargo los afros vieron frustradas sus expectativas de libertad. A pesar de las adversidades y la constante exclusión política, la población afro en las diferentes regiones mantiene firme su anhelo libertario”³².

Sin embargo, las grandes aspiraciones libertarias de la población afrocolombiana luego de la Independencia, se ven burlados, puesto que la ley del 28 de mayo de 1821, (llamada Ley de Manumisión de partos o Libertad de Vientres), no cumplió los compromisos establecidos entre el Presidente de Haití, Petión y el libertador Simón

³¹ *Ibidem*.

³² Viafara Valverde, Elder J., *Tesis Aspectos políticos y sociales de la ley 70/1993 en el municipio de Guapi, Cauca* (1993-2001), Universidad del cauca, 2003.

Bolívar. La posición adquirida por el Libertador, es asumida como una traición a la población afro³³.

Pese a lo anterior, la Ley de 1821 representa un muy parcial acercamiento a la tan prometida libertad de todos los afros, y la terminación absoluta³⁴ de la esclavización. Ordenaba la liberación gradual de todos los esclavizados nacidos después de expedida la ley, una vez cumplido los 18 años. Sin embargo, la ley, por un lado, obligaba al esclavizado acogerse a la tutela de un ciudadano que le diera trabajo al llegar a los 18 años, y por otro permitía a los dueños de esclavos, venderlos en países como Ecuador, Venezuela y Perú³⁴.

Finalmente, después de largos periodos de huidas, rebeliones, cimarrónaje de palenques, de manumisiones, luchas internas, de guerras de independencia y de múltiples discusiones sobre la conveniencia o no de mantener a los esclavizados, finalmente se llegó a la expedición de la Ley de abolición de la esclavización³⁵.

No obstante, con todo este relato histórico, se pretende dejar claro que la historia de los negros en el mundo es muy distinta a la historia “blanca occidental”, inclusive con relación al mismo sentido de “humanos”. Pues la esclavitud fue la etapa que marco la verdadera historia negra, y lastimosamente, los negros no pueden decir aún que lo pasado es cosa del pasado, porque citando al maestro Manuel Larrea,

“Pueblo que olvida su pasado, que arranca como inútil bagatela toda tradición y recuerdo, que quieren vivir sólo en la hora presente, son como árbol sin raíces, que no podrá conservar por largo tiempo sus verdes hojas sin que se marchiten y mueran, ni menos podrá florecer y dar frutos regalados. Hay que mirar pues el pasado e inquirir allí las causas del estado presente”³⁶.

³³ *Ibíd.*

³⁴ *Ibíd.*

³⁵ Viafara Valverde, Elder J., *Tesis Aspectos políticos y sociales de la ley 70/1993 en el municipio de Guapi, Cauca* (1993-2001), Universidad del cauca, 2003.

³⁶ Citado por: Cortes Humberto Antonio, *Este libro y el autor*, en *Tumaco, Historia y Cultura*, Tumaco, 1996, pp.1

En mi opinión, el pasado construye el presente; nuestras sociedades, las culturas, los grupos étnicos, etc.

1.1.2 Los derechos humanos como derechos individuales

Alicia Galvis establece que los derechos individuales son los que se refieren a la persona individual de manera inherente e indisoluble, donde sólo el individuo es quien puede ejercitar su derecho, ejemplo: el derecho a la vida, a la integridad física, psíquica y moral, el derecho a la vivienda, a la familia, a la educación, etc.³⁷.

Desde la concepción individualista se concibe al individuo como la unidad moral básica. El individualismo que caracteriza a los derechos humanos sólo contempla como titulares a los individuos, y no a las colectividades³⁸. El punto de partida, es entonces, el individuo, el sujeto “humano”. Es decir, que las entidades colectivas no tienen personalidad moral autónoma, no tienen identidad moral propia. Su existencia moral se reduce a la de los individuos que como seres humanos, son la que la integran.

Al respecto, del enfoque individualista de los derechos humanos, también se han pronunciado los miembros de *la Plataforma Política del Pueblo Afroecuatoriano*³⁹, han dicho que este enfoque lo que hace es apartar al sujeto de su comunidad natural, esto es, de su origen étnico-racial, y de género, y lo proyecta a la generalidad de una sociedad

³⁷ Galvis Alicia, *Comprensión de los Derechos Humanos*, Ediciones Aurora, Bogotá, 2005, pp. 64-70

³⁸ Papachicni, Ángel, *Filosofía y derechos humanos*, Editorial Facultad e humanidades de la Universidad del valle, Cali, 1994, pp. 70-74

³⁹ La Plataforma Política para la unificación del Pueblo Afroecuatoriano es una iniciativa proveniente de estudiosos, pensadores, líderes y lideresas afros, motivados por el deseo de dar un salto cualitativo a la lucha social de sus ancestros. Las propuestas claves de la Plataforma se expresan a través de ideas fuerza como: Identidad Militante, es decir, usar lo ancestral como herramienta política para fortalecerse internamente como personas y como pueblo, y desde allí ejercer y robustecer los derechos colectivos. Fuerza Moral de un país multicultural es la propuesta de aplicación y profundización de los derechos naturales o colectivos, lo que no sólo apunta a los afros sino al Estado y a la sociedad ecuatoriana en su conjunto, para que lo multicultural deje de ser parte del discurso y se convierta en un camino hacia un modo de pensar y vivir interculturalmente. Código de ética bajo el cual todas las organizaciones afros y sus miembros actúen y promuevan su participación política, buscando la construcción ideal de un real Estado de Derecho y de una democracia participativa. En Chalá Angulo, Catherine, Ocles Arce Juan, Ocles Padilla, María Alexandra, y otros, *Plataforma Política del Pueblo Afroecuatoriano, Construcción plural y colectiva*, promovida por especialistas afroecuatorianos, líderes y lideresas de organizaciones de: Carchi, Esmeraldas, El Oro, Guayas, Imbabura, Pichincha, Sucumbíos. [CD-ROM], CEPP Centro de Educación y Promoción Popular, National Endowment for Democracy, Ecuador, 2007.

desconocedora de su identidad y principios, y carente de fortaleza moral, más allá de su solo núcleo familiar⁴⁰.

En este orden de ideas, queda claro, que la visión individualista de los derechos humanos, no ha sido desconocida por los afrodescendientes, que desde la misma Declaración **Universal** de los Derechos Humanos, vieron invisibilizadas sus especificidades identitarias, que los diferencian del resto del mundo. Es decir, que los derechos humanos desde un principio fueron pensados para el “individuo” como sujeto capaz de ejercer derechos y obligaciones.

De este modo, siendo consciente de las luchas libradas y de los logros alcanzados en materia de derechos humanos, es menester reflexionar sobre el verdadero carácter **universal** de estos derechos. Por ejemplo, para autores como Boaventura de Sousa Santos, “mientras que los derechos humanos sean concebidos como derechos humanos universales, tenderán a operar como localismo globalizado, una forma de globalización desde arriba. Para poder operar como una forma cosmopolita y contra hegemónica de globalización, los derechos humanos deben ser reconceptualizados como multiculturales”.⁴¹ Con lo anterior, él autor insita a la reflexión o mejor aún a la reconceptualización de los derechos humanos, donde esa verdadera universalidad este plagada de multiculturalidad, es decir de la diferencia cultural y ancestral vivida.

Finalmente, lo que busca esta crítica a la universalidad de los derechos humanos, es cuestionar la visión individualista y monocultural de estos derechos y generar debates que apunten hacia su reconceptualización y repensar.

⁴⁰ *Ibíd.*

⁴¹ Boaventura de Sousa Santos, Hacia una Concepción Multicultural de los Derechos Humanos, en *De la Mano de Alicia: Lo Social y lo Político en la Postmodernidad*, Bogotá, Ediciones Uniandes – Siglo del Hombre Editores, 1998, Pág. 352.

1.1.3 Derechos humanos colectivos

Teniendo presente las críticas a la visión individualista y monocultural de los derechos humanos, es pertinente acotar, que **los derechos colectivos son derechos humanos**, es decir, que de igual manera le pertenecen a los seres humanos que forman parte de un determinado “grupo” o “colectividad”.

Según la teoría de los derechos colectivos de Kymlicka, estos derechos no son opuestos al liberalismo, pues para él, algunos derechos colectivos son exigencia del liberalismo. Es decir, que Kymlicka, reconoce la existencia de los derechos colectivos, pero también reconoce que los derechos colectivos pueden ser condiciones necesarias para la autonomía individual. El argumento con el que este autor sustenta su tesis, es que los seres humanos nos son seres autónomos y que la pertenencia a un grupo cultural es un buen ingrediente para la autoestima de un individuo⁴².

De allí que, en la tesis liberal moderada de Kymlicka, este haga dos definiciones importantes de los derechos colectivos, la primera, como aquellos derechos que pueden referirse a los derechos de un grupo a limitar la libertad de sus propios miembros en nombre de la solidaridad de grupo o de la pureza cultural; y segundo, los derechos que pueden aludir al derecho de un grupo a limitar el poder político y económico ejercido sobre dicho grupo por la sociedad de la que forma parte con el objeto de asegurar que los recursos y las instituciones de que depende la minoría no sean vulnerables a las decisiones de la mayoría. En otras palabras, son posibles dos clases de derechos: los derechos del gran grupo (Nación, Estado) frente a las minorías y los individuos

⁴² Kymlicka, W, *Ciudadanía Multicultural, Una Teoría Liberal de los Derechos de las Minorías*, Ed., Paidós, Barcelona, 1996, pp. 20. Citado por: López Calera, Nicolás, *Sobre los Derechos Colectivos*, Universidad de Granada, en Ansuátegui Roig, Francisco Javier, *Una Discusión Sobre Derechos Colectivos*, Instituto Bartolomé de las casas, Universidad Católica III de Madrid, Editorial DYKINSON, SL., 2001, pp.19

concretos; y la otra clase de derechos, son los de los grupos menores y de los individuos frente al gran grupo⁴³.

Ahora que, frente a los derechos colectivos, Juan Ocles Arce (miembro de la Plataforma Política del Pueblo Afroecuatoriano), ha dicho que los derechos colectivos no se asientan en el número de personas que adscriben una cultura, sino en aquello que les es característico y específico, y que les permite proyectarse como un grupo étnico-cultural⁴⁴.

A su vez, Fernando M. Mariño M., ha dicho que la noción de derechos colectivos no es unívoca, ya que puede significar en primer lugar derechos de los que son titulares “grupos” de individuos en cuanto a tales, y en segundo lugar están los derechos que son ejercitables en común solamente con los individuos que integran un “grupo diferenciado” dentro de la población del Estado⁴⁵. Sin embargo, Raz establece tres condiciones para su existencia:

1. Existe porque un aspecto del interés de los seres humanos justifica que algunas personas estén sometidas a un deber.
2. Los intereses en cuestión son los intereses de miembros individuales de un grupo en relación con un bien público porque satisface sus intereses como miembro del grupo.
3. El interés de un miembro individual de ese grupo en ese bien público nunca basta por sí solo para justificar que se haga a otra persona sujeto de un deber⁴⁶.

En suma, los derechos colectivos los tienen en su conjunto todos los miembros individuales de un grupo y se fundan en intereses de esos miembros en bienes colectivos protegidos o apartados por el derecho⁴⁷. Y aquí es importante mencionar, los planteamientos de Ansuastegui, sobre los sujetos colectivos, que posiblemente pueden

⁴³ *Ibidem*. pp.29

⁴⁴ Chala Angulo, Catherine, Ocles Arce Juan, Ocles Padilla, María Alexandra, y otros, *op. Cit.*

⁴⁵ Mariño Menéndez y Fernando M., *op. Cit.* pp. 77.

⁴⁶ Baubok, Rainer, *Justificaciones liberales para los derechos de los grupos étnicos*, Compilado en *Ciudadanía: justicia social, identidad y participación*, Siglo XXI de España S.A, 1999, pp. 170.

⁴⁷ *Ibid.*

ser titulares de determinados derechos, pero no de aquellos derechos que tiene que ver directamente con la idea de dignidad de las personas, de la que derivan como exigencia⁴⁸.

Es por ello, que Ansuátegui, establece que cuando hablemos de derechos colectivos, se debe analizar bien los sujetos, porque por una parte estos derechos son los que se predicán de un grupo y por otra, de algunos grupos de los que se predicán ciertos derechos, y esté enfoque conforma uno de los aportes a los debates contemporáneos sobre los derechos colectivos, donde se tiende a apartarlos de los derechos de grupo o diferenciados.

En este sentido, en el campo de los derechos culturales se pueden distinguir claramente derechos que le pertenecen a *grupos diferenciados*, por ejemplo, el uso de un idioma minoritario en los tribunales, las exenciones legales de cierre dominicales para una minoría religiosa, o las leyes de discriminación positiva para los miembros de un grupo discriminado⁴⁹.

Estos derechos de grupo diferenciado, cuentan con el apoyo de los pluralistas liberales, pero también con adversarios que se empeñan en defender los derechos colectivos. Tal es el caso, de Kymlicka y de Iris Young, quienes se basan en argumentos de diferenciación de grupo sin abordar la cuestión más teórica de si se puede considerar a los grupos portadores de derechos y como. Para Young existe diferencia entre los grupos sociales caracterizados por formas de vida, prácticas o formas culturales específicas, de los agregados y asociaciones y también defiende la idea comunitaria de

⁴⁸ Ansuátegui Roig, Francisco Javier, op. Cit. pp. 10

⁴⁹ Baubok, Rainer, op. Cit. pp. 160

que esos grupos “los constituyen individuos” que no han elegido voluntariamente pertenecer a ellos⁵⁰.

Ahora bien, los liberales, que apoyan los derechos de grupos diferenciados, han adoptado tres estrategias de rechazo contra los derechos colectivos que son: *Primero*, se puede afirmar que los libertarios rechazan que un Estado otorgue protección y beneficios especiales a grupos dentro de la sociedad o que en un Estado se arrogue otros derechos que infrinjan las libertades tanto de los individuos como de las asociaciones voluntarias. *Segundo*, los liberales igualitaristas pueden argumentar que lo que parece ser derechos colectivos son en realidad derechos individuales disfrazados. *Tercero*, en esta estrategia, los liberales plantean que la idea es que los derechos colectivos, a diferencia de los individuales, deberían considerarse una cuestión política⁵¹.

Sin embargo, al respecto ha dicho Baubok, que pareciera que a los liberales les diera miedo, “es que los derechos colectivos atribuyen a colectividades una condición moral igual o superior a la de las personas individuales y eso puede proporcionar una justificación para subordinar los derechos individuales a los colectivos”⁵².

Con todo lo anterior, creo que no existen definiciones inequívocas sobre los derechos colectivos, que nos permitan dilucidar su oposición frente a los derechos individuales, es por ello que estoy de acuerdo con Freeman, en que el concepto teórico de los derechos humanos colectivos no puede resolver los problemas prácticos que plantean las colectividades injustas. Tal vez, lo que puede resolver es un importante problema de la teoría política y esto puede tener consecuencias prácticas beneficiosas. El reconocimiento de los derechos humanos colectivos y la reconciliación de lo colectivo con los derechos humanos individuales diluyen la distinción entre las

⁵⁰ Ibidem. pp.161

⁵¹ Ibid. pp. 161-164.

⁵² Ibid. pp. 165.

concepciones individualistas y colectivistas de los derechos. Es decir, que se crea un tercer espacio en el que los defensores de estas dos clases de sistemas de valor pueden comprometerse a dialogar y reconoce el valor de la autonomía individual y de la solidaridad colectiva. Por tanto, el concepto de derechos humanos colectivos, sirve para reconciliar los valores del universalismo liberal y el pluralismo cultural, y de este modo proporciona un marco teórico para políticas prácticas que pueden reconciliar la justicia y la paz⁵³.

Los derechos humanos colectivos existen, así como también existe la incuestionable discusión con los derechos individuales, sin embargo, los debates actuales necesitan repensar los derechos individuales y colectivos a favor de determinados grupos o comunidades, que por su diferencia requieren no de tratos homogéneos sino de un trato distinto que no solo respete sino también asuma como central su diferencia.

1.1.4 La tensión entre lo individual y lo colectivo

La tensión entre lo individual y lo colectivo surge porque, tal como lo dijo Galvis, las diversas corrientes filosóficas individualistas, y las de visión eurocéntrica, dicen que sólo los derechos que son inherentes al ser humano son considerados derechos humanos. Es decir, que los derechos humanos colectivos no existirían en este mundo al igual que los derechos económicos sociales y culturales.⁵⁴ Entonces al no haber una aceptación universal de los derechos colectivos surge el debate y se abre la discusión, esperando llegar a un acuerdo y sino por lo menos a un consenso mayoritario.

⁵³ Freeman, M, *Are there Collective Human Rights?*, en *Political Studies*, 1995., XLII, PP. 35. Citado por: López Calera, Nicolás, *Sobre los Derechos Colectivos*, Universidad de Granada, en *Una Discusión Sobre Derechos Colectivos*, Instituto Bartolomé de las casas, Universidad Católica III de Madrid, Editorial DYKINSON, SL., 2001, pp.46

⁵⁴ Galvis Alicia, op. Cit. pp. 64-65

Para Alicia Galvis, los derechos colectivos no excluyen los derechos individuales, aunque es claro que mediante la exigencia de cumplimiento los derechos colectivos se beneficie la comunidad⁵⁵. Galvis no niega que existan derechos individuales como el derecho a la huelga, que en ocasiones se ejercen colectivamente.

Ahora que según Peces Barba, los derechos tienen siempre una última dimensión individual y también los derechos colectivos porque se desarrollan en una sociedad personalista⁵⁶. Del mismo modo, para Nicolás López Calera, estamos en un mundo profundamente individualista, como muestra, en la modernidad se reconoció al individuo como fundamento y fin último de toda organización colectiva⁵⁷, es decir, que para el individualismo moderno lo colectivo es una construcción de los individuos, no es algo natural, sino artificial, donde los fenómenos sociales se basan en ficciones y los fenómenos individuales se basan en hechos⁵⁸.

Por otro lado, el individualismo contemporáneo le ha tocado enfrentarse al fenómeno social del *multiculturalismo*⁵⁹, como dice Kymlicka, “las sociedades modernas tienen que hacer frente cada vez más a grupos minoritarios que exigen el reconocimiento de su identidad y la acomodación de sus diferencias culturales, algo que a menudo se denomina el reto del multiculturalismo”⁶⁰.

Es decir que, según Kymlicka frente a la insuficiencia de los derechos individuales para tratar adecuadamente las diferencias culturales, existen tres clases de derechos colectivos diferenciados en función del grupo. Estos son los *derechos de autogobierno*, que trata de la exigencia de algún tipo de autonomía política e incluso a

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Peces-Barba Gregorio, Los Derechos Colectivos en *Una Discusión Sobre Derechos Colectivos*, Instituto Bartolomé de las Casas, Universidad Católica III de Madrid, Editorial DYKINSON, S.L., 2001, pp.66-67

⁵⁷ López Calera, Nicolás, op. Cit. pp.17

⁵⁸ Luckes, S, *El individualismo*, ed. Península, Barcelona, 1975, pp.137-150. Citado por: López Calera, Nicolás, *Sobre los Derechos Colectivos*, Universidad de Granada en *Una Discusión Sobre Derechos Colectivos...* pp.17

⁵⁹ López Calera, Nicolás, op. Cit. pp.17

⁶⁰ Kymlicka, W, *Ciudadanía Multicultural*, op. Cit. pp.19

veces la secesión, *los derechos poliétnicos*, que exigen respeto de la herencia étnica, formas de expresión, lenguaje, respeto de sus prácticas religiosas, es decir, que su pluralidad o diferencia no obstaculice su éxito en las instituciones económicas y políticas de la sociedad dominante, y finalmente, los *derechos especiales de representación*, los cuales tienen que ver con la representación de los grupos diversos o diferentes porque la representación política se presenta como insuficiente, por las desventajas sistemáticas que impiden su afirmación como grupo y su identidad⁶¹. Es decir, que para Kymlicka hay derechos diferenciados de acuerdo al grupo al que se pertenece, son derechos que se asientan en la existencia de filosofías o visiones del mundo diversas e incluso opuestas⁶².

Así las cosas, dentro de esta tensión entre lo individual y lo colectivo, son muchos los debates que se desarrollan. Sin embargo, un consenso mayoritario avoca la idea de que tanto los derechos individuales como los derechos colectivos son derechos humanos.

1.2. Los derechos humanos en el contexto “étnico”, *Pueblos, racialización y etnización*

La idea de este apartado es analizar la tensión que surge en el campo de derecho con relación a los indígenas y afrodescendientes, grupos étnicos que a lo largo de la historia de la humanidad han emprendido por caminos distintos una lucha por la reivindicación de sus derechos que aún no termina.

1.2.1 Los “pueblos”

Para hablar de lo indígena y lo afro, se requiere investigar el concepto de “pueblo” presente en el derecho internacional, y que denota una relación ancestral desde la época

⁶¹ *Ibidem*, pp. 20

⁶² *Ibidem*. pp. 17-46

de colonización o formación del Estado y la conservación de instituciones, costumbres, tradiciones y territorios propios. Es esta denotación la que posibilita derechos colectivos.

Así las cosas, el pueblo desde los indígenas, denotan identidad. Para hablar de los pueblos indígenas se debe tener en cuenta que la identidad es un medio para definirlos como pueblos singulares, donde cada uno de ellos son diferentes en las percepciones de su cosmovisión, en las manifestaciones sobre la vida, la relación con la madre naturaleza y sus expresiones religiosas, que han consolidado sus ideales en el principio fundamental de la propuesta política de "la unidad en la diversidad" que pregona el actual movimiento indígena⁶³.

Ahora es menester remitirnos al Convenio 169 de la OIT (Convenio que abordaré con más detenimiento en el próximo Capítulo); pues en éste se definen los elementos que permiten caracterizar los pueblos tribales, de la siguiente manera:

- ❖ estilos de vida tradicionales;
- ❖ cultura y manera de vivir diferentes de otros sectores de la población nacional
- ❖ organización social propia y costumbres y leyes tradicionales.

De este modo, el Convenio 169 determina como criterio fundamental el de que "esta persona se identifica a sí misma como perteneciente a este grupo o pueblo; o bien el grupo se considera a sí mismo como indígena o tribal de conformidad con las disposiciones del Convenio"⁶⁴.

De acuerdo con esta definición, ¿se puede hablar de la existencia de un "pueblo" o de "grupos étnicos" afroecuatorianos o afrocolombianos?. El Convenio 169, está pensado y dirigido para los pueblos indígenas, y por lo tanto los afrodescendientes sólo

⁶³ Chisaguano Silverio, "La Población Indígena del Ecuador", Instituto Nacional de Estadística y Censos, INEC, edición comunicación social y relaciones públicas, Quito-Ecuador, 2006.

⁶⁴ Ibidem.

se entenderán como “pueblo”, en la medida en que tengan las mismas características de los indígenas. En su texto original, el Convenio no toma en consideración los afrodescendientes como pueblos. No obstante y más recientemente reconoce que los pueblos afrodescendientes, son aquellos que reviven la herencia africana y los diferencian con el resto de la población colombiana⁶⁵.

En este orden de ideas, si partimos de la definición internacional del “pueblo”, los afros, según Walsh, al igual que los indígenas, también deben ser considerados como “pueblo”, porque son grupos presentes antes y desde la fundación de la república, con su propia historia, territorios y sistemas de organización. Sin embargo, si partimos de la idea de “pueblo” como posición identitaria, encontraremos dentro de los afrodescendientes, que aunque se tenga la conciencia de la descendencia africana, estos “pueblos afros” se encuentran ahora identificados por el territorio en el que habitan en el presente. En otras palabras, desde mi perspectiva, creo que tanto en Colombia como en Ecuador, lo que se puede percibir es una comunidad afro regionalizada, es decir, “los afros de Valle del Chota”, o los “afros de Esmeraldas”, o en Colombia, “los tumaqueños”, “los chocuanos”, etc. Pero en ninguno de los dos países hay una identidad conjunta que determine la existencia como pueblo afro.

En virtud de lo anterior, y haciendo referencia al uso de “pueblo” o “pueblos” en el ámbito constitucional ecuatoriano, Catherine Walsh destaca la distinción entre “pueblos” con raíz histórica y ancestral y comunidades que aunque podrían compartir elementos colectivos, su colectividad no se define dentro de la juricidad internacional. Por ejemplo y en el caso ecuatoriano, se puede hablar de pueblos indígenas y afros, pero

⁶⁵ Observación individual sobre el Convenio sobre pueblos indígenas y tribales, 1989 (núm. 169) Colombia (ratificación: 1991) Publicación 2006, en Gianibelli Guillermo, Informe de la Comisión de Expertos en aplicación de Convenios y recomendaciones de la OIT en relación al Convenio 87 de 2006.

no de pueblos montubios o campesinos (pero sí de comunidades)⁶⁶. De este modo, cuando se habla de pueblos indígenas ecuatorianos, estamos refiriéndonos a esas colectividades originarias, conformadas por comunidades o centros, con identidades culturales que les distinguen de otros sectores de la sociedad ecuatoriana, regidos por sistemas propios de organización social, económica, política y legal. Como ejemplo, en el Ecuador existen los pueblos del Caranqui, Quito, Puruhá, Natabuela, Panzaleo, Cañari, Otavalo, Chibuleo, Saraguro, Cayambi, Salasaca, Manta, Huancavilca⁶⁷.

Teniendo claro, la percepción indígena y afro de “pueblo”, y partiendo de que esta problemática en torno a los pueblos negros en las Américas, ya fue señalada por Frantz Fanon y W.E.B Du Bois, (pues esa es la relación entre raza (el poder racial) e invisibilidad, elementos esenciales de la condición colonial que aún no termina)⁶⁸, revisaremos las concepciones que tienen varios autores sobre el tema.

Para Rawls, el pueblo es simplemente el “cuerpo político” de un Estado.⁶⁹ El concepto de “pueblo” ha salido desde el ámbito descolonizador para expandirse a numerosas agrupaciones humanas que reivindican lazos comunes y por tanto el derecho a ejercitar grados relativos de “soberanía”. Ese cuerpo político puede estar formado por una enorme diversidad cultural, incluso de identidades, de sociedades anteriores al

⁶⁶ Walsh Catherine, *Estado Plurinacional E Intercultural: Complementariedad Y Complicidad Hacia El “Buen Vivir”*, artículo desarrollado bajo el pedido de Participación Social/Asamblea Constituyente, mayo 2008 para una próxima publicación, Quito, 2008.

⁶⁷ Chisaguano Silverio, “*La Población Indígena del Ecuador*”, Instituto Nacional de Estadística y Censos, INEC, edición comunicación social y relaciones públicas, Quito-Ecuador, 2006.

⁶⁸ Walsh, Catherine, León, Edizón, Restrepo, Eduardo, “*Movimientos sociales afro y políticas de identidad en Colombia y Ecuador*”, en Siete cátedras para la integración, La universidad y los procesos de investigación social, Bogotá; Convenio Andrés Bello, 2005.

⁶⁹ Rawls define al “pueblo” como el “cuerpo político”, sin entrar en definiciones sustantivistas, justamente analizando las características de las sociedades contemporáneas. En los últimos años antes de su fallecimiento el conocido filósofo político John Rawls analizó el “derecho de los pueblos” apartándose de las concepciones puramente liberales republicanas más tradicionales y aceptando en cierto modo el hecho del comunitarismo y la posibilidad al interior de las sociedades de dar diversos tratamientos a los ciudadanos. “Rawls, como es sabido, ha procurado contrarrestar el peso de las corrientes utilitarista e intuicionista en la tradición anglosajona construyendo una visión neo-contractualista de raíz kantiana. Su teoría establece la prioridad de lo justo sobre todo cálculo de intereses sociales y, fundamentalmente, sobre toda concepción del bien. Una sociedad “bien ordenada” es aquella cuyos ciudadanos mantienen un acuerdo básico sobre dos principios de justicia que consagran, en primer lugar, la preeminencia de los derechos individuales y las libertades públicas y, en segundo lugar, la sujeción de las desigualdades económicas y sociales a condiciones de igualdad de oportunidades y equidad en la distribución. Jorge Raúl de Miguel, Rawls y la filosofía kantiana del derecho internacional, Revista Internacional de Ciencias Sociales, número 34, Madrid. 2001. pp.345 y ss. En Bengoa, José, *Minorías y Autodeterminación*, Comisión de Derechos Humanos, subcomisión para la promoción y protección de los derechos humanos, grupo de trabajo sobre las minorías, decimo período de sesiones e/cn.4/sub.2/ac.5/2004/wp.1

Estado, unidas por “lazos primordiales”, y que no se disuelven frente a una única concepción de “pueblo”. Lo que une a los ciudadanos es su carácter político y asociativo.⁷⁰

Sin embargo, no podemos descartar la noción de “pueblo” en el debate filosófico latinoamericano, donde hay autores como, Rodolfo Kush, para quien el concepto de pueblo es central y a él está subordinado el manejo del concepto “clase”. En cambio, para Arturo Andrés Roig, el concepto pueblo pertenece al arsenal conceptual populista, y, por ello debe ser criticado y descartado en provecho del concepto “clase”⁷¹. Ahora bien, debo decir en este punto, que aunque desde la filosofía el concepto de pueblo puede ser definido de diferentes maneras, desde el ámbito jurídico las designaciones legales son claras.

Entonces, para sintetizar, creo que estas definiciones de pueblo de estos autores me ayudan a reafirmar aún más mi propuesta acerca de la necesidad de crear una unicidad de los afrodescendientes, donde hablar de pueblos afros, sea sinónimo de territorio, pero también de ancestralidad, de desarrollo conjunto. Por ello, mi propuesta es a la conciencia afro colectiva, a través, de la autodeterminación y la unidad del pueblo afrodescendiente.

1.2.2 “Raza”, racialización y etnización

Una consideración de la problemática de derechos con relación a los “pueblos”, particularmente a los pueblos afrodescendientes, requiere análisis que también toma en cuenta el uso de “raza”, racialización y etnización como patrones de poder.

⁷⁰ Bengoa, José, *Minorías y Autodeterminación*, Comisión de Derechos Humanos, Subcomisión para la Promoción y Protección de los Derechos Humanos, Grupo de Trabajo sobre las Minorías, Décimo periodo de sesiones E/CN.4/Sub.2/AC.5/2004/WP.1

⁷¹ López Velasco Sirio, *Pueblo*, en *Pensamiento Crítico latinoamericano, conceptos fundamentales*. Vol. III. Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, 2005, pp. 886

Entonces, es necesario tomar en cuenta que la diferencia afro no es simplemente cultural sino también colonial, establecida como una identidad negativa y homogénea con la conquista y la esclavización, parte del uso de “raza” como patrón de poder.

De este modo, para Aníbal Quijano surge la llamada colonialidad del poder, la cuál guarda estrecha relación con la idea de raza, al establecer en la colonia patrones de poder basados en una jerarquía racial y en la formación y distribución de identidades sociales (blancos, mestizos, indios y negros), borraron las diferencias históricas de los pueblos afros e indígenas, al subsumirlas en las identidades comunes y negativas de “indios” y “negros”⁷². Es decir, que no se trata solamente de la noción de superioridad o inferioridad, la categoría raza emerge desde finales del siglo XV, y se establece a comienzos del siglo XVI, es la primera categoría real de la modernidad. Consiste en la idea de una estructura biológica que hace a las gentes desiguales en su naturaleza y a esa presunta naturaleza se le atribuye además la posibilidad de explicar los límites, supuestos de las producciones histórico-culturales de esas poblaciones⁷³. Entonces, lo que Aníbal Quijano, nos quiere decir con esto, es que desde hace varios siglos, existe la categoría de raza, y en su existencia ha ocasionado el surgimiento de nociones de superioridad de ciertas razas por encima de otras.

Desde otra perspectiva, para Bufón, Linneo y Blumenbach, la raza es una categoría puramente arbitraria, pero también conveniente, sólo para denominar ciertos grupos geográficos humanos⁷⁴. Sin embargo, para otros autores desde 1930, el concepto raza ha venido desapareciendo, al punto que el antropólogo británico Ashley Montagu

⁷² Walsh, Catherine, León, Edizón, Restrepo, Eduardo, “Movimientos sociales afro y políticas de identidad en Colombia y Ecuador”, en *Siete cátedras para la integración. La universidad y los procesos de investigación social*, Bogotá; Convenio Andrés Bello, 2005.

⁷³ Quijano Aníbal, El Fracaso del Moderno Estado-Nación en *La Otra América en Debate: Aportes del I Foro Social Américas*, Ed. Irene León, Ecuador, 2006, pp. 65-72

⁷⁴ Berdichewsky Bernardo, *Raza-Etnia*, en *Pensamiento Crítico latinoamericano, conceptos fundamentales*. Vol. III. Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez. 2005, pp.908

anunció que en realidad no existen razas humanas⁷⁵. Al respecto, también muchos biólogos, genetistas y antropólogos físicos han llegado a la conclusión de que, biológicamente hablando, las razas no existen. Es decir, que lo que existe es una variación genética, pero es muy difícil tomar un gen dado o un conjunto de genes y marcar una línea alrededor de su distribución espacial para definir una raza, ni tampoco puede llegar a precisarse términos como “negro” o “blanco”. De allí, que varios científicos naturales y sociales, concuerden en que las **razas son construcciones sociales**; y según Wade, no son más que el resultado de procesos históricos particulares que, según podría argumentarse, tienen sus raíces en la colonización de otras áreas del mundo por parte de los pueblos europeos⁷⁶.

Desde esta perspectiva de raza, con la que me encuentro de acuerdo, considero que se debe a su vez, estudiar la etnicidad, ya que son conceptos que están íntimamente relacionados. Stuart Hall, uno de los fundadores y figuras más destacadas de los estudios culturales, ha contribuido substantivamente a la teoría social contemporánea⁷⁷. Para Hall, la etnicidad no sólo incluye las “minorías étnicas” sino también algunos grupos que normalmente han sido considerados sin ella⁷⁸. Es decir, que para este autor, la etnicidad incluye también a los grupos que pertenecen a esas grandes sociedades pero que están invisibles, por ser *minoría*.

Para académicos como Hall, los conceptos de raza y etnicidad son diferentes, en cuanto que la raza supone una categoría eminentemente biológica, lo que ha ocasionado

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ Wade Peter, *Raza y Etnicidad en Latinoamérica*, ediciones Abya-Yala, Quito-Ecuador, 2000, pp.20-21

⁷⁷ Restrepo Eduardo, *Teorías Contemporáneas de la Etnicidad: Stuart Hall y Michael Foucault*, editorial Universidad del Cauca, Colombia, 2004, pp.35

⁷⁸ *Ibidem*, pp.40-41.

fenómenos como la discriminación y la explotación, en cambio la etnicidad es una modalidad como el género, la clase, etc.⁷⁹.

Al respecto Michael Foucault, define la etnicidad como una formación discursiva articulada, la etnicidad debe ser analizada en los procesos de subjetivación propios de su constitución, y la etnia debe ser entendida como históricamente subordinada a la etnicidad⁸⁰.

Ahora que frente al concepto de etnia, Peter Wade, ha dicho que la etnia debe ser entendida como una afirmación de la diferencia específicamente vinculada a una concepción compartida del espacio social, político o histórico de la colectividad⁸¹. Sin embargo, Berdichewsky, va más allá, y establece las llamadas comunidades étnicas, las cuales están definidas no por sus características biológicas, sino, básicamente, por el aspecto e idiosincrasia social y cultural⁸².

Difiero un poco de las anotaciones de Berdichewsky, porque en ocasiones tanto las poblaciones indígenas como las afro aunque no se vistan o actúen de determinada forma, no hablen un idioma específico bien sea, para poderse comunicar con los no afro o no indígenas, no significa que no pertenezcan a un grupo étnico particular. No se puede negar, que han sido pocos los “grupos étnicos” que han podido resistir la incorporación a la nación modernizadora.

No obstante, percibiendo los debates actuales frente al tema de “etnia”, vale la pena, preguntarse ¿si la unicidad de los afrodescendientes esta adscrita al termino “grupos étnicos”? Al respecto, considero que aunque en Colombia ya existe un fallo

⁷⁹ Restrepo Eduardo, *Teorías Contemporáneas de la Etnicidad: Stuart Stuar Hall y Michel Michael Foucault*, editorial Universidad del Cauca, Colombia, 2004, pp. 45-48

⁸⁰ *Ibidem*. pp. 76-128.

⁸¹ Wade Peter, *Race and Ethnicity in Latin America*, Volumen No.15, Pluto Press, Londres, 1997.

⁸² Berdichewsky Bernardo, op. Cit. pp.908

jurisprudencial⁸³ que responde a esta pregunta, (por lo menos jurídicamente) los debates y los cuestionamientos en las diferentes esferas de Ecuador y Colombia siguen latentes, es decir, que frente al termino “etnia”, todavía hay mucha discusión en los ámbitos académicos y jurídicos, por lo que es recomendable (con todas las delimitaciones conceptuales establecidas en este apartado), reflexionar frente a al tema, y de algún modo, preguntarse ¿cuáles serian las implicaciones que trae para los afrodescendientes la determinación jurídica de “grupos étnicos.”?

Siendo así, le damos entrada a otra categoría importante dentro de una visión universal del desarrollo étnico, **la Nación**, la cual es un producto del desarrollo capitalista, porque en la antigüedad no existieron naciones propiamente dichas, de allí, que las naciones son producto del desarrollo de la sociedad industrial que necesita de un mercado central, y en la formación de ese mercado se consolidan las etnias bajo el predominio de la etnia dominante, que constituye la nación⁸⁴.

Definiciones de otros autores como Sanguin, entienden la nación como “un conjunto de poblaciones modeladas a través de los siglos por ideales sociales comunes y por unas actitudes y tradiciones también comunes”⁸⁵.

Para Aníbal Quijano, no existe ningún **Estado-Nación** moderno consolidado, porque no existe igualdad básica, no existe ciudadanía básica, no existe igualdad social básica, y no existe por lo tanto libertad individual.⁸⁶

Por otro lado, para Maria Judith Salgado,

“La concepción de Estado-nación en el Ecuador se fundamentó en los postulados de la modernidad que, en base al principio de igualdad, construyó

⁸³ Sentencia C-169-01 de 14 de febrero de 2001, Magistrado Ponente Dr. Carlos Gaviria Díaz, la Corte Constitucional revisó la exequibilidad del Proyecto de Ley 25/99 Senado y 217/99 Cámara, en cumplimiento de lo dispuesto en el artículo 153 de la Constitución Política.

⁸⁴ *Ibidem* pp. 911.

⁸⁵ Citado por: Chavez Núñez Gardenia, *Identidad y Frontera: el caso de Santa Elena y San José de Wisuyá-Sucumbíos*, en *Identidades en Construcción*, pp. 107

⁸⁶ Quijano Aníbal, *El Fracaso del moderno Estado-Nación*. Hallado en: León Irene, *La Otra América en Debate: Aportes del I Foro Social Américas*, Ed. Irene León, Ecuador, 2006, pp.62-72

sociedades homogeneizantes en las cuales el paradigma de ciudadano estaba ligado a la cultura dominante. La diversidad y los particularismos en dicho paradigma no tenían cabida. De esta manera vastos sectores los indígenas entre estos no reconocidos como “civilizados” por la cultura dominante fueron excluidos del sistema político y se buscó como única alternativa de inclusión su “integración” a la “cultura universal”.⁸⁷

Así, tanto en Colombia como en Ecuador, la presencia de la llamada nación, a resultado ser para los afros y los indígenas, el lugar de localización, donde prima el desarrollo económico e industrial de la sociedad mayoritaria, y estos modernos supuestos Estados-naciones no se han interesado por establecer una verdadera democracia, donde se reconozca la heterogeneidad que habita en esos países. Y en suma, esté ha sido el problema que ha acompañado a los pueblos afro e indígenas desde los años 20, “el problema de cómo integrar a los indígenas en la nación modernizadora”⁸⁸.

Pareciera que los Estados han olvidado la importancia de tener sociedades diversas donde cada grupo étnico pueda aportar al desarrollo social, económico y cultural de los países. Las naciones requieren de las diferentes colectividades para subsistir. Diferente ha sido la situación de los afros, según Friedemann a los negros se los ha hecho “invisibles” en la nación: han sido sistemáticamente ignorados, marginados y minimizados. Aunque Wade, opina distinto, púes para él, “las cosas no son tan tajantes, debido a que por más de cien años los comentaristas de la identidad nacional colombiana siempre han reconocido la existencia de los negros, pero es cierto que a menudo ha sido para menospreciarlos o caricaturalizarlos de algún modo”⁸⁹.

En ese sentido, es que considero que la idea “biológica de raza”, sí ha sido utilizada al pasar de los años, como patrón de poder y sinónimo de superioridad. Está

⁸⁷ María Judith Salgado, *Diversidad ¿Sinónimo de Discriminación?*, Quito, Fundación General de Asesoría en Derechos Humanos, INREDH, 2001, Pág. 14.

⁸⁸ Wade Peter, *Raza y Etnicidad en Latinoamérica*, op. Cit. pp.51.

⁸⁹ *Ibidem*, pp.47

racialización es la que ha contribuido a la deshumanización de los afros como criminales, violentos, sexualizados, como “salvajes” y menos humanos. Eso sin mencionar, las innumerables violaciones a derechos humanos de las que han sido víctimas los afrodescendientes. Sólo basta mirar, como en la actualidad, tanto los pueblos indígenas, como los afrocolombianos son los más afectados por el desplazamiento ocasionado por la violencia, la amenaza para su vida es el motivo de cambio de residencia para el 10,2% de los indígenas, el 5,6% de los afrocolombianos, y el 3,8% de la población nacional⁹⁰. Los indígenas y los afros son los que forman hoy en día los cordones de miseria, debido al desempleo, la falta de oportunidades, las explotaciones indiscriminadas en sus territorios, etc.

Obviamente, estas circunstancias no son casuales; hacen parte del fenómeno y realidad de la “discriminación”, de la negación misma de la existencia de los pueblos afro, y de la desigualdad estructural-institucional que caracteriza sociedades como la colombiana y ecuatoriana. Manuel Zapata Olivella explica bien este problema,

“en Colombia como en otros países, las prácticas discriminatorias se niegan, afirmándose que en nuestra democracia, algunos negros han podido escalar posiciones destacadas, validos de su talento. Pero en cambio se callan los obstáculos que esas personas han debido superar, no solo por su propio sacrificio, sino con esfuerzo sobrehumano de padres o mediante el mestizaje con el blanco, todo dentro del rígido marco discriminador y de perjuicios. Y frente al punto del mestizaje con el blanco no se puede olvidar como en la época de la colonia, dentro de ese histórico esquema discriminatorio se presentaba, la tan llamada ‘supremacía del hombre blanco’”⁹¹.

De este modo, queda claro, que no es mi intención, en este apartado negar la exclusión a la que también han sido sometidos los indígenas, pues son varios los académicos que se han preocupado por el asunto, tales como Peter Wade, quién plantea en su libro “*Raza y Etnicidad en Latinoamérica*”, que en Colombia, los indígenas han

⁹⁰ Morales Rojas Ernesto, director del departamento, *Colombia una nación multicultural, su diversidad étnica*. (DANE) Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas, Dirección de censos y demografía, 2006.

⁹¹ Zapata Olivella, Manuel, *Las claves mágicas de América*, 1989, pp.133.

sufrido terribles discriminaciones y abusos, y los sufren aún hoy, aunque legal y conceptualmente tengan una posición⁹².

Es decir, que aunque en la actualidad los pueblos indígenas son discriminados, es claro que el pueblo afrodescendiente es más excluido, marginado, y más retrasado legal y conceptualmente. Pero esto tiene una explicación que ha sido investigada por Walsh, y que permite entender la exclusión de los afrodescendientes en América Andina: la primera, trata de la influencia de la iglesia y de la religión, en cuanto a la negación y destrucción de los legados espirituales que traían consigo los afrodescendientes; la segunda, tiene que ver con los proyectos políticos de “nación”, proyectos fundados en el mestizaje blanco e indígena. En estos proyectos dice la autora, que “el negro tiene poco o nada de visibilización; cuando su presencia se menciona. Es literalmente y figurativamente a la sombra del indígena”⁹³.

Según dice Walsh, la tendencia siempre ha sido posicionar al indígena por encima del negro, estableciendo así un sistema racializado jerárquico de clasificación social (la colonialidad del poder) en donde los afros son los “últimos otros”.

Walsh destaca como ejemplo, a uno de los pensadores latinoamericanos más importante del siglo XX, José Carlos Mariátegui. Este destacado autor, se encargó de propagar la idea de una jerarquía racial, epistémica y colonial, dándole la razón, a la exclusión social, cultural, política y económica de los negros, como también a su exclusión dentro de la construcción (teórica, discursiva) de la modernidad. Mariátegui, llega al punto de decir, que el negro no está en condiciones de contribuir a la creación

⁹² Wade Peter, *Raza y Etnicidad en Latinoamérica*, op. Cit. pp.47

⁹³ Walsh, Catherine, “Lo Afro en América Andina: Reflexiones en torno a luchas actuales de (in)visibilidad, (re)existencia y pensamiento”, *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, Dossier Actualidades Vol. 12, No. 1, 2007, pp. 200-212.

de cultura alguna, sino de obstruirla por medio de la influencia cruda y viviente de su barbarie.⁹⁴

No estoy de acuerdo con este tipo de pensamientos porque no sólo no aportan nada al trabajo de erradicar la discriminación, el racismo y de lucha por un mundo mejor, que hemos emprendido desde ya hace algunos años varias personas, sino que estos comentarios sólo refuerzan esas actitudes dañosas, y evidencia “el enaltecimiento lo inca y lo indígena, campesino, en países como Ecuador, Bolivia y Perú”.⁹⁵

Este enfoque nos permite, revisar como en los ámbitos académicos y jurídicos, esté enaltecimiento de lo indígena, y la etnización, aún persisten. Pues como dice Peter Wade, el punto ahora es entender a los negros y a los indígenas dentro del mismo marco teórico general, ya que, tanto los negros y los indígenas han sido caracterizados como los “otros”, y localizados en espacios correspondientes a los marginados de la nación, pero ubicados diferentes en las que él llama las estructuras de la alteridad. Es decir, que a los afro no se les ha institucionalizado como los “otros”, de igual forma que a los indígenas⁹⁶. Tanto es así, que estudios han demostrado que los indígenas han sido asociados con los estudios sobre etnicidad y grupos étnicos, en cambio con lo afro se ha estudiado desde aspectos fenotípicos. Los estudios del siglo XX lo han confirmado: *“indio” es una categoría definida por significantes culturales* (vestido, lengua, lugar de residencia, etc.); en cambio, *“lo negro” a menudo se considera como una categoría definida por criterios fenotípicos* más fijos que no pueden manipularse de igual manera⁹⁷. Entonces, esto lleva a decir a Wade que es verdad que se los ha estudiado muy poco académicamente (*porque no representan la otredad cultural que la*

⁹⁴ Ibidem.

⁹⁵ Ibidem.

⁹⁶ Wade Peter, *Raza y Etnicidad en Latinoamérica*, op. Cit. pp.48.

⁹⁷ Ibidem, pp.49.

antropología buscaba entre los indígenas) y que políticamente, se les ha visto como ciudadanos comunes, mientras que en la práctica sufren discriminación racial.⁹⁸

Detengámonos, púes en esos significantes culturales que identifican a los indígenas y no a los afros. Comenzaré por mencionar, a Patricio Guerrero, quien establece que “cuando hablamos de cultura no podemos hacerlo desde perspectivas homogenizantes, sino desde la mirada de la diversidad, la pluralidad, la alteridad y la diferencia, es ahí en donde está la riqueza de la humanidad, porque ninguna cultura es igual a la otra. Si bien todas las culturas tienen sus especificidades e identidades diferenciadas, sin embargo, se puede encontrar expresiones de unidad en esa diversidad”⁹⁹.

Así, las cosas, no se puede olvidar que es la cultura la que permite la relación constante con los “otros”, es una negociación, una confrontación con “el otro”, en esa relación mostramos aquello que nos afirma y nos diferencia; la cultura es un acto supremo de alteridad, un llamado siempre presente para que podamos pensar y vivir la diferencia, que facilita un diálogo entre esa diversidad y diferencia¹⁰⁰.

Dejando claro lo de los significantes culturales que identifican a los indígenas, analicemos el fenómeno de la otredad. Entonces, ¿Qué es la Otredad?, ¿quién establece la otredad?, son preguntas que me surgen frente a los planteamientos de Wade, y que intentaré resolver seguidamente.

Según el Diccionario de la Real academia Española, la otredad es la condición de ser “otro”, esta formado sobre el latín *alteritas -atis*, que significa *diferencia*¹⁰¹. Sin embargo, autores como Octavio Paz, plantean que la Otredad es “la revelación de la

⁹⁸ *Ibidem*, pp.47.

⁹⁹ Guerrero Patricio, *La Cultura. Estrategias conceptuales para entender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*, Quito, Ediciones ABYA YALA, Escuela de antropología Universidad Politécnica Salesiana, 2002, pp.93.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ Real Academia Española, *Diccionario pan hispánico de dudas*, 2005.

pérdida de la unidad del ser del hombre, de la escisión primordial”¹⁰². A mi modo de ver, este concepto nos indica la individualidad que identifica a las personas como “otro” diferente; es eso que me hace ser otro u otra y no ese o esa.

Además, considero que es un concepto que no puede estudiarse separadamente de conceptos como la alteridad y la diferencia, es decir, que los tres conceptos *otredad*, *alteridad* y *diferencia*, no se contraponen entre sí, sino que se complementan, se retroalimentan entre ellos. El autor Patricio Guerrero ha dicho, que la alteridad no puede pensarse sin la diferencia, porque la alteridad requiere, por lo menos, de dos sujetos que se diferencien y de que uno esté frente al otro, y pueda llegar a ser por el otro, puesto que el otro es distinto, diferente; pero es justamente la diferencia de ese otro la que facilita que el uno exista¹⁰³. Concordantemente dice el autor Abello, que la alteridad es reconocer al otro en su diferencia, y en ese reconocimiento no puede haber exclusión, la exclusión del otro implicaría la exclusión de uno mismo¹⁰⁴.

Al respecto, el antropólogo José Sánchez Parga, establece que la diferencia debe ser pensada en términos del “otro” y de la alteridad, es decir, que es necesario reconocer al “otro” como un sujeto con su propia racionalidad y su propio lenguaje, desde los cuales el antropólogo habrá de reconocer su cultura y a sí mismo como un “tu”¹⁰⁵. La diferencia precisa la propiedad que hace “otra” una cultura, es la esencia de una cultura, y las culturas sólo son reconocibles, comprensibles y explicables desde las “otras” culturas.¹⁰⁶

¹⁰² Flores Ociel, Octavio Paz: *La Otredad, El Amor Y La Poesía*, Departamento de Letras, ITESM-CEM, Disponible en <http://www.cem.itesm.mx/dacs/publicaciones/logos/anteriores/n15/oflores15.html>. Consultado 16.09.08

¹⁰³ Guerrero Patricio, op. Cit. pp.94.

¹⁰⁴ Abelló, Ignacio, *Identidad y diferencia*, en *Cultura: teorías y gestión*, ediciones Unariño, Colombia, 1998. Citado por: Guerrero Patricio, op. Cit. pp.94.

¹⁰⁵ Sánchez Parga, José, *El oficio del Antropólogo: Crítica de la razón (Inter) cultural*, Centro Andino de Acción Popular, Quito, 2005, pp.31

¹⁰⁶ *Ibidem*, pp.45

Ahora que, en el ámbito del derecho, Ferrajoli, establece cuatro modelos de configuración jurídica de la diferencia: *Indiferencia jurídica de las diferencias* (hace relación a que las diferencias no se valorizan, ni se tutelan ni se reprimen, no se protegen ni se violan, simplemente se ignoran. *Diferenciación jurídica de las diferencias*, se expresa en la valoración de algunas identidades y en la desvalorización de otras, y, por tanto, en la jerarquización de las diferentes identidades. *Homologación jurídica de las diferencias*, aquí las diferencias son a su vez, valorizadas y negadas, busca la neutralización e integración general, todo en nombre de una abstracta afirmación de igualdad, y el cuarto modelo se denomina *igual valoración jurídica de las diferencias*, esta basado en el principio normativo de igualdad en los derechos fundamentales políticos, civiles, de libertad, y sociales. Este modelo garantiza a todos su libre afirmación y desarrollo, no abandonándolas al libre juego de las leyes del más fuerte sino que las hace objeto de de esas leyes de los más débiles que son los derechos fundamentales¹⁰⁷. En suma, para Ferrajoli, las diferencias sean naturales o culturales, no son otra cosa que los rasgos específicos que diferencian y al mismo tiempo individualizan a las personas y que por ello son tutelados por los derechos fundamentales.¹⁰⁸

Así, el tema de la diferencia nos da paso al análisis de la segunda pregunta planteada con anterioridad de ¿quién establece la otredad?, frente a la cual podría decir, que así como la otredad se refiere a la existencia de otro, eso lleva consigo, que ese otro que establece quien considera como otro, sea necesariamente diferente, es decir, que sea una persona distinta, que tenga sus propias características, costumbres, rasgos, etc., que lo hagan identificarse como un “otro” diferente a este o aquel.

¹⁰⁷ Ferrajoli Luigi, *Derechos y garantías, La ley del más débil*. Ed. Trotta, S.A., Madrid, 1999, Pág. 74-76

¹⁰⁸ *Ibidem*, pp. 82

Sin embargo, es importante que ese “otro” se sienta como tal y haga respetar su diferencia. Se trata entonces, de una cuestión de identidad, se necesita que ese “otro” se apropie de sus rasgos característicos que lo desarrollan como grupo, comunidad y/o pueblo en la construcción permanente de cultura¹⁰⁹.

Al mismo tiempo, no basta con que uno se identifique como “afro”, pues tal como lo establece Stuart Hall, en ocasiones las identidades pueden venir del exterior, y representan la manera como somos reconocidos y luego llegan al lugar de reconocimiento que nos dan los otros, es decir, que sin los otros no hay ser ni auto-reconocimiento¹¹⁰.

Ahora bien, y de acuerdo con los planteamientos esbozados, creo que el argumento de que los negros no representan la otredad y los indígenas *si*, es válido en la medida que los afro, han sido tratados como “ciudadanos comunes”, no han sido identificados como los “otros” y, por tanto, se les ha negado su diferencia. Aunque, también es cierto que ha existido una corriente que ha intentado considerar a los negros y a los indígenas como similares, y todo por el empeño por construir un futuro homogéneo¹¹¹, donde todos seamos iguales y los “otros” no existan.

Ahora que, en mi opinión, pese a las similitudes que se puedan encontrar con los pueblos indígenas, no se pueden desconocer las diferencias que existen entre estos dos grupos, por lo que no estoy de acuerdo con las actitudes homogenizadoras que pretenden negar la diferencia, a través de concepciones abstractas sobre la igualdad.

Ciertamente, es la academia la que debe ahora encargarse de no continuar propagando esas políticas inferiorizadoras, que sólo generan marginalidad y exclusión

¹⁰⁹ Banguero Eliécer, *Cultura, identidad y etnicidad en la afrocolombianidad*, Bogotá, 2007. Disponible en <http://www.etniasdecolombia.org/actualidadetnica/detalle.asp?cid=4688>. Consultado 19.09.08

¹¹⁰ Hall, Stuart, *Negotiating Caribbean identities*, New Left Review 209, 1995, pp. 3-14. En *Stuart Hall sobre raza y racismo: estudios culturales y la practica del contextualismo*, University of North Carolina, Estados Unidos, 2006, pp.47-65.

¹¹¹ Wade Peter, *Raza y Etnicidad en Latinoamérica*, op. Cit. pp.47

de los saberes afros. Púes como diría Walsh, el problema no es simplemente la exclusión de los afrodescendientes dentro del marco andino, sino, el impacto que ha ocasionado esta exclusión con relación a la subjetividad, la identidad y el pensamiento, y también en el mantenimiento de lo que ya varios autores como Aníbal Quijano, han denominado “colonialidad del poder”, del saber y del ser¹¹².

Catherine Walsh, en su artículo “*Lo Afro en América Andina: Reflexiones en torno a luchas actuales de (in)visibilidad, (re)existencia y pensamiento*”, realizado para el *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, en el año 2007; estableció de manera muy precisa y elocuente, las anomalías que han tenido que afrontar los afro en América Andina. Ella nos muestra cómo los pueblos afrodescendientes pese a su presencia significativa, han permanecido afuera de las construcciones e imaginarios tanto de “lo andino” como de la llamada “nación”, se han negado sus historias y se han silenciado con relación a las culturas criollas y blanco mestizas, como también las culturas indígenas. La autora recuerda aquí lo que Frantz Fanon denominó “sentimiento de no existencia”, el cuál es un sentimiento que apunta a la relación enredada entre raza, saber y ser en esta región del mundo¹¹³.

Esto también se demuestra en una investigación realizada por Walsh y Edizon León, en colaboración con Axel Alejandro Rojas y Santiago Arboleda, en donde muestran cómo desde los procesos académicos se han excluido a los pueblos negros, y se han abierto fronteras a la diferencia cultural, que es a la vez una diferencia colonial¹¹⁴. También se muestra como la educación intercultural se contrapone a las

¹¹² Walsh, Catherine, “*Lo Afro en América Andina: Reflexiones en torno a luchas actuales de (in)visibilidad, (re)existencia y pensamiento*”, *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, Dossier Actualidades Vol. 12, No. 1, 2007, pp. 200-212.

¹¹³ *Ibíd.*

¹¹⁴ Entendiendo la diferencia colonial como aquella que es impuesta por los patrones de del poder y la racialización de la colonialidad, que desde el siglo XVI, organiza y forma subjetividades (Mignolo, 2000). Citado por: Walsh, Catherine, León Edizón, con colaboración de Rojas Axel Alejandro y Arboleda Santiago, *Procesos etno-Educativos Colombianos Y Ecuatorianos E Interculturalidad: Alianzas Y Estrategias Entre Comunidades y Universidades. Hacia una Integración*

políticas de Estado y no permite una “*educación propia*” afrodescendiente. Es decir, que esta investigación reitera (lo que para nadie es un secreto), y es que, en Colombia y en Ecuador los pueblos afrodescendientes siempre han quedado al margen de las construcciones nacionales¹¹⁵.

Lastimosamente, al igual que en la academia, en el ámbito jurídico se pueden percibir estas actitudes homogenizadoras que niegan la diferencia, en procura de una abstracta igualdad, que a la vez, margina, excluye e invisibiliza el pueblo afro. Púes, En países como Colombia y Ecuador las Constituciones y legislaciones han sido el marco perfecto para ello. Para poner como ejemplo, en Colombia, la Constitución Política de 1991, y de allí la tan mencionada Ley 70 de 1993, en Ecuador, la Constitución de 1998 (se verá con mayor profundidad en el próximo capítulo).

En el caso colombiano, se podrá ver cómo, desde el mismo momento de establecimiento de la Asamblea Nacional Constituyente de ese año, los negros fueron invisibilizados, púes no fue elegido ningún candidato negro que representara las comunidades negras. Luego devino la famosa Ley 70 de 1993, la cuál para muchos es el resultado de una ardua lucha por los derechos de las comunidades negras de Colombia¹¹⁶, y para el caso ecuatoriano, veremos cómo en la Constitución de 1998, se

Distinta, Universidad Andina Simón Bolívar sede Ecuador, en Convenio Andrés Bello, Cátedras de integración, Bogotá, CAB, 2006.

¹¹⁵ Walsh, Catherine, León Edizón, con colaboración de Rojas Axel Alejandro y Arboleda Santiago, *Procesos etno-Educativos Colombianos Y Ecuatorianos E Interculturalidad: Alianzas Y Estrategias Entre Comunidades y Universidades. Hacia una Integración Distinta*, Universidad Andina Simón Bolívar sede Ecuador, en Convenio Andrés Bello, Cátedras de integración, Bogotá, CAB, 2006.

¹¹⁶ El texto de la Ley 70 de 1993, fue el resultado de una ardua negociación en la Comisión Especial para Comunidades Negras, donde, luego de meses de trabajo intenso, la propuesta presentada por los representantes de las organizaciones y del gobierno fueron comparadas y, después de horas de discusión, se fusionaron en una propuesta de proyecto de ley que fue aprobada sin mayores modificaciones por el Congreso de la República. Aunque este proyecto de ley contenía elementos de una y otra propuesta, fueron múltiples los aspectos que fueron dejados de lado. Hallado en: Walsh, Catherine, León, Edizón, Restrepo, Eduardo, “Movimientos sociales afro y políticas de identidad en Colombia y Ecuador”, en *Siete cátedras para la integración. La universidad y los procesos de investigación social*, Bogotá; Convenio Andrés Bello, 2005.

incluyeron 15 derechos colectivos, los cuales son derechos de y para los indígenas, pero aplicados a los pueblos afroecuatorianos en lo que les sea aplicable¹¹⁷.

En síntesis, tanto en la academia, como en el ámbito jurídico de Colombia y Ecuador, todavía hay muchos sesgos de invisibilización del pueblo afro, como dirían algunos autores como Eduardo Restrepo, Edizon León y Catherine Walsh, todavía queda mucho que hacer en fortalecer las relaciones comunidad y universidad y crear espacios más sensibles y adecuados a las necesidades de los grupos, organizaciones y comunidades afrodescendientes tanto del Ecuador como de la Región. Es decir, que aún falta mucho por hacer, todavía la lucha por un lugar en el espacio de la comunidad negra no termina.

Por ello, a modo de cierre, y habiendo analizado la tensión que surge entre los derechos humanos planteados como derechos individuales, y los derechos colectivos; y habiendo abordado las delimitaciones conceptuales con relación a los derechos humanos en el contexto étnico considerando así las formas de identificación indígena y afro y problemáticas relacionadas a la racialización y etnización, me permito decir, que el hecho de no considerar la especificidad afro dentro de las constituciones y legislaciones de Colombia y Ecuador, como veremos en el próximo capítulo, es otra muestra más que el fenómeno de la discriminación, exclusión e invisibilización de los pueblos afro sigue latente.

¹¹⁷ Walsh, Catherine, León, Edizon, Restrepo, Eduardo, "Movimientos sociales afro y políticas de identidad en Colombia y Ecuador", en *Siete cátedras para la integración. La universidad y los procesos de investigación social*, Bogotá; Convenio Andrés Bello, 2005.

Capítulo II

Análisis de la legislación sobre derechos humanos de los afrocolombo-ecuatorianos.

Pretendo en este capítulo esbozar los derechos colectivos estipulados en la Constitución Colombiana de 1991, en la Constitución del Ecuador de 1998, y en la legislación nacional e internacional de ambos países. Mi objetivo aquí es hacer un análisis de la legislación a la luz, no solo de los documentos legales sino también de las percepciones de activistas afrocolombianos de Recompas, del Proceso de Comunidades Negras (PCN), la Diócesis de Tumaco (Pastoral fronteriza Tumaco-San Lorenzo). Como elemento adicional, tomo en consideración las perspectivas de activistas e intelectuales involucrados en los procesos de las comunidades negras de Colombia y Ecuador. Vale decir, que también tendré presente la literatura académica de diferentes autores ecuatorianos y colombianos que han escrito al respecto.

2.1 Derechos humanos colectivos de los afrodescendientes en la Constitución Política de Colombia de 1991.

Con la Constitución Política de 1991, se establecieron por primera vez los derechos étnicos, y se reconoce la presencia de los Afrocolombianos, en el marco jurídico colombiano, y es así como, a lo largo y ancho de nuestra Carta Magna, los constituyentes consagraron una serie de normas que permiten vislumbrar por lo menos en el ámbito normativo, una población afrodescendiente carente de reconocimiento jurídico, hasta ese momento.

No obstante, me centraré en los Derechos Colectivos, que se encuentran consagrados en la Constitución colombiana de 1991, en el artículo Transitorio 55, en el

cual se establece que se expedirá la 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, y que a su vez, la propiedad así reconocida sólo será enajenable en los términos que señale la ley, donde 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.

De igual manera, en el informe “A Report on the Development of Ley 70 of 1993 Submitted to the Inter-American Commission on Human Rights”, de mayo de 2004; se manifestó que *“esté artículo confirió por mandato que el Congreso decreta una ley que da a comunidades negras los títulos colectivos a las tierras que ocuparon. AT55 señaló que las tierras inusitadas del público o del estado (tierras baldías) en las zonas rurales del río de la Cuenca Pacífica podían ser tituladas para la comunidad. AT55 condujo al bosquejo de 70 Ley de 1993”*¹¹⁸.

A su vez, en el artículo 55, los párrafos establecen:

“Parágrafo 1. Lo dispuesto en el presente artículo podrá aplicarse a otras zonas del país que presentan similares condiciones por el mismo procedimiento y previo estudio y concepto favorable de la comisión especial aquí prevista. Parágrafo 2. Si el vencimiento del término señalado en este artículo el Congreso no hubiere expedido la ley a la que el se refiere, el Gobierno procederá a hacerlo dentro de los seis meses siguientes, mediante norma con fuerza de ley”.

Con la consagración de esté artículo fue que la Constitución Colombiana de 1991, se convirtió en un hito histórico, respecto al reconocimiento jurídico del pueblo

¹¹⁸ Las traducciones de las citas en este trabajo es libre y de responsabilidad del autor.

afrocolombiano. Sin embargo, considero que fue un reconocimiento sosegado y desde el comienzo socavado a los derechos de los pueblos indígenas.

Como prueba de lo anterior, Enrique Sánchez, Roque Roldan y Maria F. Sánchez, en su libro sobre Derechos e Identidades, nos muestran cómo en la Asamblea Nacional Constituyente, los pueblos indígenas pudieron llevar tres delegados, y fue a través de uno de esos delegados que la voz de las comunidades negras de Colombia pudo estar presente en la Constitución¹¹⁹. Es decir, que fue por intervención de los indígenas que se obtuvo ese reconocimiento jurídico de los afrocolombianos.

También para Nancy Arboleda (Delegada Fronteriza de la Diócesis de Tumaco), la inclusión de los derechos colectivos de los afros en la Constitución Política de 1991: *“Ha sido más por esfuerzo y por presión de las comunidades indígenas, que como pueblo indígena han generado este gran movimiento a nivel nacional e internacional, de hacer que se les reconozca como pueblo, y que como pueblo se les tenga en cuenta los derechos, la vida, la cultura y la diferencia que ellos tienen en este territorio”*¹²⁰.

Uno de los asuntos más importantes de este artículo, fue con relación al Territorio y la Titulación Colectiva; pues, tal como lo dijo Hernán Cortes, en su ponencia presentada en el simposio “Territorio e Identidades: Comunidades negras en Colombia”, el Artículo Transitorio 55, le dio la posibilidad a las comunidades negras, de decirle al gobierno que: *“no!. Esto es de nosotros, nosotros somos gente, este territorio nos pertenece, es la única herencia que tendrán mis hijos y las que nos dejaron los*

¹¹⁹ Sánchez Enrique, Roldán Roque y María Fernanda Sánchez, *Derechos e identidad: Los pueblos indígenas negros en la Constitución Política de Colombia de 1991*, Bogotá, Disloque Editores, 1993.pp. 109-110.

¹²⁰ Entrevista a Nancy Arboleda, Delegada Fronteriza de la Diócesis de Tumaco, realizada por Xiomara Balanta Moreno, Tumaco, agosto 28 de 2008.

mayores. Por eso tuvo mucho auge el Artículo Transitorio, movilizó mucho entusiasmo entre la gente”¹²¹.

No obstante, de que este artículo 55 constituya un gran logro, no se puede desconocer las implicaciones y las luchas que hicieron posible que eso ocurriera, ya que, siguiendo con Sánchez Enrique, Roldán Roque y María Fernanda Sánchez, el Artículo Transitorio 55, no fue sólo el resultado de las discusiones y debates que se dieron en la Asamblea Nacional Constituyente, sino también el resultado de un largo proceso de lucha por la reivindicación de los derechos territoriales y culturales de las comunidades negras¹²². Y para ello basta con mirar los más de veinte años que llevan de lucha los miembros del Proceso de Comunidades Negras (PCN)¹²³ o los de RECOMPAS, los del Alto Mira y el Bajo Mira, los de las Diócesis, entre otros.

Tampoco se pueden ocultar los errores, las falencias que tiene el Artículo Transitorio 55, tales como, la no definición de comunidad negra, o de grupo étnico; tampoco fueron enunciados de forma clara, los derechos de estas comunidades, ni los instrumentos legales para su protección, ni la naturaleza y forma de participación de los afros¹²⁴. Es decir, que para los autores Sánchez Enrique, Roldán Roque y María Fernanda Sánchez, está lejos de ser esa respuesta integral y precisa a las reclamaciones hechas por las comunidades negras de Colombia. Sin embargo, ellos destacan el avance que significa para el futuro de estas poblaciones¹²⁵.

¹²¹ Cortes Hernán, ponencia presentada en el simposio “Territorio e Identidades: Comunidades negras en Colombia”, VIII Congreso de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1997, en *De Montes, Ríos y Ciudades: Territorios e identidades de la Gente Negra en Colombia*, Fundación Natura, Ecofondo, Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá, 1999. pp. 133

¹²² Sánchez Enrique, Roldán Roque y María Fernanda Sánchez, op. Cit. pp.200

¹²³ El Proceso de Comunidades Negras (PCN) intenta potenciar y hacer realidad la situación generada con los cambios constitucionales y legales, desde la base social afrocolombiana, articulando iniciativas de la Costa Atlántica, Chocó, Valle, norte del Cauca, Nariño, Putumayo y centros urbanos. Tiene como principios la propiedad y la producción colectiva de los territorios ancestrales, la interrelación solidaria de las comunidades y la apropiación del derecho a ser en sus manifestaciones culturales, de trabajo y etnoeducación. El PCN está constituido por grupos locales o palenques, asambleas y coordinaciones regionales y un equipo nacional. En <http://www.etniasdecolombia.org>

¹²⁴ Sánchez Enrique, Roldán Roque y María Fernanda Sánchez, op. Cit. pp. 109-110.

¹²⁵ *Ibidem*. pp.205

En mi opinión, y pese a las diferentes percepciones que se tienen frente a los derechos colectivos de los afrocolombianos en la Constitución Política de 1991, considero que los derechos allí consagrados para los afrocolombianos son el resultado de una lucha por la reivindicación de los pueblos indígenas, que tuvieron plausibles repercusiones en las comunidades negras.

2.2 Legislación nacional sobre los derechos humanos colectivos de los afrocolombianos

La Ley 70 de 1993, es el producto de la reglamentación del Artículo Transitorio 55 de la Constitución Política de 1991, esta fue proclamada el 27 de Agosto de 1993 y esta compuesta por ocho capítulos y 68 artículos.

En el primer capítulo de la Ley 70, se encuentran los objetivos y definiciones de la misma. El capítulo dos habla de los principios, en el tres se refiere al reconocimiento de la Propiedad Colectiva. Luego en el capítulo cuarto, tratan el uso de la tierra y protección de los recursos naturales y del ambiente; en el capítulo cinco los recursos mineros, posteriormente, el capítulo seis se refiere a los mecanismos para la protección y el desarrollo de los derechos e identidad cultural; en el capítulo número siete a la planificación y la promoción del desarrollo económico y social que se busca promover en el litoral Pacífico, es decir, se refiere a la formulación del Plan de Desarrollo de las comunidades afrocolombianas. En el capítulo octavo de la ley 70 se relaciona con la vigencia de la misma.

No obstante, en materia del territorio, la Ley 160 del 3 de agosto de 1994, crea el Sistema Nacional de Reforma Agraria y Desarrollo Rural Campesino, y establece un subsidio para la adquisición de tierras, se reforma el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria. Luego esta misma ley es reglamentada por el Decreto 2663 del 3

diciembre de 1994, en lo relativo a los procedimientos de clarificación de la situación de las tierras desde el punto de vista de la propiedad, de delimitación o deslinde de las tierras del dominio de la Nación y los relacionados con los resguardos indígenas y las tierras de las comunidades negras.

En el mismo año, mediante *Decreto 2663*, se reglamentó los Capítulos X y XIV de la Ley 160 de 1994, en lo relativo a los procedimientos de clarificación de la situación de las tierras desde el punto de vista de la propiedad, de delimitación o deslinde de las tierras del dominio de la Nación y los relacionados con los resguardos indígenas y las tierras de las comunidades negras, y según el *Decreto 2664* de 1994, se reglamentó el Capítulo XII de la Ley 160 de 1994 y se dictan los procedimientos para la adjudicación de terrenos baldíos y su recuperación.

En 1998 mediante el *Decreto 1320* del 13 de julio de 1998, se reglamenta la consulta previa con las comunidades indígenas y negras para la explotación de los recursos naturales dentro de su territorio.

En materia de la adecuación al instituto nacional, se estableció el Decreto 2313 de 1994, por medio del cual se adiciona la estructura interna del Ministerio de Gobierno con la Dirección de Asuntos para las Comunidades Negras y se le asignan funciones.

Sobre espacios de participación de las colectividades afrodescendientes, se cuenta con el *Decreto 2248* de 1995, por el cual se conforma la Comisión Consultiva de Alto Nivel de que trata el artículo 45 de la Ley 70 de 1993. También con la Resolución No. 71 de 1993, por el cual se reglamenta a la elección de representantes a la Cámara por la Circunscripción Nacional Especial para las comunidades negras, establecidas en el artículo 66 de la Ley 70 de 1993.

De igual manera, por medio del *Decreto 804* de 1995, se establece que la Educación para grupos étnicos hace parte del servicio público educativo y se sustenta en un compromiso de elaboración colectiva, donde los distintos miembros de la comunidad en general, intercambian saberes y vivencias con miras a mantener, recrear y desarrollar un proyecto global de vida de acuerdo con su cultura, su lengua, sus tradiciones y sus fueros propios y autóctonos. También, por el Decreto 1122 del 18 de junio de 1998, se expiden normas para el desarrollo de la Cátedra de Estudios Afrocolombianos, en todos los establecimientos de educación formal del país.

Seguidamente en el año 2005, por *Decreto 3323* del 21 de septiembre, (modificado por el Decreto 140 de 2006), se reglamenta el proceso de selección mediante concurso para el ingreso de etnoeducadores afrocolombianos y raizales a la carrera docente, se determinan criterios para su aplicación y se dictan otras disposiciones.

Luego de todo esté recuento legislativo, es menester resaltar la importancia que tiene la Ley 70 de 1993, en virtud materia de derechos colectivos de los pueblos negro de Colombia. Su punto de importancia lo constituye, el avance legislativo que tuvo por ejemplo en los temas de titulación colectiva de sus tierras, le dio hoy por hoy, a la Ley 70 de 1993, un status jurídico inquebrantable.

En este sentido la Ley 70, fue la puerta de entrada de los derechos colectivos de los afrocolombianos. Púes permite que los afrodescendientes se unan en una sola voz, y de alguna manera, entiendan la importancia de conformar colectividades, que ayudan a realizar un trabajo conjunto por la lucha de los derechos de los afros. Muestra de ello, fue que está ley se focalizó en uno de los puntos centrales de las comunidades negras: **el territorio y su titulación colectiva**, dos aspectos fundamentales en la vida de las comunidades negras de Colombia.

Es decir, que no podemos olvidar que para los pueblos afros la tierra es el eje central de la formación de la identidad y de la cultura negra, tampoco que el territorio no es sólo un espacio donde conviven varias personas, y animales, pues para las comunidades negras tiene un significado más profundo. Para citar algunas percepciones de las entrevistas realizadas para esta investigación, traeré a colación lo dicho por Genaro García Ramírez (Presidente de la Junta del Consejo Comunitario del Alto Mira y Frontera): *“El Territorio es Vida. Para nosotros el territorio es todo el espacio donde nos podemos mover, donde podemos construir, cultivar, donde podemos disponer, donde podemos hacer muchas cosas en pro del desarrollo de los pueblos afrocolombianos”*¹²⁶. Del mismo modo, para María Quiñónez, *“el territorio es donde vivimos, donde somos, en donde nuestra familia y toda nuestra cultura se desarrolla”*¹²⁷.

Vale recalcar que el panorama actual sobre el territorio es muy diferente, así lo dejo ver el Informe de la Comisión de Expertos en aplicación de Convenios y recomendaciones de la OIT en relación al Convenio 87 de 2006, en donde mencionan que:

La relación con el territorio es casi umbilical, una relación vital perceptible en las palabras según las cuales el territorio es su madre y es su padre porque de él reciben todos los beneficios. Tienen una mirada del territorio por fuera de lo meramente instrumental en la medida que lo conciben como un todo, como un tejido integral, que no implica solo tierra, sino también vida de seres humanos, red social, organización comunitaria, formas de subsistencia, resolución de conflictos internos, movilidad frente a eventos que atenten contra sus vidas y otros. Esta concepción vital y comunitaria del territorio que mantienen las comunidades afrodescendientes de la costa Pacífica no es apreciada ni valorada porque dentro de una concepción restringida del desarrollo se opone al interés mercantil de empresas

¹²⁶ Entrevista a Genaro García Ramírez, Presidente de la Junta del Consejo Comunitario del Alto Mira y Frontera, realizada por Xiomara Balanta Moreno, Tumaco, agosto 28 de 2008.

¹²⁷ Entrevista a María Quiñónez, Miembro del PCN, realizada por Xiomara Balanta Moreno, Tumaco, agosto 28 de 2008.

privadas y públicas, nacionales e internacionales sobre los recursos naturales de esta región ¹²⁸.

Así las cosas, se podría decir, que el concepto de territorio, de la titulación colectiva del mismo, consagrado en la Ley 70, ha variado. Desde finales de los años noventa, Hernán Cortes, dijo entre otras cosas, que todo ese trabajo de conseguir una titulación colectiva, se estaba enfrentando a muchos intereses. Por un lado estaban los palmicultores y camaroneros, y por otro el narcotráfico, y las intervenciones institucionales, disputándose el control territorial, económico y político de la región ¹²⁹.

De igual forma, estos conflictos actuales han llevado a las activistas como Maria Quiñónez, a definir el territorio como *“el espacio de conflicto, es el espacio disputado a las Comunidades”*¹³⁰. O cómo diría Nancy Arboleda, *el territorio es el máximo peligro para el pueblo afro, en estos momentos es el botín sagrado que todos quieren tener, es lo que esta cobrando vida en el pueblo afro, ahora mismo, el máximo tesoro de las comunidades negras es justamente su máximo enemigo*¹³¹.

Lastimosamente, esa es la realidad actual del territorio, pues este se ha convertido en la amenaza latente de las comunidades negras que hoy habitan esos territorios, llenos de riquezas naturales, abrumadoramente deseadas para sembrar la famosa “palma africana”. El Estado y las Empresas no han logrado entender que para los afrodescendientes el territorio es más que un espacio donde se pueden construir edificaciones, sembrar Palma Africana, o extraer petróleo.

¹²⁸ Respuesta a la observación individual sobre el Convenio sobre pueblos indígenas y tribales, 1989 (169) acerca de la solicitud de protección de las comunidades del Curbaradó y Jiguamiandó. En *Informe de la Comisión de Expertos en aplicación de Convenios y recomendaciones de la OIT* en relación al Convenio 87 de 2006.

¹²⁹ Citado por: León Edizon, Restrepo Eduardo y Walsh Catherine, *Movimientos Sociales Afro Y Políticas De Identidad En Colombia Y Ecuador*, Fondo Documental Afro-andino, Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador, 2005.

¹³⁰ Entrevista a Maria Quiñónez, Miembro del PCN, realizada por Xiomara Balanta Moreno, Tumaco, agosto 28 de 2008.

¹³¹ Entrevista a Nancy Arboleda, Delegada Fronteriza de la Diócesis de Tumaco, realizada por Xiomara Balanta Moreno, Tumaco, agosto 28 de 2008.

Sin embargo, volviendo a los planteamientos importantes que tuvo la ley 70, se alaba, el reconocimiento de las Comunidades negras, como un *Grupo étnico*, y por ende merecedor de derechos que como grupo les pertenecen. Ejemplo, derecho a la propiedad colectiva, el cuál para los mismos líderes afros, representa una luz de esperanza; así lo dejó ver en la entrevista Genaro García Ramírez, quién manifestó que *“La titulación colectiva, es la que permite que la gente más indefensa, pueda estar dentro de un título colectivo, por un territorio que ha sido ocupado durante varios años por nuestros ancestros”*¹³².

Ahora bien, deteniéndonos en algunas percepciones que tienen sobre la colectividad, nos permitirá entender la importancia que representa para los afros, el establecimiento de derechos colectivos. Por ello, tendremos en cuenta lo que al respecto dijo la activista afrocolombiana, Danelly Estupiñán Valencia, para quién lo Colectivo *“es sinónimo de existencia, es sinónimo de vida en comunidad, es decir, lo colectivo se convierte en una apuesta política de luchar por la conquista de nuestros derechos. Debemos pensar siempre desde lo colectivo, para poder construir un país desde lo diverso”*¹³³. También, Nancy Arboleda, ha mencionado que *“la colectividad implica partir del hecho que las luchas no son individuales, lo colectivo es lo común a todos”*¹³⁴, y Genaro García Ramírez, al respecto dijo, que *“la colectividad es un conjunto de personas ò de territorio, que nos permite una relación conjunta, donde podemos compartir algunas cosas, es luchar por una causa que a todos nos aqueja”*¹³⁵.

En ese orden de ideas, el enfoque **COLECTIVO** que aguarda la Ley 70 de 1993, le da la importancia que hoy tiene dentro de las comunidades negras no sólo de

¹³² Entrevista a Genaro García Ramírez, Presidente de la Junta del Consejo Comunitario del Alto Mira y Frontera, realizada por Xiomara Balanta Moreno, Tumaco, agosto 28 de 2008.

¹³³ Entrevista a Danelly Estupiñán Valencia, Miembro del PCN, realizada por Xiomara Balanta Moreno, Tumaco, agosto 28 de 2008.

¹³⁴ Entrevista a Nancy Arboleda, Delegada Fronteriza de la Diócesis de Tumaco, realizada por Xiomara Balanta Moreno, Tumaco, agosto 28 de 2008.

¹³⁵ Entrevista a Genaro García Ramírez, Presidente de la Junta del Consejo Comunitario del Alto Mira y Frontera, realizada por Xiomara Balanta Moreno, Tumaco, agosto 28 de 2008.

Colombia, sino también de otros países que ven en esta Ley, el mayor logro en cuanto a derechos colectivos se trata.

Por otro lado, continuando con los aportes de la Ley 70, nos encontramos con el informe sobre el desarrollo de la Ley 70 de 1993, presentado a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, denominado “*Unfulfilled Promises and Persistent Obstacles to the Realization of the Rights of Afro-Colombians*”, el cual establece que esta ley no se limita a los derechos sobre el territorio, pues:

La adopción de la Ley 70 condujo a la operacionalización de los derechos de tierras comunales afro-colombianas. Sin embargo, es importante acentuar que la Ley 70 no se limitó a los derechos de tierras; pues también incluye provisiones en cuanto al desarrollo económico y social, y derechos a la ethno-educación y la Seguridad Social. Además, el foco clave de la ley debe establecer mecanismos para proteger " la identidad cultural y los derechos de las comunidades negras de Colombia como grupo étnico. En general, la ley y las ediciones que esto intenta dirigir pueden ser divididas en tres áreas principales: derechos colectivos de la tierra, mecanismos de desarrollo, y protección de discriminación¹³⁶.

Además de acuerdo con el informe mencionado, la Ley 70, se encarga de definir las comunidades negras,

como una comunidad comprendida de familias colombianas de descendencia africana que tienen su propia cultura, comparten una historia, y tiene sus propias tradiciones y costumbres dentro de su espacio poblado que revela y conserva una identidad y un sentido que distinga a la comunidad de otros grupos étnicos. Ley 70 requiere que tales comunidades formen Consejos Comunitarios antes de solicitar el título colectivo. Aunque muchos argumenten que los autores de Ley 70 nunca esperaron la publicación de usos de tierra colectivos que emanan del Atlántico, las

¹³⁶ The Inter-American Convention on Human Rights, which recognizes the rights that flow from collective title such as rights to property, development, and freedom from discrimination. Regarding the right to property, Section 21 of the Convention provides that each person has a right to use and enjoy his or her property but that the law can subordinate this use and enjoyment for the public good. Regarding the right to development, Article 23 provides that all citizens enjoy the right to participate in the direction of all public affairs, whether directly or through freely elected representatives. Importantly, both the Inter-American Commission on Human Rights and the Inter-American Court have recognized that the state is not only responsible for the actions of its agents, but also for actions committed by actors that rely on the tolerance or acquiescence of the state. States may not avoid responsibility by ignoring violated rights; their duty is a positive one. For an analysis, see Ariel E. Dulitzky, “Jurisprudencia y Practica del Sistema Interamericano de Protección de los Derechos Humanos Relativa a los Derechos de los Pueblos Indígenas y sus Miembros.” En *Unfulfilled Promises and Persistent Obstacles to the Realization of the Rights of Afro-Colombians*, a Report on the Development of Ley 70 of 1993 Submitted to the Inter-American Commission on Human Rights, the Bernard and Audre Rapoport Center for Human Rights and Justice, the university of Texas at Austin, mayo 4 de 2007.

comunidades de afrodescendientes sin embargo han formado Consejos y, en algunos casos, han buscado el título¹³⁷.

Con esta definición de “*comunidades negras*”, dada por la Ley 70, se marco la distinción con lo que se denomina “*pueblo*”. Es decir, que mientras las comunidades negras, son definidas legalmente cómo el conjunto de familias de ascendencia afrocolombiana que poseen una cultura propia, comparten una historia y tienen sus propias tradiciones y costumbres; los pueblos son definidos cómo aquellos que guardan relación ancestral desde la época de colonización o formación del Estado y la conservación de instituciones, costumbres, tradiciones y territorios propios¹³⁸.

Así, para Walsh, León y Restrepo, las comunidades negras son sujetos de la Ley en doble sentido, púes por un lado, definió las comunidades particulares a las cuales se le reconoce el derecho a la propiedad colectiva en la medida en que han estado ocupando, de acuerdo a unas prácticas tradicionales de producción, tierras baldías, rurales y ribereñas. De otro lado, están las comunidades negras de Colombia en general, para las cuales se establecen los mecanismos tendientes a la protección de la identidad cultural y de sus derechos en cuanto a grupo étnico.¹³⁹

Sin embargo, pese a todos los avances de la Ley 70 de 1993, ha sido foco de grandes debates académicos, que la han llevado al umbral de las críticas. Como ejemplo, para Peter Wade,

La ley tiende a empujar a la identidad negra hacia un molde establecido por el movimiento social indígena en su relación con el Estado, en parte como un resultado de la participación de las organizaciones indígenas en el proceso legal, este molde presupone que la comunidad esta establecida, enraizada,

¹³⁷ *Unfulfilled Promises and Persistent Obstacles to the Realization of the Rights of Afro-Colombians*, a Report on the Development of Ley 70 of 1993 Submitted to the Inter-American Commission on Human Rights, the Bernard and Audre Rapoport Center for Human Rights and Justice, the university of Texas at Austin, mayo 4 de 2007.

¹³⁸ Walsh Catherine, *Estado Plurinacional E Intercultural: Complementariedad Y Complicidad Hacia El “Buen Vivir”*, artículo desarrollado bajo el pedido de Participación Social/Asamblea Constituyente, mayo 2008 para una próxima publicación, Quito, 2008.

¹³⁹ Walsh, León y Restrepo. “Movimientos sociales afro y políticas de identidad en Colombia y Ecuador”, en *Siete cátedras para la integración. La universidad y los procesos de investigación social*, Bogotá; Convenio Andrés Bello, 2005.

ancestralmente en el pasado y según las prácticas de productos tradicionales que esta sea una descripción adecuada de las comunidades indígenas es por supuesto una interrogante legítima; pero indudablemente no es la adecuada para muchas comunidades en la región pacífica y menos aún para otras regiones¹⁴⁰

Así las cosas, de acuerdo con Wade, la Ley 70, no es más que otra muestra de lo homogenizante a que resultó ser la legislación colombiana. Es decir, que dentro de la figura jurídica de los indígenas, van incluidos de alguna manera las comunidades negras; restringiendo la posibilidad de adoptar normatividades diferentes que este acorde la cosmovisión del pueblo afro, y no en función de los indígenas.

Ahora que, respecto a las demás normas aquí mencionadas no podré decir, que todas en todo su compendio normativo, contienen esta actitud homogenizante de la que he venido hablando en esta investigación, pues para el caso de las leyes sobre espacios de participación de las colectividades afrodescendientes, si hubo un trato diferenciado con relación a los pueblos indígenas de Colombia. Sin embargo no descartó que en todas se puedan encontrar sesgo de esa actitud, porque además de querer vincular siempre lo afro con lo indígena, tienden hacer normatividades muy individualistas, que dejan por fuera la colectividad del pueblo afro.

2.3 Derechos humanos colectivos de los afrodescendientes en la Constitución del Ecuador de 1998

Ciertamente en la Constitución Ecuatoriana, ocurrió casi lo mismo que en la Constitución Colombiana de 1991, pues, fue a raíz de la intervención de los indígenas que se obtuvo el reconocimiento jurídico de los derechos de los afroecuatorianos. Más exactamente, en la Asamblea Constituyente de 1998, existía un bloque de representantes indígenas y mestizos, que se encontraban trabajando en el texto sobre derechos

¹⁴⁰ Wade Peter, "Gente Negra, Nación Mestiza", Ed. Universidad de Antioquia, siglo del Hombre, Editores Medellín, 1997, pp.4

colectivos, al presentar el documento un representante afro reclamó por la falta de consideración de los derechos colectivos de los afroecuatorianos, lo que dejó como resultado que la parte final del artículo 85, los derechos que en un principio eran para los indígenas, fueran también aplicables a los afros.

De este modo, en la Constitución del Ecuador de 1998, quedó consagrado el *Artículo 83*, que establece que los pueblos indígenas, que se autodefinen como nacionalidades de raíces ancestrales y los pueblos negros o afroecuatorianos, forman parte del Estado ecuatoriano, único e indivisible. También, el *Artículo 84*, menciona que el Estado reconocerá y garantizará a los pueblos indígenas, de conformidad con la Constitución y la ley, los siguientes derechos colectivos: Mantener, desarrollar y fortalecer su identidad y tradiciones en lo espiritual, cultural, lingüístico, social, político y económico; conservar la propiedad imprescriptible de las tierras comunitarias, que serán inalienables, inembargables e indivisibles, salvo la facultad del Estado para declarar su utilidad pública. Estas tierras estarán exentas del pago de impuesto predial; mantener la posesión ancestral de las tierras comunitarias y obtener su adjudicación gratuita; participar en el uso, usufructo, administración y conservación de los recursos naturales renovables que se hallen en sus tierras; ser consultados sobre planes y programas de prospección y explotación de recursos no renovables que se hallen en sus tierras y que puedan afectarlos ambiental o culturalmente; entre otros.

Luego, el *artículo 85*, establece que “...en todo o aquello en lo que les sea aplicable”, los derechos colectivos se apliquen también a los afroecuatorianos. Finalmente, frente a la organización territorial del Estado ecuatoriano, la Constitución establece circunscripciones territoriales indígenas y afros, además de los gobiernos seccionales autónomos (*artículos 241 y 251*).

Así las cosas, si bien con la Constitución de 1998 se fortaleció la *no discriminación* en el Ecuador, las políticas homogenizantes o de asimilación fueron evidentes, pues el haber establecido que “...en todo o aquello en lo que les sea aplicable”, los derechos colectivos se apliquen también a los afroecuatorianos, confirma de manera directa la problemática que me llevó al desarrollo de esta investigación. Esta disposición expresa de la Constitución Ecuatoriana, es considerada para autores como Eduardo Almeida Reyes, como una declaración ambigua que puede significar el beneficio de todos o de ningún derecho. Además de que los negros no están considerados como nacionalidad, sino como pueblo¹⁴¹. De igual forma, para María Alexandra Ocles, lo que sucedió fue una Declaración de “pueblo” a medias, que impidió el ejercicio pleno de los derechos colectivos; entonces, la Constitución de 1998, lo que hizo fue contraer una deuda histórica con el pueblo ancestral¹⁴².

En síntesis, en la Constitución ecuatoriana de 1998, se puede ver la negación clara de la heterogeneidad del pueblo afro. La negación de las diferencias culturales y de la mismidad de los negros de Ecuador, llegó a su cúspide en el artículo 85 de la Carta Magna.

No obstante, antes de continuar con el análisis de las diferentes legislaciones del Ecuador, hay que mencionar que toda esta tendencia indigenista existente en la Constitución de 1998 y en las legislaciones que la preceden, tiene su razón de ser en circunstancias políticas e históricas por las que tuvieron que atravesar los pueblos indígenas:

¹⁴¹ Almeida Reyes, Eduardo, *Los derechos Colectivos o Diferenciados: Una aproximación a su estudio desde el caso ecuatoriano*, Editor IPGH Ecuador, Quito, 2007, pp. 40

¹⁴² Ocles María Alexandra, *Derechos Colectivos: Los afroecuatorianos deben ser titulares*, julio 14 de 2008. Disponible en http://historico.asambleaconstituyente.gov.ec/blogs/mariaalexandra_ocles/2008/07/14/derechos-colectivos-los-afroecuatorianos-deben-ser-titulares-parte-ii/. Consultado en 10.11.08

En la necesidad de defender o reivindicar sus derechos, la población indígena recurrió a todo tipo de estrategias, siempre basadas en la representación de la expresión colectiva, se percibe dos formas de organización social evidentes en la actualidad: una antes y otra después de la promulgación de la Constitución Política del año 1998, podría señalarse que la primera corresponde a la representación étnico-social, a través de las organizaciones indígenas -en vigencia-, con una cobertura que toma referencia la división político-administrativa jurisdiccional del Ecuador -comunidad, parroquia, cantón, provincia, región y nación-; la segunda expresada por la representatividad étnico-cultural, mediante la adscripción de la persona a los diversos pueblos y nacionalidades indígenas -elementos culturales, territorio, lengua.¹⁴³

A su vez,

Las dificultades que atravesaban las organizaciones indígenas por la politización y monopolio de la representación política asumidas por las propias organizaciones, obligaron a buscar nuevas formas representativas, la logran al incluirse en la Constitución Política, el reconocimiento del Ecuador como un Estado "pluricultural y multiétnico" (Art.1), y; la existencia de diversos pueblos y nacionalidades que se autodefinen como tales, incluidos los pueblos negros o afro ecuatorianos (Art. 83). De tal manera que la organicidad de los pueblos indígenas intenta tomar una nueva orientación, la hacen con relación a la adscripción cultural de la persona sobre la base de una expresión esencialmente cultural, colectiva y comunitaria, consagrada en el Art. 84 correspondiente a los Derechos Colectivos. Procedimientos de representación por pueblos y nacionalidades indígenas, que fue asumida por el CODENPE¹⁴⁴.

Con lo anterior, se pretende dejar claro, que la admirable organización de los pueblos indígenas y su lucha emprendida por la reivindicación de sus derechos, desde hace ya varias décadas, es lo que en parte ha ayudado al proteccionismo de los pueblos indígenas en las constituciones y legislaciones de los países de la América Andina.

2.4 Legislación nacional sobre los derechos humanos colectivos de los afroecuatorianos

La Ley Especial de Descentralización del Estado y Participación Social, del 8 de octubre de 1997, en el artículo 42, establece que los pueblos afro a través de sus

¹⁴³ Instituto Nacional de Estadística y Censos, INEC, *La Población Indígena del Ecuador: análisis de los resultados del VI Censo de Población y V de Vivienda, desarrollado por el INEC en noviembre del 2001*. Disponible en: www.inec.gov.ec. Consultado en 29.09.08

¹⁴⁴ *Ibíd.*

organizaciones tradicionales podrían diseñar políticas y planes que garanticen mejorar sus condiciones de vida.

Mediante Decreto Ejecutivo N.244 del 28 de junio de 2005, se creó la Corporación de Desarrollo Afroecuatoriano (CODAE) dentro del Estado ecuatoriano como institución con semi-autonomía y con la función de liderar los procesos de desarrollo e igualdad de los afrodescendientes.

Ahora que, más recientemente mediante la Ley 46 del 22 de mayo de 2006, se emitió la ley que regula “los derechos colectivos de los pueblos negros afroecuatorianos”. En esta normatividad el Estado ecuatoriano reconoce la importancia que tienen los derechos colectivos en el pueblo afrodescendiente del Ecuador, además se encarga de garantizar los derechos ya establecidos en la Constitución de 1998. A su vez reconoce los derechos que sobre los territorios ancestrales tienen los afrodescendientes; incorpora representantes en las instituciones oficiales; y establece mecanismos para la protección de la identidad cultural, la biodiversidad y de los derechos que tienen como pueblo negro.

Seguidamente, esta ley crea el Consejo Nacional de Desarrollo Afroecuatoriano (CONDAE), el cual como organismo de carácter público busca el desarrollo de los pueblos afroecuatorianos.

Sobre el contenido de esta ley aún hoy se presentan grandes debates dentro de la comunidad afro, como ejemplo, en la Reunión realizada en Esmeraldas para el análisis de esta Ley, Hermenegildo Rodríguez, dijo que la ley representó el mayor logro obtenido a escala nacional, “jamás en la historia se ha hecho algo parecido a favor de los afros. Esto significa un paso hacia el respeto a la diversidad y a la autodeterminación

de los pueblos negros y de todas las etnias del Ecuador”¹⁴⁵. Ahora que, contrario a lo que piensa Rodríguez, para María Alexandra Ocles, la Ley, en la práctica solo reguló la institucionalidad pública para la aplicación de los derechos colectivos, sobre la base de la CODAE (Corporación de Desarrollo Afroecuatoriano), un consejo, que a su modo de ver, es “caduco, mal planteado y que en la historia solo ha sufrido los saqueos de administraciones enloquecidas por los pocos recursos que desde el presupuesto nacional se le otorgaba para la realización de proyectos de impacto limitado”¹⁴⁶. Así las cosas, lo que para unos fue un logro, para otros no significo sino un texto colmado de falencias.

Según mi perspectiva, el reconocimiento del territorio ancestral de los afros, además de los derechos a su identidad cultural, a la educación, la organización, a la biodiversidad y recursos naturales, a la propiedad intelectual colectiva, entre otros; significa que el Estado ecuatoriano a través de la legislación, de alguna forma, reconoce que el pueblo afro no es igual a los indígenas y que por ende, deben establecerse otros derechos acordes a su especificidad y realidad.

Lo anterior me lleva a decir, que la Ley sobre Derechos Colectivos de los Afroecuatorianos, marcó un verdadero hito en la historia de los afrodescendientes no sólo de Ecuador, sino de todo el mundo. Púes, el haber establecido una ley encaminada a la especificidad del pueblo afro del Ecuador, no es más que el reconocimiento del maltrato histórico y normativo del que han sido víctimas estas poblaciones.

Ahora bien, aunque, debo resaltar en esté apartado, el esfuerzo del Estado ecuatoriano por corregir los errores que se cometieron con el pueblo afro en la

¹⁴⁵ Diario el Comercio, edición digital, Quito, mayo 22 de 2006. Disponible en <http://www.lacta.org/notic/2006/not0522a.htm>. Consultado en 01.09.10

¹⁴⁶ Ocles María Alexandra, *Derechos Colectivos: Los afroecuatorianos deben ser titulares*, julio 14 de 2008. Disponible en http://historico.asambleaconstituyente.gov.ec/blogs/mariaalexandra_ocles/2008/07/14/derechos-colectivos-los-afroecuatorianos-deben-ser-titulares-parte-ii/. Consultado en 10.11.08

Constitución de 1998, también se debe resaltar que el Estado ecuatoriano, al establecer la Ley de derechos colectivos del pueblo afroecuatoriano de mayo de 2006, y al nunca haberla reglamentado, cometió otro error, quizás mas grave que el anterior, ya que lo que hicieron fue mostrar una voluntad falsa de reconocimiento de derechos al pueblo afro. Para decirlo de otro modo, consideró que habiendo tenido “la voluntad” legal de hacerla Ley, les faltó voluntad real para hacerla efectiva.

Dentro de mi análisis, creo que está ineffectividad de la ley, se debió en parte a la falta de apropiación de sus propios derechos, por parte del pueblo afroecuatoriano. Faltó que las comunidades negras del Ecuador, a través de luchas y movilizaciones jurídicas y políticas, de alguna manera presionaran por la reglamentación de su propia ley. La pregunta que me surge frente a este tema es, *¿si acaso, la ley sobre derechos colectivos de los afroecuatorianos aprobada por el Congreso en el año 2006, no cumplió con las expectativas y reclamaciones que durante años viene haciendo el pueblo afro?.* A modo de respuesta y de acuerdo con lo dicho por Maria Alexandra Ocles, y los especialistas afroecuatorianos que conforman la Plataforma Política Afroecuatoriana (Catherine Chalá, Juan Ocles Arce, Alexandra Ocles Padilla, etc.), considero que esta ley sobre derechos colectivos no logró satisfacer las pretensiones de los afroecuatorianos.

2.5 Legislación Internacional de los derechos humanos colectivos de los afrocolombo-ecuatorianos

Ciertamente, la Carta de Naciones Unidas, 26 de Junio 1945, estableció que los pueblos de las Naciones Unidas están resueltos a preservar a las generaciones venideras del flagelo de la guerra que dos veces durante nuestra vida ha infligido a la humanidad sufrimientos indecibles, a reafirmar la fe en los derechos fundamentales del hombre, en

la dignidad y el valor de la persona humana, en la igualdad de derechos de hombres y mujeres y de las naciones grandes y pequeñas, a crear condiciones bajo las cuales puedan mantenerse la justicia y el respeto a las obligaciones emanadas de los tratados y de otras fuentes del derecho internacional, a promover el progreso social y a elevar el nivel de vida dentro de un concepto más amplio de la libertad, y con tales finalidades: a practicar la tolerancia y a convivir en paz como buenos vecinos, a unir nuestras fuerzas para el mantenimiento de la paz y la seguridad internacionales, a asegurar, mediante la aceptación de principios y la adopción de métodos, que no se usará; la fuerza armada sino en servicio del interés común, y a emplear un mecanismo internacional para promover el progreso económico y social de todos los pueblos.

Seguidamente, la Declaración Universal de los Derechos Humanos, del 10 de diciembre de 1948, entrada en vigor el 12 de enero de 1951, manifestó desde su Preámbulo, la gran preocupación de las Naciones Unidas, por la libertad, la justicia, por los derechos fundamentales del hombre, la dignidad, por el valor de la persona humana, la igualdad de derechos de hombres y mujeres, y la paz en el mundo. También en relación con los derechos colectivos la Declaración dispone que toda persona tenga derecho a la propiedad colectiva, a la libertad de manifestar sus creencias colectivamente, entre otras.

Años más tarde, la Convención Americana Sobre Derechos Humanos, suscrita en San José de Costa Rica el 22 de noviembre de 1969, en la Conferencia Especializada Interamericana sobre Derechos Humanos. La Convención no establece directamente un capítulo sobre derechos colectivos, sin embargo, en virtud del artículo 31, pueden ser incluidos otros derechos de acuerdo a los procedimientos allí establecidos.

La Declaración sobre el derecho al desarrollo del 4 de diciembre de 1986, recordando también el derecho de los pueblos a ejercer, con sujeción a las disposiciones pertinentes de ambos Pactos internacionales de derechos humanos, su soberanía plena y completa sobre todos sus recursos y riquezas naturales, y confirmando que el derecho al desarrollo es un derecho humano inalienable y que la igualdad de oportunidades para el desarrollo es una prerrogativa tanto de las naciones como de los individuos que componen las naciones, estableció entre otras cosas, que los Estados tienen el deber de adoptar, individual y colectivamente, medidas para formular políticas adecuadas de desarrollo internacional a fin de facilitar la plena realización del derecho al desarrollo (artículo 4).

De igual modo, en el año 1989 se adoptó en la ciudad de Ginebra, Suiza, durante la Septuagésima Sexta Reunión de la Conferencia General de la Organización Internacional del Trabajo, el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes. En el se estipula que los gobiernos deberán asumir la responsabilidad de desarrollar, con la participación de los pueblos interesados, una acción coordinada y sistemática con miras a proteger los derechos de esos pueblos y a garantizar el respeto de su integridad. Además se dice que los pueblos indígenas y tribales deberán gozar plenamente de los derechos humanos y libertades fundamentales, sin obstáculos ni discriminación y deberán reconocerse y protegerse los valores y prácticas sociales, culturales, religiosos y espirituales propios de dichos pueblos y deberá tomarse debidamente en consideración la índole de los problemas que se les plantean tanto colectiva como individualmente. También hay disposiciones sobre la tierra (territorio), sobre la consulta previa, etc.

La Declaración sobre los Derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas, del 18 de diciembre de 1992, subrayando que la promoción y la realización constantes de los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas, como parte integrante del desarrollo de la sociedad en su conjunto y dentro de un marco democrático basado en el imperio de la ley, contribuirían al robustecimiento de la amistad y de la cooperación entre los pueblos y los Estados; estableció entre otras cosas, que los Estados deben proteger la existencia y la identidad nacional o étnica, cultural, religiosa y lingüística de las minorías dentro de sus territorios respectivos y fomentar las condiciones para la promoción de esa identidad; y para lograr esos objetivos los Estados deben adoptar las medidas legislativas y de otro tipo que sean apropiadas (artículo 1).

Además esta Declaración, dispone que las personas pertenecientes a minorías pueden ejercer sus derechos, incluidos los que se enuncian en la presente Declaración, individualmente así como en comunidad con los demás miembros de su grupo, sin discriminación alguna (artículo 3).

Luego, en el año 2001 las Naciones Unidas realizaron en Durban, África, una importante conferencia sobre el racismo, la discriminación racial, y otras formas de intolerancia relacionadas, etc.

Esta Conferencia marco un hito en la población afrodescendiente, porque: *primero*, instó a los Estados a que facilitaran la participación de los afrodescendientes en todos los aspectos políticos, económicos, sociales y culturales de la sociedad y en el adelanto y el desarrollo económico de sus países, y a que promuevan el conocimiento y el respeto de su patrimonio y su cultura; *segundo*, pidió a los Estados que, apoyados en su caso por la cooperación internacional, consideraran favorablemente la posibilidad de

concentrar nuevas inversiones en sistemas de atención sanitaria, educación, salud pública, electricidad, agua potable y control del medio ambiente, así como en otras medidas de acción afirmativa o positiva en las comunidades integradas principalmente por afrodescendientes; *Tercero*, pidió a las Naciones Unidas, a las instituciones financieras y de desarrollo internacionales y a otros mecanismos internacionales competentes que elaboraran programas de fomento de la capacidad destinados a los africanos y a los afrodescendientes de las Américas y de todo el mundo; *Cuarto*, pidió a la Comisión de Derechos Humanos que considerara la posibilidad de establecer un grupo de trabajo u otro mecanismo en las Naciones Unidas para que estudie los problemas de discriminación racial a que hacen frente los afrodescendientes que viven en la diáspora africana y haga propuestas para la eliminación de la discriminación racial contra esas personas; *quinto*, pidió a los Estados que reforzaran las medidas y políticas públicas a favor de las mujeres y los jóvenes afrodescendientes; *sexto*, instó a los Estados a que debían garantizar el acceso a la educación y promuevan el acceso a las nuevas tecnologías de modo que los africanos y los afrodescendientes, en particular mujeres y niños; *séptimo*, alentó a los Estados a que adoptasen las medidas apropiadas para eliminar los obstáculos identificados, y a promover la igualdad de acceso y la presencia equitativa de los afrodescendientes en todos los niveles de sus organizaciones; *octavo*, instó a los Estados a que, con arreglo a la normativa internacional de los derechos humanos y a sus respectivos ordenamientos jurídicos, resuelvan los problemas de la propiedad respecto de las tierras habitadas desde épocas ancestrales por afrodescendientes y promuevan la utilización productiva de la tierra y el desarrollo integral de esas comunidades, respetando su cultura y sus modalidades particulares de adopción de decisiones; *noveno*, instó los Estados a que debían reconocer los problemas

particularmente graves del prejuicio y la intolerancia religiosos con que tropiezan muchos afrodescendientes y a que aplicaran políticas y medidas encaminadas a prevenir y eliminar toda discriminación basada en la religión y las creencias que, combinada con ciertas otras formas de discriminación, constituyen una forma de discriminación múltiple.

Fue así cómo, la Conferencia de Durban, significó para los afrodescendientes, el acontecimiento mas importante del siglo XXI, sobre todo porque, le mostró al mundo que el problema de la discriminación racial no terminó con la supuesta desaparición de la segregación racial en los Estados Unidos, o con la terminación de la colonización política en África y del Apartheid en África del Sur, pues por el contrario en la realidad los afrodescendientes siguen siendo excluidos por motivos de raza, y la falta de educación, de acceso a la salud, la explotación de los recursos naturales, explotación laboral, la pobreza, son las manifestaciones de racismo de la nueva era sobre todo en África.

Así las cosas, se observa que los instrumentos internacionales de derechos humanos no han demostrado su intención de otorgarles a los afrodescendientes derechos colectivos propios donde se respeten los derechos que tienen como “pueblo”.

Ciertamente la misma Declaración Universal nos habla de la autodeterminación política y cultural de los pueblos, pero en ningún momento especifica a los pueblos afrodescendientes; lo mismo sucede con la Declaración sobre el derecho al desarrollo le da el derecho a los pueblos a ejercer, su soberanía plena y completa sobre todos sus recursos y riquezas naturales; la Declaración sobre los Derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas, también estableció que los Estados deben proteger la existencia y la identidad nacional o étnica,

cultural, religiosa y lingüística de las minorías dentro de sus territorios respectivos y fomentar las condiciones para la promoción de esa identidad.

También, se puede ver en este aspecto el Convenio 169 de la OIT, el cuál es meticuloso al tratar este asunto, pero en tanto, estas comunidades se definen jurídica y psicológicamente de acuerdo a las mismas características de los pueblos indígenas y tribales. Como ejemplo de ello, en el *Caso Jiguamandó Vs. Curbaradó*¹⁴⁷, la Comisión de expertos, consideró que a la luz de los elementos proporcionados, las comunidades negras de Curbaradó y Jiguamiandó reúnen los requisitos establecidos por el artículo 1, párrafo 1, apartado a), del Convenio según el cual se aplica: “a los pueblos tribales en países independientes, cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distinguen de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial”¹⁴⁸.

De este modo, tal como lo mencioné en el Capítulo I, el Convenio 169 de la OIT, no tiene en cuenta de manera directa, al pueblo afrodescendiente, pues, está pensado y dirigido para los pueblos indígenas, y los afrodescendientes sólo se

¹⁴⁷ En este caso se alegó la violación de los derechos de los afrodescendientes miembros del Consejo comunitario de Jiguamiandó, y las familias de Curbaradó, ubicados en el municipio de Carmen del Darién, Departamento del Chocó (Colombia). La Comisión solicitó medidas provisionales ante la Corte, con el fin de que se protegiera el derecho a la vida, el derecho a la integridad personal, y el derecho de permanencia en el territorio titulado colectivamente a favor de estas comunidades afrocolombianas. Dentro de los motivos que llevaron a la Comisión a realizar esta solicitud ante la Corte, se encontraba la gravedad del conflicto que se venía presentando en estas comunidades. La Comisión ya había adoptado medidas de cautelares, pero el Estado colombiano no las cumplió, pues pese a la presencia militar en varios lugares, no se había hasta esa fecha, propiciado el retorno de los miembros de las Comunidades a sus zonas humanitarias; y además la implementación del proyecto agroindustrial de palma aceitera en el territorio colectivo sin el consentimiento de las Comunidades, persistía, al igual que los hostigamientos y la violencia por incursiones paramilitares. La Corte se pronunció sobre las medidas provisionales, diciendo que de acuerdo con las características especiales de este caso y del conflicto armado colombiano, se hacía necesaria la protección de los derechos de los afrodescendientes que habitan estas comunidades, y por ende, con las medidas provisionales se buscaba evitar un daño irreparable a las personas y proteger efectivamente los derechos fundamentales de las mismas. La Corte requirió al Estado colombiano que adoptará las medidas que sean necesarias para proteger la vida e integridad personal de todos los miembros de las comunidades constituidas por el Consejo Comunitario del Jiguamiandó y las familias del Curbaradó; también le requirió al Estado, que investigará los hechos, con el fin de identificar a los responsables e imponerles las sanciones correspondientes, además de solicitarle al Estado la garantía de las condiciones de seguridad necesarias para que las personas de las comunidades puedan volver a sus casas, entre otras.

¹⁴⁸ Observación individual sobre el Convenio sobre pueblos indígenas y tribales, 1989 (núm. 169) Colombia (ratificación: 1991) Publicación: 2006. Disponible en Informe de la Comisión de Expertos en aplicación de Convenios y recomendaciones de la OIT en relación al Convenio 87 de 2006.

entenderán como “pueblo”, en la medida en que tengan las mismas características de los indígenas. Así se demuestra que en este Convenio las demás etnias sólo tienen cabida, si aguardan las mismas características de los indígenas.

De acuerdo con todo lo anteriormente dicho, es importante resaltar que tanto Colombia como Ecuador, hacen parte de la clase de sociedades homogenizantes. Los pueblos afrodescendientes de ambos países, llevan mucho tiempo alzando su voz frente a la homogenización, sin encontrar hasta la fecha resultados contundentes, que permitan decir que la lucha por el reconocimiento de los derechos colectivos de los afrodescendientes, por parte de la comunidad internacional, y de los Estados, ha terminado.

También resalto, en el análisis realizado a las diferentes Constituciones y legislaciones, que el contexto, las razones históricas y políticas fueron elementos fundamentales que ayudaron a establecer esa fuerte tendencia indigenista en el marco legal ecuatoriano y colombiano. Como ejemplo, Walsh establece que en el Ecuador, las grandes movilizaciones indígenas de los años 90 contribuyeron a su reconocimiento como importantes actores sociales y políticos. Dentro de los procesos organizativos del movimiento en este tiempo, las alianzas con otros movimientos y grupos, incluyendo los afros, fueron vistas como estrategia central. Sin embargo, la alianza indígena afro sufrió una ruptura en 1998, resultado en gran parte de las reformas legales que reconocieron los derechos colectivos de los dos grupos; para Walsh a partir de esta fecha comenzó a aparecer fundamentalismos y una nueva hegemonía indígena,

contribuyendo más aún a la marginalización y subalternización de los afrodescendientes.¹⁴⁹

Finalmente, fue así como, la relevancia de los apartados escritos en este capítulo, radicó en el cuestionamiento a las normatividades constitucionales, nacionales e internacionales en Colombia y Ecuador, que se empeñan en seguir homogenizando lo afro con lo indígena. Pues como se pudo observar hasta el máximo instrumento jurídico en materia de derechos humanos (la Declaración Universal de los Derechos Humanos 1948), dentro de su visión individualista y monoculturalista dejó por fuera muchos grupos poblacionales, tales como los afrodescendientes, **los mismos indígenas**, los pueblos tribales, entre otros. Es decir, que los indígenas al igual que los afros, también han sido víctimas de la visión occidental de los derechos humanos.

A su vez, es pertinente concluir, que más allá de consagraciones escritas, hace falta que las estipulaciones formales se articulen con la realidad y la efectividad de esos derechos, donde la participación de los afrodescendientes en los procesos que antepone la consagración de sus derechos, sea real. Es decir, que la lucha de los afros no verá la verdadera reivindicación con la sola estipulación formal de una Ley sobre derechos colectivos en Colombia y Ecuador, porque el problema también se encuentra radicado en el ideal de “igualdad” que niega las características étnicas de los afrodescendientes. Entonces, mientras el Estado ecuatoriano y colombiano, continúen con las políticas de una sociedad regida por el principio de la igualdad, pero sin hacerse los cuestionamientos que hizo ya hace varios años Norberto Bobbio, tales como: ¿igualdad

¹⁴⁹ Walsh, Catherine, “Lo Afro en América Andina: Reflexiones en torno a luchas actuales de (in)visibilidad, (re)existencia y pensamiento”, *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, Dossier Actualidades Vol. 12, No. 1, 2007.

entre quienes?, ¿igualdad en que?, la lucha por una verdadera sociedad que respete la diferencia y la diversidad étnica, no terminará.

Capítulo III

Repensando los Derechos Humanos Colectivos desde una colectividad

Afrodescendiente

Este último capítulo pretende establecer unas pautas que podrían contribuir al desarrollo de una propuesta para repensar los derechos humanos colectivos desde una colectividad afrodescendiente.

Estas pautas toman como referencia central las diferentes opiniones de activistas afrodescendientes de Recompas, PCN (Proceso de Comunidades Negras de Colombia), la Diócesis de Tumaco (Pastoral fronteriza Tumaco-San Lorenzo), las perspectivas de activistas e intelectuales involucrados en los procesos de las comunidades negras de Colombia y Ecuador, como también de mi propia experiencia como afrocolombiana.

Con lo anterior, se trata de brindar herramientas para la elaboración de una propuesta basada en la diversidad, la pluralidad, la alteridad y la diferencia que caracteriza a los afrodescendientes tanto de Colombia como del Ecuador; de una propuesta enmarcada en el respeto y reconocimiento de los significantes culturales que identifican a los “otros”, y que por ende, pretende deconstruir la idea de homogeneidad, desmontar la visión individualista y desvirtuar la categoría de superioridad de razas.

Estas pautas surgen porque los derechos humanos en general y los derechos colectivos en particular, necesitan ser repensados desde una colectividad afrodescendiente, y no desde políticas homogenizadoras, que eliminan la diferencia y niegan la diversidad. En otras palabras, emanan de la necesidad de reconocer que los afrodescendientes gozan de unas características propias, que son distintas a las de los

pueblos indígenas, con los cuales, los han querido identificar en las constituciones y legislaciones nacionales e internacionales en Ecuador y Colombia.

Ahora bien, dentro de las razones que me llevaron a establecer estas pautas se encuentran: *primero*, porque creo en la distintividad del pueblo afro, y en sus características propias que reivindican la necesidad de establecer derechos colectivos propios, desde su cosmovisión, su especificidad, sus valores, sus principios, etc. *Segundo*, porque considero inadmisibles que adentrándonos a los 60 años del máximo instrumento internacional en materia de derechos humanos (Declaración Universal de los Derechos Humanos), continúen los pueblos afros, bajo la sombra homogenizante de los pueblos indígenas, (y, obviamente, la hegemonía blanco mestiza). Es decir, continúen siendo estipulados los derechos colectivos de los afros, pero sólo en la medida en que más características de otras colectividades tengan, como ejemplo, están los procesos de “blanqueamiento”, a los que han sido sometidos consiente o inconscientemente los afros, pues así lo plantea Manuel Zapata Olivella, en su libro *Las claves mágicas de América*, él dice que “el negro en una sociedad esclavista o discriminadora, tiende consciente o inconscientemente a blanquearse”¹⁵⁰. *Tercero*, porque no todas las minorías étnicas exigen el mismo tipo de derechos. Él autor José García Añón, dice que “meter a todos en el mismo saco” puede llevar a negar la propia existencia de los colectivos, la negación o la reducción de sus derechos¹⁵¹. *Cuarto*, además porque considero que es hora de reparar las injusticias históricas que se cometieron con los afros. *Quinto*, porque aparte de haber sido los invisibilizados, los afrodescendientes son hoy en día uno de los pueblos más excluidos y marginalizados de

¹⁵⁰ ZAPATA Olivella, Manuel, *Las claves mágicas de América*. (1989). Pág.133.

¹⁵¹ García Añón José, op. Cit. pp.203

América, pues para ello sólo basta ver cómo lo mencione en el capítulo I, los cordones de miseria de Colombia y Ecuador.

3.1 Pautas para la elaboración de una propuesta para repensar los derechos colectivos desde una colectividad afrodescendiente.

Antes que nada, considero pertinente plantear que estas pautas no son únicas y absolutas, pues son herramientas de apoyo que emanaron, *no* desde una propuesta individualista, escrita en la soledad de un escritorio, sino que se trata de unas pautas articuladas con un trabajo de campo que se realizó en Tumaco y San Lorenzo, de la mano, con activistas y líderes afrocolombianos y afroecuatorianos, que con sus opiniones hicieron posible que éstas se realizaran. Son ocho Pautas, que espero sirvan de gran ayuda para los pueblos afrodescendientes de Colombia y Ecuador. Estas pautas son las siguientes:

Primero: estipulación legal que consagre principalmente, derechos humanos colectivos. Desde un enfoque de derechos humanos, propongo la estipulación de los derechos humanos colectivos de los afrodescendientes, desde su cosmovisión y especificidad. Se trata de que mediante el uso de los derechos humanos, respetando la dignidad, y la diferencia de la gente negra de Colombia y Ecuador, los derechos colectivos sean para estos pueblos, el reflejo de sus requerimientos ancestrales.

Los afrocolombianos y afroecuatorianos necesitan una estipulación legal que consagre principalmente, derechos humanos colectivos, tales como: Derecho a la Titulación Colectiva (en los cuales la Ley 70 de 1993, marco un hito histórico); Derecho a la reivindicación de los territorios ancestrales, que durante años vienen ocupando los pueblos afros; Derecho a la protección de los derechos e identidad cultural; Derechos de la biodiversidad y recursos ambientales; Derecho al manejo de sus recursos hídricos;

Derecho a la consulta previa y a la indemnización por daños causados en sus territorios; Derecho a la utilización de la medicina natural, que tradicionalmente utilizan los afros; Derecho a formular sus propias políticas de desarrollo económico y social; Derecho a la participación política; Derecho a establecer sus propias estructuras organizativas; etc¹⁵².

Sin duda, estos no son los únicos derechos colectivos que hoy reclaman los afrodescendientes, pero sirven de base para una propuesta política de las organizaciones afros.

Lo cierto es que los derechos humanos colectivos de los afros, sólo tendrán validez jurídica en la medida, en que se han establecidos con base a la identidad afro, a su historia y a su cultura. Para ello, se requiere de una concertación plural y colectiva, donde las voces y los intereses particulares no tengan cabida.

Segundo: Diálogo con los pueblos afrodescendientes. Creo que es momento de dejar aún lado las imposiciones y sentarse a dialogar, pues cómo lo dice Epsy Campbell Barr, “para los y las afrodescendientes no han existido en la historia de esta América y el Caribe diálogos culturales ni intercambio de visiones, sino, todo lo contrario, lo que ha existido son imposiciones violentas e inhumanas, violación permanente y continuada de los derechos humanos e invisibilización sistemática; pues somos el resultado del peor crimen contra la humanidad que la historia mundial haya conocido”¹⁵³.

Por ello, avalo los espacios abiertos para dialogar dispuestos por las pastorales fronterizas de Tumaco (Colombia) y San Lorenzo (Ecuador), las cuales fueron creadas

¹⁵² La lista aquí estipulada hace parte de una propuesta tentativa que debe ser analizada y debatida por los afrodescendientes de Colombia y Ecuador. En esta investigación no sé logró establecer una lista de derechos humanos colectivos exacta, debido a que se considera que para ello se requiere de un trabajo conjunto, de una concertación colectiva, donde la población afrodescendiente tenga participación directa. Es por esto también, que no se profundizó en temas como el derecho al respeto de su ancestralidad, entre tantos derechos, por ser temas que deben someterse a discusión en otras esferas académicas, o políticas, etc.

¹⁵³ Campbell Barr, Epsy, *Una Propuesta Afrodescendiente Para Un Dialogo Intercultural Deconstruyendo Las Sociedades Etnocéntricas, Racistas Y Sexistas*, Editor Instituto Interamericano de Derechos Humanos, San José, Costa Rica. Disponible en: http://www.iidh.ed.cr/BibliotecaWeb/Varios/Material_Educativo/Propuesta_Afro.htm. Consultado en 10.10.08

por las diócesis provinciales, y que depende de los Obispos de Frontera. Aquí el diálogo con las poblaciones es muy importante y cimienta las bases para realizar proyectos que ayudan al desarrollo conjunto de las comunidades.

Tercero: Creación de espacios políticos. Se necesita de la creación de espacios políticos por y para los afrodescendientes, cómo la que fue creada en Ecuador (*Plataforma Política para la unificación del pueblo afroecuatoriano*), donde participaron más de 300 personas, entre líderes y lideresas de más de siete provincias. El establecimiento de estas mesas de diálogo con los pueblos afros, es fundamental a la hora de pretender establecer derechos, desde su especificidad y su cosmovisión.

Cuarto: Superar errores del pasado cometidos contra los afrodescendientes. también se necesita, superar y enfrentar errores cometidos en el pasado, como las que me atrevo a denominar, *falsas voluntades políticas*, quiero decir, esas manifestaciones políticas, que por alguna razón terminan plasmadas en una legislación, pero que al final no tienen una reglamentación, que les permita, realmente ser ejercidas por sus titulares (tal cómo pasa con muchos de los artículos consagrados en la Ley 70 de 1993, y que aún hoy, no gozan de reglamentación jurídica; o cómo sucedió con la Ley Sobre Derechos Colectivos de los afroecuatorianos de mayo de 2006, que tampoco ha sido reglamentada).

Quinto: Velar por la efectividad de los derechos colectivos de los afrodescendientes. Desde mi perspectiva, no se trata sólo de crear una lista de derechos humanos colectivos, si no de *tomar los derechos en serio*¹⁵⁴, de eso es de lo que habla

¹⁵⁴ Esta teoría de *Los Derechos en Serio*, establecida por Ronald Dworkin, se refiere a que podemos reclamar al Estado que se tome los derechos en serio, que siga una teoría coherente de lo que son tales derechos, y actúe de manera congruente con lo que él mismo profesa. En una democracia., o al menos en una democracia que en principio respeta los derechos individuales, cada ciudadano tiene un deber moral general de obedecer todas las leyes aún cuando podría gustarle que alguna de ellas se cambiara. Pero este deber general no puede ser un deber absoluto, porque es posible que incluso una sociedad que en principio es justa produzca leyes y directrices injustas, y un hombre tiene deberes aparte de sus deberes para con el estado. Un hombre debe cumplir sus deberes con su Dios y con su conciencia, y si estos últimos se hallan en conflicto con su deber hacia el Estado, es él, en última instancia,

Ronald Dworkin. Es decir, no basta con promulgar derechos, porque ya la historia ha demostrado que muchos derechos son sólo *letra muerta*, donde su eficacia jurídica es nula. Se trata entonces de ser realistas y mirar la actualidad de las poblaciones afros (sin olvidar el pasado), y junto con ellos y ellas establecer los derechos humanos colectivos que los afrodescendientes reclaman.

Sexto: Superar el obstáculo de la supuesta falta de titularidad de estos derechos por parte de los afrodescendientes. Púes, desde mi entender, los afrodescendientes son sujetos titulares de *todos* los derechos humanos. Por esto, los Estados bajo el argumento de “inexistencia de titulares colectivos definidos”, no pueden seguir negando que los afros son titulares de los derechos humanos colectivos.

Para derribar esté obstáculo, traeré a colación lo que José García Añón, a dicho sobre las características que existen para definir un grupo o un colectivo, y así podremos dejar claro, sí los afrodescendientes hacen parte de un grupo, colectivo o una minoría étnica, capaz de ejercer derechos colectivos. Las características son¹⁵⁵:

1. Un grupo cuyos miembros se caracterizan por un rasgo objetivo que permite la identificación de la diferencia: la presencia de características sexuales, étnicas, lingüísticas o religiosas específicas.
2. La voluntad de preservar unido lo que constituye su identidad común: su cultura, tradiciones, religión o lengua, que son elementos imprescindibles para su desarrollo, para el ejercicio de su autonomía.
3. La existencia de una situación de desventaja, que en ocasiones proviene de de una situación de inferioridad numérica; aunque lo característico del grupo es que se

quien tiene derecho a hacer lo que juzga correcto. Sin embargo, si decide que debe infringir la ley, debe someterse al juicio y al castigo que imponga el Estado. Los hombres tienen el deber de obedecer la ley, pero también el derecho de seguir lo que les dicta su conciencia, si está en conflicto con tal deber. Dworkin, Ronald, *Los Derechos Y El Derecho a Infringir La Ley, en Los Derechos en Serio*, Ariel Derecho, España, 2002, pp. 109-112

¹⁵⁵ García Añón José, op. Cit. pp.205

trata de grupos sin carácter dominante. El grupo social se encuentra en esta situación de inferioridad por comparación con otro grupo social (De Lucas; 1996, 494-495; Prieto; 1996).

4. Es un concepto situacional, contextual, no absoluto (...) lo decisivo es la referencia a un contexto social o jurídico-político/institucional más amplio, que define los cánones de normalidad/desviación y (dis)valora históricamente esas características diferenciales, produciendo la minoría, minorizando al grupo en cuestión (De Lucas; 1993, 101).

Adicionalmente, respecto a la titularidad de los derechos colectivos por parte de los afrodescendientes como grupo étnico, la Corte Constitucional Colombiana, en su Sentencia C-169 del año 2001, manifestó que “los derechos colectivos de las comunidades negras en Colombia son una función de su status en tanto grupo étnico, portador de una identidad propia que es digna de ser protegida y realzada, y no del color de la piel de sus integrantes”.¹⁵⁶

Sin embargo, tal como se planteó en el primer capítulo de esta investigación, no se pueden desconocer los debates actuales respecto al término “etnia”, de allí que se debe reflexionar sobre ¿si la unicidad de los afrodescendientes está adscrita al término “grupos étnicos”?

Séptimo: Construcción de una identidad afro colectiva. Se trata de que los afrodescendientes se auto-definan como: ¿un grupo étnico?, ¿un pueblo afro?, etc. Todas estas preguntas ayudan a construir una identidad afro colectiva, pues incitan a la reflexión de la verdadera unidad de los afros.

¹⁵⁶ Sentencia C-169-01 de 14 de febrero de 2001, Magistrado Ponente Dr. Carlos Gaviria Díaz, la Corte Constitucional revisó la exequibilidad del Proyecto de Ley 25/99 Senado y 217/99 Cámara, en cumplimiento de lo dispuesto en el artículo 153 de la Constitución Política.

No obstante, considero que algunas pistas que podrían ayudar a esta reflexión pueden ser, que los afroecuatorianos y afrocolombianos superen la idea de una comunidad afro regionalizada, donde, “los afros choteños”, o los “afros de Esmeraldas”, o en Colombia, “los tumaqueños”, “los chocuanos”, etc., son los que constituyen de acuerdo a cada región un sinnúmero de identidades afros. Otra pista para que se pueda construir esta identidad afro colectiva, es lo que al respecto ha dicho el autor Patricio Guerrero, ya que para él, todo proceso de construcción de identidad se inicia con la necesidad de autorreflexión sobre sí mismo, la mismidad, que hace referencia a la imagen o representación de un si mismo, que es el que nos permite decir, yo soy esto o nosotros somos esto¹⁵⁷. De allí, que también la identidad tiene una construcción discursiva.

Vale decir que, ese discurso que se encarga de mostrar la pertenencia y a la vez la diferencia, sólo puede sustentarse a través de la cultura, la cuál es una construcción específicamente humana que se expresa a través de todos esos universos simbólicos y de sentido socialmente compartidos, que le han permitido a una sociedad llegar a “ser” todo lo que se ha construido como pueblo¹⁵⁸. Así, para Patricio Guerrero, la construcción de identidad solo puede hacerse a partir de la selección de ciertos rasgos o características que se asumen como parte de ese “ser”.

Entonces, la construcción de la identidad individual o colectiva es un acto de selección de elementos referenciales (hitos) o de *rasgos diacríticos*¹⁵⁹ a los que se les asigna un sentido de propiedad, al que grupos o individuos se adscriben y a partir de los

¹⁵⁷ Guerrero Patricio, op. Cit. pp.101.

¹⁵⁸ *Ibíd.*, pp.103.

¹⁵⁹ Los rasgos diacríticos, son factores muy importantes para dirimir la confrontación de nuestras diferencias con los otros. Son los factores diferenciadores los que muestran nuestra pertenencia y diferencia, los que nos hacen ser diferentes de otro. Algunos de estos rasgos diacríticos se encuentran en el nivel manifiesto, pueden ser evidentes, por ejemplo, la lengua: “nosotros que hablamos quichua, somos quichuas”; la raza, aunque no nos guste como concepto de diferenciación biológica por su contenido ideologizado, es un factor identitario: “soy negro, soy indio, soy blanco-mestizo”; el vestido, la música, el lenguaje, la comida, las artesanías, etc. Hallado en: Guerrero Patricio, *La Cultura. Estrategias conceptuales para entender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*, Quito, Ediciones Abya Yala, Escuela de antropología Universidad Politécnica Salesiana, 2002, pp.104-105.

que pueden decir “yo soy”, o “nosotros somos esto”. De este modo, cada grupo selecciona aquello que considera propio o ajeno, de acuerdo al momento, a las condiciones políticas y económicas particulares de su proceso histórico, acorde a las condiciones de ocupación del territorio socio cultural de los grupos con los cuales entra en interrelación o conflicto¹⁶⁰.

Con lo anterior, la construcción de una identidad afro colectiva, sólo será posible en la medida en que, los afros desde un proceso individual identitario, logren la unicidad, y que está a su vez, permita que todos aquellos individuos que se identifican “afros” se unan en una sola voz, donde las fronteras y las regiones o provincias que hoy habitan (por diferentes motivos) no sean las causantes de la desunión del pueblo afrodescendiente.

Congruentemente, desde la *Plataforma Política Del Pueblo Afroecuatoriano*, Catherine Chalá Angulo, y otros líderes y académicos, establecen que:

“Necesitamos que la voz de los afros sea unívoca, requerimos expresarnos como un solo pueblo en pie de igualdad, estamos obligados a ejercer nuestros derechos y responsabilidades y a ser parte activa del reto histórico de construir un solo país. Un país intercultural que garantice la vida y el desarrollo de todos y todas con equidad y respeto, y que profundice las bases y las prácticas de un verdadero Estado Social de Derecho”¹⁶¹.

En parte, esta unicidad de los afros también requiere de la eliminación de las denominadas *fronteras*, las cuales para muchos de los afrodescendientes de Tumaco y San Lorenzo, *son sólo líneas imaginarias creadas por los Estados*, es decir, que en la práctica para los afros *las fronteras no existen*, los que están al lado contrario de la raya

¹⁶⁰ Guerrero Patricio, op. Cit. pp.105.

¹⁶¹ Chalá Angulo, Catherine, Ocles Arce Juan, Ocles Padilla, María Alexandra, y otros, *Plataforma Política del Pueblo Afroecuatoriano*, op. cit.

no son los *otros*, porque los afros son un sólo pueblo, independientemente de la ubicación geográfica.

Por otro lado, los miembros de la *Plataforma Política Del Pueblo Afroecuatoriano*, creen que la unificación sólo será posible desde **la ancestralidad**, es decir, que creen en la ancestralidad como un proceso que ayuda a unificar a los afros, pero que también ayuda a vivir un proceso tanto individual como colectivo, desde lo que es saber identificarse con la historia, con la cultura, tradiciones y valores de los afros¹⁶².

“Lo ancestral debemos entenderlo como una herramienta política. Es el cimiento del accionar conjunto, permite clarificar las ideas y posicionarse en los planos ideológico y operativo, para de este modo transformar las inequidades. Lo ancestral nos permite asumirnos como sujetos sociales concretos e históricos, con una identidad étnica y cultural específica. Lo ancestral encierra el ser y el saber histórico y cultural. Esa constancia y unidad (diacronía y sincronía) deja salir y elevar la voz de los ancestros, una voz que se resignifica y se reelabora constantemente, y que se ajusta y recrea desde las vivencias propias, los saberes y los conocimientos. Esa voz, para nosotros, los afros, se convierte en un mandato a la hora de demandar nuestros derechos individuales y colectivos”¹⁶³.

En este orden de ideas, la ancestralidad es una decisión que toma cada individuo sobre su identidad, lo hace para asumirse internamente y para expresarse y desarrollarse como sujeto social y político con un determinado modo cultural¹⁶⁴. Y desde este enfoque, considero que la ancestralidad es importante en la construcción de una identidad colectiva afro, así cómo también, es importante, que cada individuo afro se sienta identificado con su pueblo, pues, tal como lo dice la militante política ecuatoriana, Catherine Chalá Angulo “debemos sentirnos negros, sentirnos negras” para

¹⁶² Chalá Angulo, Catherine, Ocles Arce Juan, Ocles Padilla, María Alexandra, y otros, *Plataforma Política del Pueblo Afroecuatoriano*, op. cit.

¹⁶³ *Ibíd.*

¹⁶⁴ *Ibíd.*

poder presentar con fuerza y argumentos las propuestas de los negros o afroecuatorianos¹⁶⁵.

En síntesis, la construcción de una identidad afro colectiva, será fundamental para que los derechos colectivos de los afrocolombianos y afroecuatorianos sean realmente estipulados conforme a su identidad, y especificidad. Púes, los afros deben primero derribar los mitos del “regionalismo”, y unirse en una sola identidad que los enmarque a todos los negros y negras en un solo marco jurídico diferente al de los pueblos indígenas, y para ello, es que la propuesta requiere crear una conciencia étnica colectiva, a través, de la autodeterminación y la unidad del pueblo afrodescendiente.

Octavo: Exaltación de la diferencia afro. Otro aspecto importante lo constituye la exaltación de la diferencia afro, es decir, que los afros, luego de construir su identidad afro colectiva deben ser concientes de su diferencia y luchar por que sea reconocida por los “otros”.

Como diría Patricio Guerrero, no podemos construir una identidad, sino en continua relación con la alteridad, con la diferencia. Es en las relaciones de alteridad, solo en el encuentro, en el diálogo con un “alter”, con el “otro”, en donde se resuelve lo que no es propio y lo que nos hace distintos, así como poder saber lo que soy, lo que somos y lo que me o nos hace diferentes. Entonces, si soy quichua, no soy mestizo, so soy hombre, no soy mujer, si soy ecuatoriano, no soy argentino, etc.¹⁶⁶

En el mismo contexto, Boaventura de Sousa Santos, establece que la política de la identidad se explica por medio de tres procesos básicos: **diferenciación, autoreferencia y conocimiento**. El proceso de diferenciación, es el proceso de separación entre el yo y el otro, entre nosotros y el resto. Es así como, la diferenciación

¹⁶⁵ *Ibíd.*

¹⁶⁶ Guerrero Patricio, *op.cit.*, pp.102.

constituye una conquista difícil; pues requiere un acto de resistencia que para tener éxito exige, la movilización de recursos y de energías organizativas. El proceso de autoreferencia, es el momento especular de la creación de la identidad, la suma de las distribuciones originales que justifican una pertenencia específica y específicamente identitaria. De este modo, se necesita del reconocimiento del otro para constituirse plenamente¹⁶⁷.

No obstante, antes de continuar, debo aclarar mi posición frente al porque de la exaltación de la diferencia y no de la igualdad. La razón es un poco compleja y muy debatible para muchos. La razón es por que no estoy de acuerdo con la “igualdad” que niega las características étnicas de los afrodescendientes. Por el contrario, estoy de acuerdo en que frente a una igualdad que descaracteriza y niega las diferencias del pueblo afro, es menester, exaltar la diferencia, puesto que, no toda diferencia puede tomarse como inferiorizadora.

Sobre este tema, y tal como lo mencione en capítulos anteriores, se ha pronunciado Boaventura de Sousa Santos, y ha dicho que las políticas de igualdad no tiene que reducirse a una norma identitaria única. Una política de igualdad que niegue las diferencias no inferiorizadoras es una política racista. Por eso, siempre que estamos frente a diferencias no inferiorizadoras, una política genuina es aquella que permite la articulación horizontal entre las identidades discrepantes y entre las diferencias en que ellas se fundan¹⁶⁸.

Así las cosas, aunque todos seamos iguales, al mismo tiempo somos diferentes, pero esa diferencia no puede inferiorizarnos. Tal como dice, Boaventura De Sousa

¹⁶⁷ Boaventura de Sousa Santos, *La Caída del Ángeles Novo. Ensayos para una nueva teoría social y una nueva practica política*, Capítulo 5 Desigualdad, exclusión y globalización: hacia la construcción multicultural de la igualdad y la diferencia, colección en clave de sur, Cesar Rodríguez, Edit, Bogota, ILSA, universidad Nacional de Colombia, 2003, pp. 155.

¹⁶⁸ *Ibidem*, pp. 153

Santos “*Tenemos derecho a ser iguales cada vez que la diferencia nos inferioriza, tenemos derecho a ser diferentes cada vez que la diferencia nos descaracteriza*”¹⁶⁹.

Por otro lado, con la exaltación de la diferencia afro, lo que se busca es que del mismo modo, cómo fue estipulado el *derecho a la distintividad*¹⁷⁰ de los pueblos indígenas, se establezca la distintividad de los afrodescendientes. Es decir, que como pueblos afros, se reconozca su derecho a ser diferentes.

Este derecho a la diferencia evoca el reconocimiento de su existencia por parte de los “otros” no afros. Se trata entonces, de una postura política que opta a favor de la existencia de la diversidad y del respeto mutuo entre las distintas etnias o pueblos, efectivamente existentes, lo que implica tener en cuenta las diferencias concretas para diluir el horizonte de la homogeneización étnica y cultural orientada a disolver y fundir tal diversidad¹⁷¹.

No obstante, el derecho a la distintividad no puede separarse de un derecho a lo propio, del derecho a su cultura, a lo que es de sí, lo que les da su identidad, justamente como pueblos. La cultura es un término que se refiere a lo que se ha cultivado entre personas, que cognitivamente se comparte y se traduce en usos y costumbres, lenguas, creencias y formas de vida¹⁷².

En resumen, sí tenemos en cuenta estos dos aspectos como lo son, la “*construcción de una identidad afro colectiva*”, y la “*exaltación de la diferencia afro*”; es probable que el establecimiento de los derechos colectivos del pueblo

¹⁶⁹ *Ibídem*, pp. 154.

¹⁷⁰ El *derecho a la distintividad*, hace referencia al derecho que tienen los pueblos indígenas de considerarse a sí mismos como diferentes, y a ser respetados como tales, bajo el principio de que unas diferencias culturales no son más valiosas que otras. Este derecho a la diferencia implica que no sólo las personas sino también las colectividades configuradas como pueblos indígenas tienen derecho a su individualidad, a ser sí mismos. En Manuel Manrique, y otros, *Los Pueblos Indígenas en Colombia: Derechos, Políticas y desafíos*, UNICEF, oficina de área para Colombia y Venezuela, 2003, Bogotá, d.c., Colombia.

¹⁷¹ Manrique Manuel, y otros, *Los Pueblos Indígenas en Colombia: Derechos, Políticas y desafíos*, UNICEF, oficina de área para Colombia y Venezuela, 2003, Bogotá, d.c., Colombia.

¹⁷² *Ibídem*.

afrodescendiente, por fin, sean plasmados en las constituciones, legislaciones nacionales e internacionales, conforme a las características que identifican a los afros y que por consiguiente, manifiestan un respeto por su diferencia.

3.2 Relación entre las pautas, los afrodescendientes, la academia y las políticas de Estado

Luego de tener en cuenta estas pautas y después de estipulados los derechos humanos colectivos, es importante que los afrodescendientes de Colombia y Ecuador, entiendan los derechos como “suyos”, para que así, nos convirtamos en los que Juan Ocles denominó, “guardianes y actores de nuestros derechos”¹⁷³. Es decir, que los afros deben entender que los derechos, les pertenecen y que por ende, deben conocerlos y hacerlos respetar.

De este modo, **los afrodescendientes** tienen una gran tarea, y cumplirla sería mucho más sencillo dentro de la unidad del pueblo afro. Púes, tal cómo lo mencioné en el primero y segundo capítulo de esta investigación, es necesario crear una unicidad de los afrodescendientes, donde hablar de pueblos afros, sea sinónimo de territorio, pero también de ancestralidad, de desarrollo conjunto. Por ello, las pautas que aquí establecí buscan lograr elaborar una propuesta que contribuya a la conciencia étnica colectiva, a través, de la autodeterminación y la unidad del pueblo afrodescendiente.

Por otro lado, también estas pautas requieren del apoyo contundente y unívoco del Estado y de organizaciones gubernamentales y no gubernamentales afroecuatorianas y afrocolombianas, de los representantes afros en ambos países, de la academia y de la sociedad civil en general.

¹⁷³ Chala Angulo, Catherine, Ocles Arce Juan, Ocles Padilla, María Alexandra, y otros, *Plataforma Política del Pueblo Afroecuatoriano*, op.cit.

Desde la perspectiva de Walsh, para lograr una verdadera inclusión de los afrodescendientes en países como Colombia y Ecuador, estos Estados deben apuntar hacia la plurinacionalidad y la interculturalidad; pues para Walsh, estos dos conceptos tienen connotaciones diferentes, es decir, que mientras lo plurinacional permite romper con el marco uni-nacional, recalcando lo plural-nacional no como división sino como estructura más adecuada para unificar e integrar, la interculturalidad apunta a las relaciones y articulaciones por construir. Por ello, es que Walsh, establece la importancia de apuntar a estos dos aspectos, porque “ambos son complementos necesarios, cómplices en esta re-imaginación y re-fundación que caminan hacia un nuevo *sumak kawsay* o buen vivir –el deber ser del Estado Plurinacional e Intercultural ecuatoriano”¹⁷⁴.

En general, es importante el establecimiento de **políticas de Estado** enmarcadas en el respeto y reconocimiento de la diversidad étnico-cultural que habita en países como Ecuador y Colombia. A su vez, es importante, que las políticas estatales, ataquen de manera directa las estructuras racializadas, la colonialidad que aun pervive, y aquellas políticas dirigidas al racismo, la discriminación, el acceso, la representación y participación¹⁷⁵.

En síntesis, las políticas que adopten los Estados de Colombia y Ecuador, encaminadas no hacia la igualdad abstracta, porque esta sólo apunta hacia la homogeneidad, sino hacia la plurinacionalidad y la interculturalidad, donde el respeto por la diferencia sea el pilar a seguir, y donde los derechos colectivos de los

¹⁷⁴ Walsh Catherine, *Estado Plurinacional E Intercultural: Complementariedad Y Complicidad Hacia El “Buen Vivir”*, artículo desarrollado bajo el pedido de Participación Social/Asamblea Constituyente, mayo 2008 para una próxima publicación, Quito, 2008.

¹⁷⁵ *Ibidem*.

afrodescendientes no continúen siendo establecidos bajo el velo de los pueblos indígenas.

En virtud de lo anterior, intenté en este último capítulo, brindar pautas que ayudarán a repensar los derechos humanos colectivos de los afrodescendientes. Estas pautas contienen entre otros aspectos fundamentales como la construcción de una identidad afro colectiva; el respeto por la diferencia; la no existencia de fronteras entre los afrodescendientes (Tumaco y San Lorenzo); también elementos como la plurinacionalidad e interculturalidad de los Estados; la no propagación de ideas inferiorizadoras y homogenizadoras en la academia y en otros escenarios.

A modo de cierre, creo que no quedo duda, de la importancia de REPENSAR estos derechos humanos colectivos, (ya plasmados en varias Constituciones, legislaciones nacionales e internacionales de Colombia y Ecuador, pero bajo el velo de el indigenismo) y de la necesidad de brindarles garantías efectivas para su cumplimiento. Es decir, que no se está buscando crear nuevos derechos colectivos para los afrodescendientes, pues creo que el tema es mucho más profundo, y amerita de otra labor investigativa, sino de repensar en la necesidad de consagrar derechos propios y no ajenos, derechos respetuosos de la dignidad y la diferencia del pueblo afrodescendiente con relación a los pueblos indígenas y al resto de la población.

Conclusiones

Los derechos humanos colectivos existen, así como también existe la incuestionable discusión con los derechos individuales, sin embargo, los debates actuales necesitan repensar los derechos humanos colectivos a favor de determinados grupos o comunidades, que por su diferencia requieren no de tratos homogéneos sino de un trato diferente que respete su diferencia.

La propagación de políticas homogenizantes, que realzan a los pueblos indígenas se ven reflejadas en las constituciones, legislaciones internacionales y nacionales de ambos países, y estas políticas están impidiendo que los derechos colectivos sean establecidos desde la especificidad del pueblo afro. Sin embargo, hay que resaltar que el contexto, las razones históricas y políticas fueron elementos fundamentales que ayudaron a establecer esa fuerte tendencia indigenista, es decir, que fue la lucha y la organización del movimiento indígena (además de otros fenómenos propios del momento) los que ocasionaron todo ese auge del indigenismo en la América Andina. El problema es cuando lo indígena llega ser el marco hegemónico para pensar la diferencia cultural y ancestral, como ha sucedido en ambos países, negando la particularidad y especificidad de la diferencia afro.

Los instrumentos internacionales de derechos humanos, han sido portadores de la invisibilización y la homogenización de los pueblos afros con los pueblos indígenas. Púes como se pudo observar hasta el máximo instrumento jurídico en materia de derechos humanos (la Declaración Universal de los Derechos Humanos 1948), dentro de su visión individualista y monocultural dejó por fuera muchos grupos poblacionales,

tales como los afrodescendientes, **los mismos indígenas**, pueblos tribales, entre otros. Es decir, que los indígenas al igual que los afros, también han sido víctimas de la visión occidental de los derechos humanos.

De igual forma, tanto en la academia, como en el ámbito jurídico de Colombia y Ecuador, todavía hay muchos sesgos de invisibilización del pueblo afro, pues, el no considerar la especificidad afro dentro de las constituciones y legislaciones de Colombia y Ecuador, es otra muestra más de que el fenómeno de la discriminación, exclusión e invisibilización de los pueblos afro e indígenas sigue latente, y también es una muestra de que aún falta mucho por hacer, y de que todavía la lucha por un lugar en el espacio de la comunidad negra y de los pueblos indígenas no termina.

La lucha de los afros no verá su verdadera reivindicación con la sola estipulación formal de una Ley sobre derechos colectivos en Colombia y Ecuador, porque el problema también se encuentra radicado en el ideal de “igualdad” que niega las características étnicas de los afrodescendientes y la realidad aún presente de la desigualdad. Por ello y como este estudio ha mostrado, los Estados de Colombia y Ecuador, deben repensar en la necesidad de consagrar derechos propios de los afrodescendientes, y que sean derechos respetuosos de la dignidad y la diferencia del pueblo afrodescendiente con relación a los pueblos indígenas y al resto de la población y que tengan incidencia con relación al racismo, la discriminación y la desigualdad.

Es de vital importancia para los pueblos afrodescendientes **REPENSAR** sus derechos humanos colectivos, (ya plasmados en varias Constituciones, legislaciones nacionales e internacionales de Colombia y Ecuador). Por eso, a lo largo de esta investigación se establecieron unas pautas que ayudarán a repensar los derechos humanos colectivos de los afrodescendientes. Estas pautas contienen entre otros

aspectos fundamentales como la construcción de una identidad afro colectiva; el respeto por la diferencia; la no existencia de fronteras entre los afrodescendientes (Tumaco y San Lorenzo); también elementos como la plurinacionalidad e interculturalidad de los Estados; la no propagación de ideas inferiorizadoras y homogenizadoras en la academia y en otros escenarios.

Finalmente, soy consciente de la realidad, y de lo difícil que puede ser el camino para llegar a una verdadera satisfacción de derechos humanos colectivos de los afrodescendientes en Colombia y Ecuador, pero al igual que Martín Luther King, *yo tengo un sueño*, y creo en ese sueño y en la capacidad que tengo de luchar por él.

Sin embargo, la lucha es mucho más fructífera cuando es compartida y conjunta, por ello, hago un llamado a los Estados de Colombia y Ecuador, a las organizaciones gubernamentales y no gubernamentales afroecuatorianas y afrocolombianas, a los representantes afros en ambos países, a la academia y al resto de la sociedad civil; para que juntos luchemos por un futuro mejor, diverso y lleno de colores como el *Arco Iris* de Patricio Guerrero, donde el respeto por la diferencia y el reconocimiento de los pueblos afrodescendientes, sean los derroteros de la lucha.

Recomendaciones

Se recomienda repensar en la necesidad de consagrar derechos humanos colectivos por y para los afrodescendientes, los cuáles sean derechos respetuosos de la dignidad y la diferencia del pueblo afrodescendiente con relación a los pueblos indígenas y al resto de la población.

También se recomienda, que las pautas establecidas en este trabajo investigativo sean apoyadas y puestas en marcha de manera contundente y unívoca, por parte del Estado colombiano y ecuatoriano, y de organizaciones gubernamentales y no gubernamentales afroecuatorianas y afrocolombianas, de los representantes afros en ambos países, de la academia y de la sociedad civil en general.

Ahora que, para lograr una verdadera inclusión de los afrodescendientes en países como Colombia y Ecuador, se recomienda que estos Estados apunten hacia la plurinacionalidad y la interculturalidad.

A su vez, es recomendable crear una unicidad de los afrodescendientes, donde hablar de pueblos afros, sea sinónimo de territorio, pero también de ancestralidad, de desarrollo conjunto.

Finalmente, recomiendo que los derechos humanos colectivos de los afrocolombianos y afroecuatorianos, se han establecidos con base a la identidad afro, a su historia y a su cultura. Y para ello, se requiere de una concertación plural y colectiva, donde las voces y los intereses particulares no tengan cabida.

Bibliografía

- Ansuátegui Roig, Francisco Javier, *Una Discusión Sobre Derechos Colectivos*, Instituto Bartolomé de las casas, Universidad Católica III de Madrid, Editorial DYKINSON, S.L., 2001.
- Almeida Reyes, Eduardo, *Los derechos Colectivos o Diferenciados: Una aproximación a su estudio desde el caso ecuatoriano*, Editor IPGH Ecuador, Quito, 2007.
- Agudelo, Alvarado, Carlos Efrén, *Poblaciones negras y pacífica en el pacífico colombiano: paradojas de una inclusión ambigua*, Universidad Paris III, 2002.
- Arturo Escobar y Álvaro Pedrosa (eds), *Pacífico: ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el pacífico colombiano*, Bogotá, 1996.
- Banguero Eliécer, *Cultura, identidad y etnicidad en la afrocolombianidad*, Bogotá, 2007. Hallado en:
<http://www.etniasdecolombia.org/actualidadetnica/detalle.asp?cid=4688>
- Baubok, Rainer, *Justificaciones liberales para los derechos de los grupos étnicos*, Compilado en Ciudadanía: justicia social, identidad y participación, Siglo XXI de España S.A, 1999.
- Bengoa, José, *Minorías y Autodeterminación*, Comisión de Derechos Humanos, subcomisión para la promoción y protección de los derechos humanos, grupo de trabajo sobre las minorías, décimo período de sesiones e/cn.4/sub.2/ac.5/2004/wp.1
- Boaventura de Sousa Santos, *La caída del Ángel Novo. Ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*, Capítulo 5 Desigualdad, exclusión y globalización: hacia la construcción multicultural de la igualdad y la diferencia, colección en clave de sur, Cesar Rodríguez, edit, Bogota, ILSA, universidad Nacional de Colombia, 2003.
- Bolívar Ligia, *Derechos Económicos Sociales Y Culturales: Derribar Mitos, Enfrentar Retos, Tender Puentes, Una Visión desde la (in)experiencia de América Latina*, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, Serie de estudios básicos de derechos humanos tomo V, San Jose, 1996.
- Camacho Juana y Restrepo Eduardo, *De Montes, Ríos y Ciudades: Territorios e identidades de la Gente Negra en Colombia*, Fundación Natura, Ecofondo, Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá, 1999.
- Campbell Barr, Epsy, *Una Propuesta Afrodescendiente Para Un Dialogo Intercultural Deconstruyendo Las Sociedades Etnocéntricas, Racistas Y Sexistas*, Editor

Instituto Interamericano de Derechos Humanos, San José, Costa Rica. Hallado en:
http://www.iidh.ed.cr/BibliotecaWeb/Varios/Material_Educativo/Propuesta_Afro.htm

Calla Ortega, Ricardo. *La perspectiva de la diversidad étnica en derechos humanos: Algunos aportes para una discusión urgente*. Instituto Interamericano de Derechos Humanos. Unidad de investigaciones aplicadas. Costa Rica, 2000.

Chalá Angulo, Catherine, Ocles Arce Juan, Ocles Padilla, María Alexandra, y otros, *Plataforma Política del Pueblo Afroecuatoriano*. Construcción plural y colectiva promovida por especialistas afroecuatorianos, líderes y lideresas de organizaciones de: Carchi, Esmeraldas, El Oro, Guayas, Imbabura, Pichincha, Sucumbíos. [CD-ROM]., CEPP Centro de Educación y Promoción Popular, National Endowment for Democracy, Ecuador, 2007.

Chávez, Vallejo, Gina y García, Fernando, *El derecho a ser: diversidad, identidad y cambio; etnografía jurídica indígena y afro-ecuatoriano*, FLACSO Petroecuador, Ecuador, 2004.

Chisaguano Silverio, “*La Población Indígena del Ecuador*”, Instituto Nacional de Estadística y Censos, INEC, edición comunicación social y relaciones públicas, Quito-Ecuador, 2006.

Coba, Carlos Alberto, *Literatura popular afroecuatoriana*, Editorial Instituto Otavaleño de Antropología, 1980.

Constitución Política de Colombia, Legis Editores S.A, Santa Fe de Bogotá, 1991.

Constitución Política del Ecuador de 1998.

Cortes Hernán, ponencia presentada en el simposio “*Territorio e Identidades: Comunidades negras en Colombia*”, VIII Congreso de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1997.

Diario el Comercio, edición digital, Quito, mayo 22 de 2006.
Hallado en: <http://www.llacta.org/notic/2006/not0522a.htm>

Dworkin, Ronald, *Los Derechos Y El Derecho a Infringir La Ley, en Los Derechos en Serio*, Ariel Derecho, España, 2002.

Fanon, Frantz, *Piel negra, mascarás blancas*, Buenos Aires, Schapire editor, 1974.

Ferrajoli Luigi, *Derechos y garantías, La ley del más débil*. Ed. Trotta, S.A., Madrid, 1999.

Florez, Telmo Leusson, *Tumaco, Historia y Cultura*, Tumaco, 1996, pp.1

- Floréz Ociel, Octavio Paz, *La Otriedad, El Amor y La Poesía*, Departamento de Letras, ITESM-CEM. Hallado en:
<http://www.cem.itesm.mx/dacs/publicaciones/logos/anteriores/n15/oflores15.html>
- Galvis Ortiz, Ligia, *Comprensión de los Derechos Humanos*, Ediciones Aurora, Colombia, 2005.
- Gamboa Balbín, César Leonidas, *Los derechos humanos de tercera generación: noción y tratamiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas en la Comunidad Andina de Naciones*, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, 2003.
- García, Clara Inés (comp.), *Fronteras. Territorios y metáforas*, Medellín, Hombre Nuevo Editores, 2003.
- Gianibelli Guillermo, *Informe de la Comisión de Expertos en aplicación de Convenios y recomendaciones de la OIT en relación al Convenio 87 de 2006*.
- Gómez Cotta, Camila, Tesis *Identidades y políticas culturales en esmeralda y Cali*, Estudios de casos sobre organizaciones afro, producción cultural y raza. UASP, Quito. 2006.
- Guerrero, Patricio, *La Cultura. Estrategias conceptuales para entender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*, Quito, Ediciones ABYA YALA, Escuela de antropología Universidad Politécnica Salesiana, 2002.
- Grimson, Alejandro, *Fronteras, naciones e identidades, la periferia como centro*, Ediciones Crujía, Argentina, 2000.
- Grosfoguel, Ramón, “*Implicaciones de las alteridades epistémicas en la redefinición del capitalismo global: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global, en ¿ Uno solo o varios mundos? Diferencia, subjetividad y conocimientos en las ciencias sociales contemporáneas*.” Mónica Zuleta, Humberto Cubides y Manuel Roberto Escobar, edit. Bogotá, Universidad Central- Instituto de estudios sociales contemporáneos, 2007.
- Grossberg Lawrence, *Stuart Hall sobre raza y racismo: estudios culturales y la practica del contextualismo*, University of North Carolina, Estados Unidos, 2006.
- Hoffmann, Odile, *Comunidades negras en el Pacífico colombiano: innovaciones y dinámicas étnicas*. Quito, Abya-Yala/FEAIRD, 2007.
- Kabunda Badi, Mbuji. *Derechos Humanos en África. Teorías y prácticas*. Universidad de Deusto, Bilbao, España, ed. IPAR, S. Coop.-Bilbao, 2000. Pág.62
- Kymlicka, Will, *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona Ediciones Paidós, 1996.

- León Irene, *La Otra América en Debate: Aportes del I Foro Social Américas*, Ed. Irene León, Ecuador, 2006.
- Londoño Ayalde, Eleonora, *Las comunidades negras en el ordenamiento jurídico colombiano*. Santiago de Cali: Universidad de San Buenaventura, 2005.
- López Velasco Sirio, *Pueblo*. Hallado en: Salas Astrain Ricardo, *Pensamiento Crítico latinoamericano, conceptos fundamentales*. Vol. III. Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, 2005.
- Luckes, S, *El individualismo*, ed. Península, Barcelona, 1975.
- Madrid, Mario y Malo Garizábal, *El racismo. Tolerancia y derechos humanos*, Defensoría del Pueblo, 1992.
- Minda Batallas, Pablo Aníbal, *Identidad y conflicto: la lucha por la tierra en la zona norte de la provincia de Esmeraldas*, Quito, Ediciones Abya Yala, 2002.
- Morales Rojas, Ernesto, *Colombia Una Nación Multicultural, su diversidad étnica*. (DANE) Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas. Dirección de censos y demografía, 2006.
- Nino, Carlos Santiago, *ética y derechos humanos: Un ensayo de Fundamentación*, Editorial Astrea, 2da edición, Argentina, 2005.
- Ocles María Alexandra, *Derechos Colectivos: Los afroecuatorianos deben ser titulares*, julio 14 de 2008. Hallado en:
http://historico.asambleaconstituyente.gov.ec/blogs/mariaalexandra_ocles/2008/07/14/derechos-colectivos-los-afroecuatorianos-deben-ser-titulares-parte-ii/
- Otero Silva, Miguel, *Apartes del corrido del negro Lorenzo*, Venezuela, 1908.
- Papachicni, Ángel, *Filosofía y derechos humanos*, Editorial Facultad e humanidades de la Universidad del valle, Cali, 1994.
- Pezzi Juan Pablo, Chávez Gardenia, y Minda Pablo, *Identidades en Construcción*, Colección de antropología aplicada N.10, ediciones Abya- Yala, Ecuador, 1996.
- Real Academia Española, *Diccionario de la Lengua Española*, Espasa-Calpe S.A., Madrid, 2005
- Real Academia Española, *Diccionario de sinónimos y antónimos*, Espasa-Calpe S.A., Madrid, 2005
- Restrepo Eduardo, *Teorías Contemporáneas de la Etnicidad: Stuart Stuar Hall y Michel Michael Foucault*, editorial Universidad del Cauca, Colombia, 2004.

- Robert H., Davis, *Diccionario histórico de Colombia*, segunda edición, Diccionarios históricos de América Latina, No. 23, 1993.
- Salas Astrain, Ricardo, *Pensamiento Crítico latinoamericano, conceptos fundamentales*. Vol. III. Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez. 2005
- Sánchez Enrique, Roldán Roque y María Fernanda Sánchez, *Derechos e identidad: Los pueblos indígenas negros en la Constitución Política de Colombia de 1991*, Bogotá, Disloque Editores, 1993.
- Sánchez Parga, José, *El oficio del Antropólogo: Crítica de la razón (Inter) cultural*, Centro Andino de Acción Popular, Quito, 2005.
- Sentencia C-169-01 de 14 de febrero de 2001, Magistrado Ponente Dr. Carlos Gaviria Díaz.
- Uribe Diana, Conferencia, “*lucha por los derechos civiles en los Estados Unidos*”.
- Van Dijik, Teun A., *Discurso y literatura: nuevos planteamientos sobre el análisis de los géneros literarios*. España, Visor Libros, 1999.
- Van Dijik, Teun A. y Rodrigo M., Iván, *Análisis del discurso social y político*. Escuela de comunicación social Universidad Politécnica Salesiana, Quito-Ecuador., Ediciones ABYA-YALA, 1999.
- Velásquez, Magdala, *Derechos humanos, diferencia, conflicto y discriminación*. Hallado en: Bermúdez Suzi, *Culturas para la paz*. Colombia. 1995.
- Viafara Valverde, Elder J. Tesis, *Aspectos políticos y sociales de la ley 70/1993 en el municipio de Guapi, Cauca (1993-2001)*, Universidad del Cauca, 2003.
- Wade Peter, “*Gente Negra, Nación Mestiza*”, *Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*, Ed. Universidad de Antioquia, siglo del Hombre, Editores Medellín, 1997.
- Wade Peter, *Raza y Etnicidad en Latinoamérica*, ediciones Abya-Yala, Quito-Ecuador, 2000.
- Walsh, Catherine, “*Lo Afro en América Andina: Reflexiones en torno a luchas actuales de (in)visibilidad, (re)existencia y pensamiento*”, *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, Dossier Actualidades Vol. 12, No. 1, 2007.
- Walsh Catherine, *Estado Plurinacional E Intercultural: Complementariedad Y Complicidad Hacia El “Buen Vivir”*, artículo desarrollado bajo el pedido de Participación Social/Asamblea Constituyente, mayo 2008 para una próxima publicación, Quito, 2008.

- Walsh Catherine, Santa cruz Lucy y Ramírez Socorro, *Serie de integración social y fronteras*, Convenio Andrés Bello, Editorial Nomos S.A, 2006.
- Walsh, Catherine, León, Edizón, Restrepo, Eduardo, “*Movimientos sociales afro y políticas de identidad en Colombia y Ecuador*”, en *Siete cátedras para la integración. La universidad y los procesos de investigación social*, Bogotá; Convenio Andrés Bello, 2005.
- Walsh, Catherine, León Edizón, con colaboración de Rojas Axel Alejandro y Arboleda Santiago, *Procesos etno-Educativos Colombianos Y Ecuatorianos E Interculturalidad: Alianzas Y Estrategias Entre Comunidades y Universidades. Hacia una Integración Distinta*, Universidad Andina Simón Bolívar sede Ecuador, en Convenio Andrés Bello, Cátedras de integración, Bogotá, CAB, 2006.
- Walter, Sheila, *Diáspora Africana*. Hallado en:
<http://www.peruan-ita.org/personaggi/miranda/miranda0.htm>
- Zapata Olivella, Manuel, *El árbol brujo de la libertad, África en Colombia, Orígenes, transculturación, presencia, ensayo histórico mítico*. Buenaventura Universidad del Pacífico, 2002
- Zapata Olivella, Manuel, *Las claves mágicas de América*, Editorial Colombia Ltda., 1989.